

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ALEXANDRE DE PAIVA RIO CAMARGO

“A *diakrisis* dos mais sábios: associação comunitária e dissidência política na filosofia grega (séc. IV a.C.)”

NITERÓI
2008

ALEXANDRE DE PAIVA RIO CAMARGO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de mestre. Área de concentração: Poder e Idéias Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Rede

Niterói
2008

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C172 Camargo, Alexandre de Paiva Rio.

A *diakrisis* dos mais sábios: associação comunitária e dissidência política na filosofia grega (séc. IV a.C) / Alexandre de Paiva Rio Camargo. – 2008.

187 f.

Orientador: Marcelo Rede.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2008.

Bibliografia: f. 177-187.

1. Política - Cidadania. 2. História – Filosofia – Grécia clássica. 3. Platão. 4. Aristóteles. 5. Xenofonte. I. Rede, Marcelo. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 180

ALEXANDRE DE PAIVA RIO CAMARGO

“A *diakrisis* dos mais sábios: associação comunitária e dissidência política na filosofia grega (séc. IV a.C.)”

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de mestre. Área de concentração: História social.

Aprovada em maio de 2008

Banca Examinadora

Prof. Dr. Marcelo Rede – Orientador
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso
Universidade Federal Fluminense

Prof.^a Dr.^a Marta Mega de Andrade
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Niterói
2008**

*Aos (meus) amigos,
a mais serena das alteridades*

AGRADECIMENTOS

Até mesmo o filósofo, em condições de por si próprio contemplar a verdade, e tanto melhor quanto mais sábio for, poderá fazê-lo melhor se estiver entre companheiros.

[Aristóteles, *Ética a Nicômaco*]

As palavras que seguem não poderiam ser escritas sem a compreensão, o estímulo e o afeto de corações e mentes que renovam o ânimo e a confiança nos caminhos que escolhi.

Agradeço a meus pais, Jane e Paulo, razão de tudo, presentes em todos os recomeços. Fernanda, irmã querida, exemplo de energia e vontade de viver. Lisane, uma tia especial, que despertou meu gosto pelas artes, e me dedicou um poema, que é um dos luxos que guardo com o maior carinho e zelo nesse mundo.

Os deuses me sorriram, brindando-me com um padrasto e uma madrasta que desmentem qualquer conto infantil. Celso, presença mais que constante em minha vida, para quem não há tristeza que deva ser chorada mais do que um dia; Vitória, sempre prestativa e atenciosa. Obrigado, por meus pais e por mim.

A lista de amigos é extensa, mas os que apuram a alma e vivificam o espírito são poucos. “Aos meus pares, iguais a mim em todos os aspectos importantes, diferentes nos aspectos necessários para tornar a vida interessante”. Como no patrimônio comum dos amigos não há direitos autorais, “colei” a frase de um deles. Diego Werneck, Mário e Ramiro Magalhães, Yuri Kasahara, Guilherme Salgado: estes caras são o reconforto das piores horas e a companhia das melhores. A dedicatória acima e a epígrafe abaixo levam o nome de vocês. Não importa se a profissão e os desígnios do amor os espalhem pelo mundo, porque a amizade irá nos reunir sempre.

Camilo D’Angelo Braz, o “amigão”, é alguém inesquecível. Já faz seis anos que não vejo este paulistano de sangue italiano, mas parece que foi ontem que nos conhecemos. Obrigado por sua serenidade, sabedoria e generosidade. Minha gratidão com você é eterna (no melhor sentido do termo).

Aos colegas da Revista Cantareira, que me dão o gosto sempre renovado de discutir as próximas edições no insuperável estilo boêmio. Sagacidade... esta é a palavra que melhor define nosso trabalho *qualis A*. Ao Mauro Amoroso, historiador beneditino como eu, um forte abraço.

Terminar o mestrado encerra um ciclo que começou na minha graduação, também na UFF. Lembro, com emoção, dos debates apaixonados (quase tudo era pretexto), dos almoços, das tardes de estudo passadas na biblioteca; a maioria partilhada com Guilherme Moerbeck e Priscila Aquino, dois jovens de talento, inestimáveis companheiros desta jornada da História.

Por outro lado, não posso me queixar, pois foi muito generosa a porta que se abriu para mim, quando aquela se fechou. Dois cancerianos vieram de Minas Gerais para transformar minha vida. Merecem um agradecimento especial. Desde junho de 2005, sou agraciado diariamente com a amizade de Nelson Senra, grande figura humana. Lutamos o bom combate para tornar realidade projetos e idéias antes impensáveis. Nele estão presentes de forma ímpar a segurança do pai, o conselho do amigo, a concisão do professor e a verve do intelectual, exemplo de *Kalokagathia*. Sem sua incorrigível persistência e compreensão, este trabalho certamente não seria o mesmo.

O amor de Patrícia Vasconcellos, minha Pati, revigorou minha criatividade, na fase final da dissertação. Suas palavras são sempre de incentivo, não conhecem exigências. Ao seu lado, meus desafios de repente ficaram menores.

Para não cometer as injustiças do esquecimento, agradeço a Rafael Fabro, Felipe Natividade, Luiz Anselmo, Luis Ruffo, Marco Santos, Raphaela Giffoni, Roberta Mello e Paula Oliveira, nomes que, em diferentes medidas e contextos, me gratificam com sua amizade.

Agradeço à doce e amável pessoa de Delma Pessanha Neves, notável antropóloga de quem tive a honra de ser aluno no mestrado, que me recebeu em sua casa e, sempre com grande simpatia e concisão teórica, fez sugestões e críticas de grande valia para este trabalho.

Ao professor Dr. Ciro Cardoso sou grato não apenas pelos comentários valiosos e as indicações de leitura, como também pela presença em todo o percurso da graduação, e pela companhia sempre agradável nos congressos e viagens para Pelotas, Porto Alegre, Curitiba e Friburgo, de saudosa lembrança. Mais do que tudo, agradeço as marcas indeléveis que deixou em minha formação, pessoal e profissional.

À professora Dra. Marta Mega, tenho muito a agradecer. A atenção com que recebeu meu trabalho e as observações feitas por ocasião da qualificação inspiraram a maior parte das

mudanças que introduzi, e foram fundamentais para as feições assumidas pela presente dissertação.

Por fim, agradeço ao meu orientador, professor Dr. Marcelo Rede, que dividiu este trajeto comigo, facilitou a consulta em arquivos e me deu a confiança necessária ao desenvolvimento e à conclusão desta pesquisa. Conseguimos.

“Nas amizades que nos impõem a lei e as obrigações naturais, nossa vontade não se exerce livremente; elas não resultam de uma escolha, e nada depende mais de nosso livre arbítrio que a amizade e a afeição. Quando o amor reveste as formas da amizade, ele se esvai ou definha. O gozo apaga-o, porque seu objetivo é carnal, e a saciedade o extingue. A amizade, ao contrário, cresce com o desejo que dela temos; se eleva, desenvolve-se e amplia-se na convivência, porque é de essência espiritual e a sua prática apura a alma”

*Michel de Montaigne
Ensaaios – Da amizade.*

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar a construção da posição social do filósofo na *polis* ateniense do período clássico tardio. A análise parte da relação entre a diferenciação estrutural da função do intelectual e o alargamento do campo discursivo da dissidência política, no contexto de arrefecimento das instituições reguladoras da democracia e de ampliação do papel político desempenhado pelas elites. Neste cenário, procura interpretar o surgimento das escolas de filosofia (Academia e Liceu) como espaços de sociabilidade e práticas associativas entre discípulos e filósofos. Neste sentido, propõe a leitura dos textos de Platão e Aristóteles no duplo âmbito da performance voltada para a justificação interna da atividade filosófica e o da contribuição programática para a restrição da soberania do *demos* ateniense. Formula a hipótese central de que o fim do século IV a.C. assiste à consolidação da posição social do filósofo. Pretende comprová-la explorando a filosofia como plano discursivo estratégico para a subversão da normatividade democrática, formalizada na estabilidade de sua linguagem e na maleabilidade de suas categorias. O método recorre à comparação com as obras de Xenofonte, discípulo socrático que se exilou de Atenas antes da fundação da Academia, para apreender a formalização do discurso centrado nas escolas de filosofia, seu lugar de poder na cidade. Utiliza-se a sociologia do poder de Max Weber para estudar a fabricação da liderança de Platão e a estabilização da associação comunitária, bem como para investigar as *afinidades eletivas* entre a ampliação do papel do filósofo na pedagogia ateniense e as apropriações políticas de sua produção, ao tempo da hegemonia macedônica e da queda da democracia.

Palavras-chave: política- cidadania; História – filosofia – Grécia clássica; Platão, Aristóteles, Xenofonte

RÉSUMÉ

Cette étude a pour but d'enquêter sur la construction de la position sociale du philosophe dans la *polis* athénienne de la période classique tardive. L'analyse a comme point de départ le rapport entre la différenciation structurale de la fonction de l'intellectuel et l'élargissement du champ discursif de la dissidence politique, dans le contexte de la retraite des institutions régulatrices de la démocratie et de l'ampliation du rôle politique exercé par les élites. Dans ce cadre, on cherche à interpréter l'émergence des écoles de philosophie (l'Académie et le Lycée) comme étant des espaces de sociabilité et de pratique d'association entre les disciples et les philosophes. Dans ce sens, on propose la lecture des textes de Platon et d'Aristote au double niveau de la performance tournée vers la justificative interne de l'activité philosophique et de la contribution programmatique pour la restriction de la souveraineté du *demos* athénien. Notre hypothèse centrale consiste à dire que la fin du IV^{ème} siècle a vu la consolidation de la position sociale du philosophe. On a essayé de la prouver en exploitant la philosophie comme un plan discursif stratégique pour la subversion de la normativité démocratique, formalisé dans la stabilité de son langage et dans la malléabilité de ses catégories. La méthode fait appel à la comparaison avec les œuvres de Xénophon, disciple de Socrate, exilé d'Athènes avant la fondation de l'Académie, afin de comprendre la formalisation du discours centré sur les écoles de philosophie, c'est à dire, son lieu de pouvoir dans la cité. On utilise la sociologie du pouvoir de Max Weber afin d'étudier la fabrication de la prééminence de Platon et la stabilisation de l'association communautaire, ainsi que pour approcher les affinités électives entre l'ampliation du rôle du philosophe dans la pédagogie athénienne et les appropriations politiques de sa production, au moment de l'hégémonie macédonienne et de la chute de la démocratie.

Mots clefs : politique – citoyenneté – histoire – philosophie – Grèce classique – Platon – Aristote – Xénophon

SUMÁRIO

1. Introdução.....	12
2. O filósofo e a polis: em busca de um referencial teórico	17
2.1 Apresentação.	17
2.2 Um pressuposto: a sociologia da religião de Max Weber.. ..	17
2.3 Limites da aplicação do modelo weberiano ao caso grego	25
2.4 A política na Atenas clássica: algumas perspectivas.....	30
2.5 O filósofo e a <i>polis</i> em movimento: afinidades eletivas.....	40
2.6 Considerações finais	47
3. Poética das diferenças: a filosofia como missão e gênero de vida	49
3.1 Apresentação	49
3.2 A representação de Sócrates em Platão e Xenofonte	50
3.2.1 O problema	50
3.2.2 A atuação cívica	53
3.2.3 A produção do carisma	63
3.2.4 O ethos e o pathos do filósofo	76
3.2.5 A figuração do outro na filosofia.....	84
3.3 Platão e a invenção da arte imitativa	90
3.4 Considerações finais	105
4. Poética do político: a produção social da filosofia	109
4.1 Apresentação	109
4.2 Guerra, escravidão e hierarquia na polis de Aristóteles e Xenofonte.....	110
4.2.1 O problema	110
4.2.2 A oikonomia, objeto da filosofia.	117
4.2.3 A figuração do não-cidadão e do outro étnico.....	126
4.2.3.1 Xenofonte: a dependência pessoal como hierarquia do mundo social	127
4.2.3.2 Aristóteles: a polis como sistema de posições	133
4.2.3.3 A guerra como princípio associativo: o cativo justo	138
4.2.3.4 Bárbaros reinventados	140
4.2.4 O filósofo, intérprete da história: a “miragem espartana” em questão	148
4.2.5 O governo da lei	157
4.3 Entre Pella e Atenas, um projeto político inovador.....	164
5. Conclusão	173
Fontes Primárias	178
Material de referência.....	180
Bibliografia citada	180

1. INTRODUÇÃO

Every man is born either a platonist or an aristotelian.

[S. T. Coleridge, *Aids to reflection*]

Durante séculos, e ainda hoje, somos inclinados a ver em figuras como Sócrates, Platão e Aristóteles muito mais do que homens, como tais premidos por dúvidas, interesses e contradições, segundo os horizontes de sua sociedade. Mesmo quando a análise consegue libertar-se da aura que reveste as origens da filosofia, e, por tabela, das ciências, a leitura do não-especialista se compraz na confirmação de antigas certezas.

Quando o que está em jogo é o culto do gênio, na dimensão conhecida pela sociedade burguesa, os filósofos gregos emergem como livres pensadores, que se aplicam contra o credo obscurantista da religião e seus ritos; a força criativa do indivíduo desafia as amarras sociais e a cegueira da multidão. Quando, ao contrário, o acento é posto na exaltação dos valores universalistas da democracia moderna, os mesmos filósofos tornam-se inimigos das instituições, uma vez que a verdade unívoca que defendem é autoritária e incompatível com a pluralidade política. Estes dois modelos de interpretação constituem os pólos da apropriação da filosofia grega, em suas múltiplas roupagens ao longo da história.

O exemplo de Sócrates é emblemático. Processado e condenado pelo tribunal de sua própria sociedade, o ateniense foi (e será) julgado inúmeras vezes, ora como réu, ora como vítima. A seu favor, testemunharam visões tão contraditórias como a de um Sócrates adorador do Deus único e verdadeiro, que anunciava a morte do Cristo (como em Santo Agostinho), e a de um Sócrates “das luzes”, que, paradoxalmente, teria precedido Galileu como vítima da ignorância das massas, ao sucumbir pela causa da ciência (nas obras de Voltaire, Diderot, Rousseau, entre tantos)¹. No mundo contemporâneo, marcado por experiências totalitárias e por militâncias pró e

¹ Cf. MOSSÉ, Claude. *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 153-154.

anti-comunistas, a contradição se deslocaria, oscilando entre a vitimização da capacidade criativa do indivíduo, mutilada por uma sociedade essencialmente repressora (influência da psicanálise), e a condenação à atitude de vanguarda intelectual e política, contrária ao governo popular (sobretudo entre autores de tradição liberal).

As representações sociais dos mais diferentes temas da Antiguidade são evidentemente legítimas, e se inserem no âmbito da memória, terreno particularmente movediço para a ação do historiador social. Considerada um dos momentos mais elevados das fundações culturais do Ocidente, a origem da filosofia grega conforma a busca de nossa própria identidade. Podemos nos perguntar se não residiria justamente aí a razão do fascínio sempre renovado, tanto entre leigos quanto entre intelectuais e pesquisadores de toda sorte. É o que parece sugerir o famoso comentário de Coleridge, grande poeta inglês do início do século XIX, que levou ao extremo este fascínio, transformando dois homens em verdadeiros modos de estar no mundo.

O problema, nesse caso, é que, mesmo entre os estudos clássicos, dualidades e bifurcações como as citadas acima foram bastante frequentes. Até há algumas décadas, no interesse acadêmico pela filosofia grega pesava a convicção de que seu surgimento e afirmação representaram a “descoberta do indivíduo”, a partir da qual a parcela ocidental da humanidade caminharia progressivamente em direção à emancipação técnica da natureza e à compreensão cognitiva dos comportamentos. O apego excessivo a esta questão, formulada somente na sociedade moderna, não raro concorreu para esvaziar a especificidade de certos processos e interações sociais, como a inserção dos filósofos na *polis* clássica, ou as apropriações políticas de seu discurso entre seus contemporâneos.

Os estudiosos de tradição formalista, especialmente filósofos e classicistas, herdeiros da exegese escolástica e de uma rígida crítica filológica e doxográfica, fizeram da interpretação do pensamento de Platão e Aristóteles seu monopólio quase exclusivo. Ao abordarem os diálogos de um e os tratados de outro como sistemas bastante fechados e coerentes, deixaram de lado muitas das tensões, opções e obliterações de seu processo criativo. Nesta chave de leitura, a caracterização de Platão como continuador da mensagem socrática é um dado praticamente evidente, perdendo-se de vista os prováveis conflitos entre Platão e outros discípulos socráticos, como Antístenes, Euclides, Aristipo e Xenofonte, que reivindicavam a legitimidade de suas representações sobre o legado do mestre. De modo semelhante, a ruptura de Aristóteles com a Academia, seu retiro no reino de Hérnias, tirano de Assos, e sua penetração na corte de Filipe e

Alexandre são valorizadas como opções de ordem unicamente intelectual, desprezando-se as motivações políticas. Conseqüentemente, os temas presentes nas obras destes grandes filósofos, como a teoria mimética em Platão e a escravidão em Aristóteles, esgotam-se na análise da epistemologia e da ética, eclipsando-se seus desdobramentos para a prática política.

Sempre cautelosos em relação às representações excessivamente escolarizadas da história da filosofia, os historiadores, por sua vez, pouco se ocuparam das relações entre os filósofos enquanto tais e a cultura democrática. Interessando-se mais pelas obras políticas (*República*, *Leis*, *Política*, *Ética a Nicômaco*), a historiografia tendeu a isolá-las de seu conjunto significativo, no sentido de que foram escritas em um espaço específico – as escolas de filosofia –, e idealizadas para promover determinadas interações em uma comunidade em formação, na Academia e no Liceu. Alguns trabalhos buscaram situar Platão e Aristóteles em uma comunidade crítica de autores que se posicionaram no debate político entre partidários da democracia e da oligarquia. Entretanto, nenhum esforço parece ter sido feito para avaliar a influência que a auto-percepção dos filósofos sobre a exclusividade de sua atividade possa ter exercido sobre a estruturação de seu discurso e o conteúdo de sua mensagem. A nosso ver, portanto, a historiografia ainda carece de estudos que efetivamente superem a fragilidade de uma abordagem simplista da relação entre a forma do discurso, como unidade de significação, e o contexto histórico.

O presente trabalho pretende oferecer uma tímida contribuição nessa direção. Propõe-se a investigar as práticas associativas dos filósofos socrático-platônicos para mais bem apreender a formalização da crítica à democracia, forjada na estabilidade da linguagem e na maleabilidade das categorias da filosofia. Neste movimento, que perpassa todo o século IV, tencionamos analisar, ainda, a mudança verificada na inserção social dos filósofos e suas associações, que entendemos ser condicionada por suas contribuições para a prática política. Segundo nossa hipótese, de educadores indiferenciados em relação ao *background* de sofistas e retóricos, os filósofos chegarão ao fim daquele século reconhecidos pela especificidade de sua atividade.

No quadro social em que Sócrates ministrou seus ensinamentos, o filósofo não era muito mais do que um profundo conhecedor de assuntos diversos, que aparentava ser alguém diferente. Um motivo a mais para que a análise comprometida com a associação comunitária na filosofia considere a classificação que os autores faziam de sua própria prática, ainda um tanto difusa àquele tempo. Nestes termos, constataremos que Xenofonte, um dos mais destacados discípulos socráticos, se reconhecia como filósofo, no sentido impreciso assumido pela sociedade ateniense

anterior às escolas de filosofia. Uma qualidade essencial que muito teria a ver com a estruturação de seu discurso, e que foi negligenciada não apenas pela abordagem mais formalista de filósofos e classicistas, quanto à sua “estatura menor”, mas até mesmo pela historiografia, que no mais das vezes preferiu valorizá-lo como historiador (por sua obra *Helênicas*) ou pelo seu “senso prático” apurado (em *Econômico*). Por tal razão, não podemos nos furtar a percebê-lo como um filósofo de disposições socráticas, o único tão bem conhecido e documentado, e a confrontar os temas presentes em seu pensamento com os de Platão e Aristóteles, estes concebidos nos espaços funcionalmente especializados da Academia e do Liceu. Esta opção permite explicitar a vinculação destes agentes ao processo que solidifica o corte e formaliza o lugar de poder do filósofo na cidade.

No primeiro capítulo, de cunho teórico, intitulado *O filósofo e a polis: em busca de um referencial teórico*, recorreremos à sociologia da religião de Max Weber para pensar a construção do filósofo como posição social. Em seguida, discutiremos a questão da regulação institucional dos conflitos que opunham elites e *demos*, em Atenas, para compor o cenário da diferenciação estrutural da função intelectual e avaliar as oportunidades e os condicionamentos políticos que recaíam sobre os filósofos e suas associações.

No segundo capítulo, cujo título é *Poética das diferenças: a filosofia como missão e gênero de vida*, voltamos nossa atenção para a intimidade das práticas associativas dos filósofos, a partir da Academia. A comparação documental entre as representações socráticas de Platão e Xenofonte destacará a performance atuante do primeiro na justificação interna da atividade e na produção de sua liderança, de acordo com os elementos privilegiados na análise. Ver-se-á, ainda, a abordagem platônica sobre o fenômeno figurativo, em sua relação com a cultura visual da democracia ateniense.

Por fim, o último capítulo, *Poética do político: a produção social da filosofia*, se ocupará da formalização filosófica da crítica à democracia, a partir das ações e obras de Aristóteles, inserindo-as no contexto das agudas transformações institucionais vivenciadas pelo mundo grego, ao longo do século IV. Nas relações entre guerra e escravidão, veremos como o estagirita se situa em uma comunidade de autores de diferentes matizes, inovando em questões como a abordagem da *oikonomía*, a figuração do bárbaro e o modelo da constituição espartana, recombina-as em sua concepção sistêmica da política. O estudo de sua trajetória e de seu comando no Liceu será

especialmente valioso para revelar as relações entre a ampliação da posição social dos filósofos e sua contribuição efetiva para a prática política.

2. O FILÓSOFO E A *POLIS*: EM BUSCA DE UM REFERENCIAL TEÓRICO

Esse 'eu' do conhecimento, o *homo philosophicus* da epistemologia clássica, era, examinado de perto, um adulto que nunca fora criança.

[Norbert Elias, *A sociedade dos indivíduos*]

2.1) Apresentação

Este capítulo busca dialogar com modelos teóricos que nos permitam pensar a constituição da filosofia como saber e a inserção do filósofo na *polis* clássica. Nesta direção, nos parece valioso o repertório conceitual de Max Weber, em especial a noção de tipo ideal, sua sociologia da religião e seu método compreensivo da ação social. Não nos furtamos às insuficiências do *approach* weberiano para a análise das religiões pré-modernas e da democracia direta de tipo ateniense, dedicando uma seção para comentá-las. Tais limitações de modo algum invalidam nossa aplicação das categorias conceituais de Weber para pensar a construção do filósofo como posição social. Mesmo assim, procuramos formalizar nossas considerações mediante o recurso complementar a estudos sobre a questão da diferenciação social, particularmente em sociedades não-modernas, como a grega.

Ao mesmo tempo, pretendemos discutir aqui a natureza da atividade política em Atenas, em especial os aspectos que dizem respeito à regulação do conflito e à polarização entre elites e *demos*. Assim fazendo, poderemos bem apreender os determinantes políticos que recaem sobre os filósofos e suas associações, situando-os no horizonte da crítica à democracia e da diferenciação estrutural dos papéis sociais, na Atenas do período clássico tardio.

2.2) Um pressuposto: a sociologia da religião de Max Weber

A opção por iniciar este capítulo pela análise detida dos conceitos de Weber cedo se justifica. Sua sociologia da religião nos inspirou a pensar a constituição do filósofo como posição social na *polis* clássica. Por isso, ela pode ser aceita como a principal referência teórica deste estudo. Nosso intento é o de abordar a trajetória da filosofia, da relativa indefinição que cercava o termo *philosophos*, em fins do século V, à atividade socialmente situada, construída na Academia de Platão e transformada no Liceu de Aristóteles. Pretende-se analisar tal trajetória à luz da diferenciação da categoria social do filósofo. Abordá-la sob o prisma do sistema de posições e da luta pela conquista, conservação e ampliação de posição e de prestígio, nos quadros da dominação legítima weberiana. Passemos, então, ao seu exame.

Toda a sociologia da religião de Weber é marcada pelos tipos ideais de dominação², situações de interação e conflito envolvendo as categorias mago, sacerdote e profeta.

Para Weber, o surgimento da figura do sacerdote e de seu saber religioso correspondente representam um golpe letal na autoridade do mago, cujo reconhecimento social depende da crença em sua qualificação carismática pessoal no sentido mágico, em oposição ao leigo. A dominação do tipo mago é, portanto, personalizada, instável, pois o investimento que os indivíduos fazem na figura carismática deve ser sempre renovado, sendo o reconhecimento social dependente de constante persuasão da capacidade transformadora do indivíduo carismaticamente investido. Conseqüentemente, o advento de uma liderança alternativa é séria ameaça a este poder.

No caso do mago, o reconhecimento reside em sua capacidade para manipular elementos da natureza e produzir efeitos concretos. Não sendo dotado da palavra que revela ou interpreta, seus atos são criadores de uma realidade mágica socialmente partilhada. Sua pessoa assume, por esta via, toda a responsabilidade pela condução da coletividade ao êxtase religioso. O fracasso na tentativa de fazê-lo significa a desqualificação do mago e, a longo prazo, a privação do tipo mago de suas virtudes mágicas.

Contribuindo para esta desqualificação de sua autoridade pessoal, a figura do sacerdote tende a suplantá-la. Decisivo nesse processo é o avanço notável observado no pensamento simbólico, desencadeado a partir do desenvolvimento da idéia de alma. O culto religioso não

² São três os fundamentos da dominação legítima em Weber: a dominação tradicional, cuja fonte é a autoridade pessoal em virtude do *status* herdado, “dos costumes santificados pela validade imemorial e do hábito, enraizado nos homens, de respeitá-los”; a dominação carismática, em que “a autoridade se funda nos dons pessoais e extraordinários de um indivíduo”, em seus poderes mágicos, revelações e heroísmo; a dominação formal-legal, cuja legitimidade reside “na crença da validade de um estatuto legal e de uma competência positiva”, codificando saberes,

rende mais tributos em presença do corpo do morto, mas à sua alma. A eliminação do cadáver, por enterro ou desterro, implica a complexa representação de um mundo extra-terrestre inteiramente novo, povoado por almas, demônios e deuses. Opera-se uma transformação: no lugar do mago, responsável pela criação do efeito mágico e pelo êxtase religioso, o sacerdote torna-se um administrador do culto, um intermediário na comunicação com o sagrado, função que exerce com exclusividade e imenso prestígio. A nova sofisticação simbólica da ação ritual produz efeitos através de atos significativos, atua sobre os símbolos. São os símbolos que influenciam o outro mundo. No dizer de Weber,

se o morto só é acessível por meio de ações simbólicas e o deus manifesta-se apenas em símbolos, então podem estes ser contentados com símbolos, em vez de com realidades. O pão simbólico, as representações das mulheres e dos criados em forma de bonecos surgem em lugar do sacrifício real: o papel-moeda mais antigo servia para pagamentos não aos vivos, mas sim aos mortos. (...) e por meio de atos significativos procura-se obter efeitos reais. Já toda ação com efeito mágico provado, é repetida rigorosamente na mesma forma. Isso estende-se agora a toda a área dos significados simbólicos. O menor desvio do provado pode torná-los ineficientes³.

Em outras palavras, o sacerdote se apresenta como porta-voz de uma mensagem que é externa a ele, enquanto intermediário capaz de verbalizar o extraordinário. O verbo permite ao sacerdote expropriar o mago de sua capacidade de explicação. Permite ainda desqualificar os atos de magia, como a prática do totemismo, a adoração de animais e de espíritos da natureza. O sacerdote exerce sua autoridade por meio da interpretação da mensagem divina, o que exige fixação de regras canônicas de interpretação e, às vezes, de dogmas, concebidos e veiculados como expressão da vontade divina.

Aqui, chegamos ao propósito desta sucinta apresentação das distinções ideal-típicas de Weber: a constituição de formas de dominação, com base em princípios associativos diversos. O tipo sacerdotal se distingue da qualificação carismática do mago, ao construir sua posição na institucionalização do seu saber e das suas funções. Sua empresa é organizada pela fixação da doutrina e pelo exercício regular do culto, que se opõem ao serviço individual dos magos e ao

competências, práticas e racionalizando as ações, tornadas previsíveis e planejadas. WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 57.

³ WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 282.

saber proveniente do carisma. Os sacerdotes se apresentam à comunidade como funcionários a seu serviço, empregados da associação comunitária. A fixação por escrito das normas procedimentais dos rituais e dos sacrifícios – com a devida observação estrita da ordem dos atos e acontecimentos que tomam lugar no culto -, bem como dos cânones da doutrina, faz do sacerdote não mais um subordinado às verificações mágicas resultantes da evocação das potências da natureza, porém, antes, aquele que obriga o Deus por meio do sacrifício. Institucionalizando sua ação e seu saber, ele pode transferir a responsabilidade do fracasso para o próprio deus. Ou mesmo para a comunidade de adoradores leigos, responsáveis pela falta de êxito, em virtude de sacrifícios insuficientes, não cumprimento de exigências rituais ou adoração a um outro deus. A fixação canônica e escrita sugere a evocação de uma tradição em que a autoridade dos sacerdotes, como administradores do culto e funcionários empregados da associação, se apresenta por força de uma dignidade santificada pela tradição. O domínio sacerdotal repousa, então, no conteúdo das ordens mistificadas pela tradição⁴. O que quer dizer que a simples violação destes imperativos representa a desqualificação da pessoa do sacerdote, mas não do tipo sacerdotal, consagrado pela dominação tradicional. É o cargo que o legitima e não os dons pessoais.

Mais uma vez, valorizando a dimensão processual e a tensão entre a conservação da posição e o acesso à mesma, nos sistema de posições, Weber interpõe uma nova categoria, capaz de ameaçar o domínio sacerdotal: o profeta. Este é portador e veiculador de uma nova revelação, sempre contestadora da ortodoxia sacerdotal, tal como fixada nos livros sagrados. O profeta surge especialmente em períodos de grandes transformações políticas e econômicas que abalam o quadro de referências ideológicas, solidamente arraigadas na tradição sacerdotal. Assim, a ação dos profetas é, sobretudo, contestadora do excessivo formalismo e das práticas rituais, que são a fonte do domínio sacerdotal. Em seu lugar, enfatizam os mandamentos éticos e a espiritualidade, que seriam suficientes para a redenção religiosa. Dessa forma, sua atuação põe em sério risco a dominação sacerdotal, ao propor o esvaziamento da tradição e o estabelecimento de uma nova ética. Como consequência, o estabelecimento de uma nova religiosidade. De acordo com Weber,

nisto expressa-se com exatidão a consciência do antagonismo entre a sistemática profética e a sacerdotal. Um profeta é um sistematizador no sentido da relação do homem com o mundo, a partir de posições últimas de valor homogêneas. O

⁴ Idem. “Os três tipos puros de dominação legítima”. In COHN, Gabriel (org.). *Max Weber*. São Paulo: Editora Ática, 2001, p. 131.

sacerdote, por sua vez, sistematiza o conteúdo da profecia ou das tradições sagradas no sentido da estruturação racional-casuística e da adaptação aos costumes mentais e de vida de sua própria camada e dos leigos por ele dominados⁵.

O trecho em destaque revela que a heterodoxia levantada pelo movimento profético tende a ser domesticada pela tradição sacerdotal. Se de um lado o profeta é agente da transformação, violando determinadas regras, questionando a legitimidade da forma de dominação tradicional, de outro sua liderança depende da conjuntura de crise e seu reconhecimento social da expectativa em torno da transformação, como todo agente carismático. Com efeito, certos elementos proféticos da nova revelação podem ser, por determinação sacerdotal, incorporados à tradição sagrada, reescrevendo-se os cânones. Dessa forma, a tradição ulterior considerará o carisma profético como momento de exceção, donde a afirmação citada de Weber de que o sacerdote sistematiza o conteúdo da profecia, adaptando-o ao costume sancionado pela tradição.

O desaparecimento do profeta – gradual, devido à instabilidade de sua liderança pessoal, tão suscetível de ser ameaçada -, catalisado pela força assimiladora da dominação tradicional dos sacerdotes, só pode ser contornado pela formação de um movimento de leigos seguidores, em caráter permanente. É o que Weber chama de “congregação”. Inicialmente, os acólitos são, eles próprios, também investidos de qualificações carismáticas. No entanto, com o estabelecimento da congregação, constitui-se um círculo de adeptos que torna as relações associativas ocasionais cada vez mais estabilizadas e intitucionalizadas, produto da cotidianização das relações entre profeta e súditos. Desse modo, garante-se tanto a autenticidade e a administração da revelação profética como a existência econômica do grupo que a gerencia. Ao lado disso, gradativamente regulamentam-se direitos e deveres fixos aos membros da congregação. Desta união pode nascer uma doutrina, ou ao menos uma sistematização das idéias fundadoras, junto à invenção de símbolos que diferenciam a comunidade da ortodoxia concorrente, o que valoriza relações identitárias e de pertinência ao grupo e evita o arrefecimento do entusiasmo dos adeptos.

Feito este quadro mais geral da construção e tensão entre posições na tipologia da dominação religiosa, devemos tecer algumas considerações. Em primeiro lugar, ao interpretar e aplicar o quadro teórico weberiano na análise do desenvolvimento do estatuto do filósofo, bem como do engajamento de sua atividade na educação, na produção cultural e na vida política da

⁵ Idem. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 315.

polis clássica, tencionamos situar o filósofo no trânsito entre o mago, o sacerdote e o profeta, os grandes tipos da sociologia weberiana. No estudo da diferenciação social de sua atividade, revela-se a combinação destes elementos tipológicos⁶, na experiência histórica grega, em geral, e na vivência destes atores, em particular. Vejamos.

Nos escritos platônicos, Sócrates emerge como um missionário da filosofia, um reformador ético por excelência, portador de uma mensagem universal. O carisma que encarna o Sócrates dos diálogos pode ser bem apreendido na sua inspiração divina, no papel desempenhado por seu *daimonion* pessoal, espécie de voz transcendente que fala à sua consciência, conferindo-lhe vocação profética. É preciso, portanto, investigar a produção e os significados desta imagem de Sócrates para a conformação da associação comunitária, assunto de que nos ocuparemos no capítulo seguinte.

Platão, por sua vez, aproxima-se do tipo sacerdotal, na qualidade de sistematizador da ética e de codificador de saberes e práticas. Sua obra é a primeira a tipificar o filósofo e a filosofia⁷, definindo-as a partir de uma atitude de renúncia ao prazer e de certa indiferença em relação aos ofícios mais institucionalizados da democracia ateniense, especialmente os dos artesãos e trabalhadores livres. Ao justificar a regulação das práticas corporais e fundar a compensação afetiva da congregação na crença da superioridade do filósofo, a obra platônica racionaliza uma visão de mundo, prescrita entre o círculo de adeptos do saber aberto, aprendido e ensinado da filosofia. No que tange à dignificação do filósofo, passamos do sábio inspirado ou excepcional para uma atividade com regras de inclusão e exclusão. Além disso, é interessante

⁶ Uma boa compreensão do método ideal-típico pode ser verificada na síntese que dele faz Julien Freund, um dos expoentes do pensamento weberiano: “ele consiste em uma representação ideal e conseqüente de uma totalidade histórica singular, obtida por meio de racionalização utópica e de acentuação unilateral dos traços característicos e originais, para dar uma significação coerente e rigorosa ao que parece como confuso e caótico em nossa experiência puramente existencial”. FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975, p. 50. Dessa forma, o tipo-ideal deve ser adequado à pesquisa, forjado em seu bojo: “não passam de instrumentos, de meios heurísticos destinados a dar uma univocidade significativa ao objeto da pesquisa [...]. Seu valor se deixa, pois, determinar unicamente por sua existência e sua fecundidade na pesquisa [...]. Daí a necessidade de elaborar tipos ideais sempre novos”. Idem, *Ibidem*, p. 52. Acrescentaríamos que, ao exagerar as similitudes para melhor perceber as diferenças entre as relações sociais, a adequação do tipo-ideal aos contextos históricos distintos se revela em determinadas manifestações e representações dos sujeitos, no uso combinado dos elementos tipológicos.

⁷ Se excetuarmos a seita de Pitágoras, uma comunidade soteriológica voltada à purificação e fechada à ordem poliáde, podemos afirmar que, até a fundação da Academia, não existiam escolas filosóficas com uma tradição contínua. Segundo Sally Humphreys, “no século V, filósofos, a exemplo de outros intelectuais, viajavam de cidade em cidade, expondo suas visões nas casas de cidadãos ilustres ou no ginásio público. Eles eram os viajantes *gurus* da Grécia antiga, cada um com sua própria teoria para defender e reputação a construir. O tipo do filósofo ainda não estava fixado, as expectativas do público eram sobretudo plásticas; a única necessidade, como observou certa vez Louis Gernet, era a de que o filósofo não parecesse ser qualquer um – e, poderíamos acrescentar, não pensasse como qualquer um”. HUMPHREYS, Sally C. *Anthropology and the greeks*. London: Routledge; Kegan Paul, 1978, p. 225.

notar como o apelo à tradição, fortemente presente na dominação do tipo sacerdotal, reveste a produção da liderança de Platão na associação comunitária. Em seus diálogos, são constantes as referências que o filiam a uma linhagem aristocrática de notáveis governantes e reformadores políticos⁸.

As ações de Aristóteles, a despeito de suas relevantes diferenças em relação ao mestre, também incorrerão na estabilização da atividade. É o caso de sua classificação de saberes e da separação entre os domínios de pesquisa no Liceu (história natural, física, zoologia, lógica, retórica, entre outros), todos conformados à primazia da metafísica (ou filosofia primeira), a ciência do ser enquanto ser. Outro exemplo nos vem de sua história da filosofia, a primeira entre todas. O estagirita chega a estabelecer filiações entre os ditos filósofos e suas matrizes de pensamento. É o primeiro a apontar a síntese platônica entre o “eterno devir” de Heráclito e a unidade do ser parmenídico⁹. Ao situar no tempo as referências que considerava fundadoras da filosofia, de Tales a Platão, evoluindo-as e julgando-as à luz de sua teoria das quatro causas (material, acidental, eficiente e final), Aristóteles localizava-se no topo de uma tradição de nomes e feitos, reunida e inventada a partir de um critério estritamente filosófico, interno à atividade.

Vemos aí o esforço de construção de uma tradição, superando a liderança inteiramente baseada no carisma. A este respeito, cabe uma palavra sobre o uso combinado dos elementos do carisma e da tradição, especialmente visível na atuação de Platão como chefe de escola. O próprio Weber já havia percebido sua combinação, necessária ao exercício da dominação. Como a qualidade extraordinária do líder é intransferível, apresenta-se o problema da sucessão e da rotina como ameaça à preservação e ampliação da associação comunitária. A sobrevivência do grupo depende, então, da rotinização do carisma pelo domínio da tradição. Como diz Reinhard Bendix,

Nesse processo surge uma afinidade especial entre carisma e tradição. (...) ambos os tipos de dominação dependem de uma crença em pessoas concretas, cuja autoridade é considerada sagrada e a quem os seguidores ou súditos se sentem ligados pela reverência e pelo dever. Conforme a tradição ganha terreno, o apelo ao carisma não é mais utilizado para contrariar a rotina diária com uma mensagem e um poder extraordinários, mas como uma legitimação de ‘direitos adquiridos’ na posse de riqueza ou de posição social¹⁰.

⁸ Cf. “A produção do carisma”, *infra*.

⁹ Cf. nota 137, *infra*.

¹⁰ BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 241.

Assim, a produção da autoridade se despersonaliza no processo de rotinização do carisma pela força da tradição, condição indispensável ao movimento de separação e formalização de qualquer atividade. Temos, então, um processo de superação da precariedade do carisma de um Sócrates, sujeito à constante renovação, pela relativa estabilidade da justificação produzida nas práticas associativas das escolas filosóficas¹¹.

Investigar este movimento implica mergulhar na sociologia compreensiva de Weber. O método consiste em “compreender pela interpretação a ação social”¹², captar o sentido de uma ação social, isto é, da conduta significativamente orientada em relação a outros, a partir dos indivíduos. Dessa forma, para a interpretação compreensiva, “as formações sociais não são outra coisa senão desenvolvimentos e entrelaçamentos de ações específicas de pessoas individuais, já que só essas podem ser sujeitos de uma ação orientada por seu sentido”¹³. É preciso, portanto, remontar à objetividade do real que os atores experimentam¹⁴.

Sendo assim, análise deve operar em duplo âmbito: o da justificação interna à atividade e o de sua produção por meios externos. A performance em espaços institucionais, o desenvolvimento de práticas associativas e de uma identidade de grupo, a formulação de uma perspectiva e uma linguagem originais no debate sobre a dissidência política; estes são os níveis que devem ser avaliados no estudo da construção dos filósofos como posição social, no século IV.

¹¹ Na análise deste processo seria de grande valia abordar o filósofo como herdeiro da *alétheia* do poeta-adivinho, bastante próximo do tipo mago. A incursão na sociologia da religião de Max Weber permite estabelecer um parentesco entre a palavra eficaz do poeta-adivinho, criadora de uma realidade mágica socialmente partilhada, e o discurso de verdade enunciado pelo filósofo, capaz de afirmar o ser e o não-ser, atuando como potência sobre a realidade, no lugar da potência orientada sobre o *outro*, encontrada na poesia, na sofística e na retórica. A análise deveria operar com a transformação da posição social, situando-se entre o quadro administrativo da aristocracia guerreira e o do da democracia, em Atenas.

¹² WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 3.

¹³ Idem, *Ibidem*, p. 9.

¹⁴ De acordo com Gabriel Cohn, outro notável especialista em Weber, “o *sentido* é responsável pela *unidade dos processos de ação* e é através dessa que os torna *compreensíveis*. Ou seja: é somente através do sentido que podemos apreender os nexos entre os diversos elos significativos de um processo particular de ação e reconstruir esse processo como uma unidade que não se desfaz numa poeira de atos isolados. Realizar isso é precisamente *compreender* o sentido da ação” COHN, Gabriel. “Introdução”. In _____ (org.). *Max Weber*. São Paulo: Editora Atica, 2001, pp. 27-28. Tal é a razão pela qual a sociologia weberiana é “individualista” quanto ao método. O método compreensivo da ação social explica o acento posto por Weber no significado criado e atribuído pelos indivíduos. Afinal, “o agente individual [...] é a única entidade em que os sentidos específicos das diferentes esferas de ação estão simultaneamente presentes e podem entrar em contato”. Idem, *Ibidem*, p. 29.

Tendo delimitado as bases de nossa filiação ao pressuposto weberiano, é conveniente avaliar suas insuficiências para a análise da política e da religião atenienses, nos séculos V e IV, segundo a historiografia mais recente. Assim fazendo, podemos corrigir algumas limitações do modelo, sustentando-nos em outras referências teóricas.

2.3) Limites da aplicação do modelo weberiano ao caso grego

São duas as direções das críticas que aqui faremos ao pensamento de Weber. A primeira destina-se a certos aspectos de sua sociologia da religião, de fundamental relevância, já que operamos com suas categorias. A segunda provém de sua abordagem do fenômeno político na Atenas democrática.

Em ambas as vertentes, evidencia-se uma visão da história que, embora avançada para a aurora do século XX, revela-se um tanto reducionista. Na opinião de Weber, a “história alterna entre o carisma do grande homem e a ‘rotinização’ da burocracia”¹⁵. Assim, o carisma indicaria a importância da ação individual, identificando-se aos momentos de crise e ruptura, enquanto na “rotinização da burocracia” se localizaria a estabilidade e a reprodução das estruturas sociais.

O problema desta concepção é que ela resvala fundo no princípio dualista de Nietzsche¹⁶, transformado em filosofia da história. Ao distinguir radicalmente magia e religião, Weber se mostra herdeiro de um antiintelectualismo em matéria religiosa. Weber também via na democracia representativa do moderno Estado burguês a racionalização burocrática que tende a causar o declínio do carisma e da relevância da ação individual na história. Pela sua premissa, Weber parece incapaz de perceber que, na democracia direta, onde tal burocracia inexistiu, a

¹⁵ BENDIX, Reinhard, *Op. cit.*, p. 256.

¹⁶ Trata-se da distinção nietzscheana entre os princípios apolíneo e dionisíaco. O primeiro se realiza na afirmação de uma identidade estática e permanente, de idéias e valores associados à universalidade da condição humana. Manifesta-se, segundo Nietzsche, na harmonia e na atitude puramente contemplativa que exigem as artes plásticas e a literatura épica, em sua sublimação da experiência estética. O apolíneo igualmente se expressa na ascese do filósofo socrático, quando este identifica saber, beleza e virtude - o “bom, belo e justo”, de Platão. Já o princípio dionisíaco, ao contrário, afirma a vontade como representação do mundo; o delírio do sonho, a beberagem narcótica, a desmedida, a violência anômica e a impulsividade total como princípio de individuação. Portanto, ao celebrar a evanescência do indivíduo no completo auto-esquecimento, o princípio dionisíaco situa a unidade constitutiva do sujeito no eterno vir-a-ser da realidade empírica. Ele se revela na aparência prazerosa da música ditirâmica e da poesia lírica, vértice oposto da imagística apolínea. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 30-45. Nietzsche vislumbrou na tragédia ática de Ésquilo e Sófocles a injunção dos dois princípios. O apolíneo residiria na aproximação do divino pela representação da generalidade da *moira* trágica dos homens, meros joguetes dos deuses, na figura do herói. Porém, Nietzsche não esconde que é na catarse dionisíaca que a tragédia ática se realiza, afirmando toda a vontade contra todo o niilismo.

competição pela liderança política, longe de provir de fonte carismática, poderia ser conduzida pelas expectativas do *demos*, pela defesa do melhor programa político. Programa este jamais formalizado, numa sociedade de relacionamentos face-a-face como a grega. A adesão a ele, porém, dependeu mais do pragmatismo em sua defesa do que de qualquer qualidade extraordinária do proponente demagogo.

Estamos, portanto, de acordo com Otávio Velho, quando este afirma que, em Weber, “o carisma seria o antagonista histórico da racionalização; em termos nietzscheanos, espécie de Dioniso desestruturante diante do Apolo organizador”¹⁷.

Na abordagem do fenômeno religioso, esta concepção se traduz na oposição taxativa entre magia e religião institucionalizada. As religiões reveladas, de tipo judaico-cristão, teriam um grau superior de estabilidade e de reprodução de suas instituições, diante de seu corpo de administradores de culto altamente especializados e hierarquizados, da fixação de dogmas e sua ratificação em concílios e, principalmente, dos livros sagrados que contêm a verdade revelada do deus único.

Desta visão weberiana influenciada pelo luteranismo alemão resultou, como afirmamos, um forte preconceito antiintelectualista em matéria religiosa. Ela se inscreve nos raciocínios da *Religionswissenschaft*, no final do século XIX, quando surgem, e na primeira metade do século XX¹⁸. Segundo Jean-Pierre Vernant, para esta tradição,

é na organização do culto, no calendário das festas sagradas, nas liturgias celebradas para cada deus em seu santuário, que reside a religião. Diante dessas práticas rituais, que formam o autêntico terreno fértil onde se enraízam os comportamentos religiosos, o mito aparece como excrescência literária, como pura fabulação, fantasia mais ou menos gratuita dos poetas¹⁹.

¹⁷ VELHO, Otávio. “Considerações (in) tempestivas sobre Nietzsche e Weber”. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 82, 1984, p. 123.

¹⁸ Segundo Ciro Cardoso, “os alemães chamam de *Religionswissenschaft* a disciplina que seria, como o nome indica, uma ‘ciência da religião’. Na verdade, trata-se de um conjunto de disciplinas: História das religiões, a trajetória no tempo dos sistemas religiosos; [...] Religião comparada [...], que se ocupa de descrever e classificar muitas religiões, observando as semelhanças e diferenças entre elas; Fenomenologia da religião, estudo ordenado dos *fenômenos* (aquilo que aparece) religiosos, [...] buscando uma tipologia genérica e descritiva das formas e práticas religiosas”. Neste movimento se encontraria a Sociologia da religião, para a qual a contribuição de Max Weber teria consistido na “introdução de um método mais comparativo para o entendimento das religiões, a partir do ângulo da ética e da ação decorrente de uma orientação não-mundana, na dependência de sua visão de Sociologia como um estudo centrado no significado e na ação”. CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. Bauru: Edusc, 2005, p. 211. Cf. “História das religiões”.

¹⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 20.

Também em Weber encontraremos esta precedência do culto e das práticas rituais sobre o mito. Ele ignora o didatismo próprio da narrativa mítica que, em comparação ao rito, se enraíza antes na iniciação do indivíduo, ainda nos primeiros anos de sua formação. Sob a magia, o núcleo da experiência religiosa estaria, ao contrário, na prédica emocional e nos êxtases de embriaguez, numa evidente aproximação ao princípio dionisíaco de Nietzsche. Já sob o politeísmo, como o da religião cívica na Atenas do século V, este núcleo se encontraria no temor reverencial diante do sagrado, elemento que inspira a manipulação cultural do deus. É este sentimento de terror sagrado que levará, em Weber, à legitimação da dominação do tipo sacerdote, capaz de obrigar o deus por meio do sacrifício, ao mesmo tempo em que é apenas um intérprete de uma mensagem exterior a ele, como expusemos acima.

Além de estritamente funcionalista, esta visão apaga as diferenças e oposições tão marcantes entre os deuses do panteão olímpico, suprimindo a distância entre os politeísmos, de tipo grego, e o monoteísmo cristão, que passa por modelo²⁰. Nega um grau elevado de institucionalização à religião cívica ateniense precisamente porque faz da exigência de fixação canônica, de dogmatismo e de pensamento teológico as bases de uma mobilização religiosa ampla e eficaz. Aqui, a racionalidade apolínea ressurge, com toda sua força, como critério para hierarquizar os níveis de institucionalização da religião.

Permitindo-nos discordar de Weber neste ponto capital, cremos que as relações com a comunidade política conferem à religião cívica ateniense do período clássico um alto grau de estabilidade e mobilização. Afinal, as prerrogativas do indivíduo só são reconhecidas em sua qualidade de cidadão, jamais fora dela. Sua participação no culto não se guia por razões pessoais, como a salvação da alma. Exerce nele o papel que seu estatuto social lhe atribui: magistrado, cidadão, membro de uma *fratria*, de uma tribo, de um *demo*, pai de família, entre tantos outros. Esta integração do religioso ao político, impregna a ambos os fenômenos. Toda a magistratura tem um caráter sagrado, mas todo sacerdócio tem algo de autoridade pública. O sacerdócio é uma magistratura semelhante às outras funções cívicas, integradas aos aspectos religiosos. As reuniões da assembleia do *demos*, assim como as do conselho, são precedidas por um sacrifício. É ela que organiza os assuntos religiosos, desde a fixação do calendário das festividades e das honras aos deuses até o regulamento sobre santuários e sacrifícios.

²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 23.

O modelo funcionalista, ao sublinhar o utilitarismo da manipulação cultural do deus, não apenas apaga as diferenças e as tensões entre as divindades do panteão. Ele também ignora “os epítetos culturais de um mesmo deus, que variam não somente de cidade para cidade, mas também no interior de uma mesma cidade”. Assim é que, embora as representações sobre Zeus estejam sempre associadas à noção de soberania, “o epíteto pode especificar o espaço em que essa soberania se exerce, os seus modos de manifestação, as práticas que abrange”²¹. Os deuses são sancionados pela cidade. Precisam tornar-se cidadãos para serem plenamente deuses²².

Ao contrário do corte radical weberiano entre sagrado e profano, a experiência religiosa grega situou-se, o mais das vezes, em uma miríade de formas entre o sagrado proibido e o plenamente utilizável. Os objetos, os fenômenos da natureza, os atos cotidianos da vida privada – refeições, partida para uma viagem, recepção a um hóspede –, as funções religiosas para as quais todo pai de família está qualificado sem preparação especial²³; em todos estes momentos profanos notamos importantes aproximações do domínio sagrado. Tal é a especificidade da institucionalização religiosa nas *póleis* gregas.

Não negamos, portanto, o caráter ritualista da religião cívica na Grécia. Não convém, contudo, valorizar em demasia a função do rito na orientação significativa dos comportamentos. Em sua aproximação do universo político, o que a religião cívica exigia dos cidadãos era que respeitassem escrupulosamente esses ritos, que acompanhavam todos os atos da vida do cidadão. Aqueles que pareciam negligenciá-los eram considerados perigosos, pondo em risco a própria existência da cidade-estado, razão pela qual podiam ser acusados de crime de impiedade. O enquadramento de filósofos como Anaxágoras, Sócrates e mesmo Aristóteles neste ilícito vem a comprovar não a censura à liberdade de pensamento, mas a desconfiança da *ekklesia* em relação àqueles que desafiavam a sacralidade dos ritos.

Em outra direção, no tocante à análise da política na Grécia clássica, voltaremos a encontrar insuficiências no *approach* weberiano. Aqui, o princípio apolíneo presente no

²¹ MOSSÉ, Claude; GOURBEILLON, Anne Schnapp. *Síntese de história grega*. Lisboa: Edições ASA, 1994, p. 387. Dentre as várias representações soberanas de Zeus, vejamos algumas delas: quanto às origens comunitárias, Zeus divide com Apolo o epíteto de *Patrós*, o antepassado; ao lado de Atena *Apatúria*, assegura como *Frátrios* a integração dos indivíduos nos diversos grupos que compõem a coletividade cívica; como patrono da cidade de Atenas, reunido a Atena *Poliás*, Zeus é *Poliéus*; em sua autoridade doméstica, Zeus *Hestía* tem o controle tanto sobre a lareira privada de cada casa, quanto sobre a lareira comum da cidade, no seio da aglomeração, na *Hestía Koiné*; ao Zeus celeste corresponde o Zeus *Chthónios*, escuro e subterrâneo, que, das profundezas da terra, faz emergir a riqueza e a vingança; Zeus *Agoraios* é aquele que representa e dignifica a soberania do *demos*, em Atenas, presidindo a todas as reuniões da assembléia. VERNANT, Jean-Pierre. *Op. cit.*, pp. 33-35.

²² DETIENNE, Marcel; SISSA, Giulia. *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris: Hachette Littérature, 1989, p. 172.

“racionalismo teologizante”, alicerce da estabilidade da dominação religiosa e abortado pelos “cultos emocionais”, se reveste da representação formal-legal da autoridade, da especialização funcional do político²⁴ e da racionalização do sistema jurídico-administrativo. Quando Weber afirma que a democracia ateniense, em seu âmago, escondia a dominação carismática sob a fachada da legitimação constitucional²⁵, vemos irromper de novo o princípio dionisíaco. Irracionalismo carismático e apatia das massas são termos solidários em seu pensamento político²⁶.

Para Weber, a racionalização das competências, o desenvolvimento e o governo da lei formal na Atenas clássica foram sacrificados pelo sobrepeso político do *demos*²⁷. Novamente os mesmos termos solidários. O verso apolíneo e o reverso dionisíaco tornam a aparecer. Neste raciocínio, as interpelações do *demos* nos tribunais populares e na resolução dos julgamentos garantiriam sua superioridade sobre o *nomos*, assim como a liderança carismática do demagogo.

Ora, a competição pela liderança da comunidade política na arena pública era conduzida pelas expectativas do *demos* quanto à natureza do programa político apresentado. A opção por

²³ VERNANT, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p. 59.

²⁴ Vale lembrar a famosa distinção weberiana entre o político que vive para a política, como na Grécia, e o político que vive da política, caso do político profissional das democracias liberais: “há duas maneiras de fazer política. Ou se vive ‘para’ a política ou se vive ‘da’ política [...]. Quem vive ‘para’ a política a transforma, no sentido mais profundo do termo, em ‘fim de sua vida’, seja porque encontra forma de gozo na simples posse do poder, seja porque o exercício dessa atividade lhe permite achar equilíbrio interno e exprimir valor pessoal, colocando-se a serviço de uma ‘causa’ que dá significação a sua vida [...]. Nossa distinção assenta-se, portanto, num aspecto extremamente importante da condição do homem político, ou seja, o aspecto econômico. Daquele que vê na política uma permanente fonte de rendas, diremos que ‘vive da política’, e diremos, no caso contrário, que ‘vive para a política’”. WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2002, pp. 64-65.

²⁵ Nas palavras de Weber, “a ‘democracia plebiscitária’ – o tipo mais importante da democracia de líderes –, em seu sentido genuíno, é uma espécie de dominação carismática oculta sob a *forma* de uma legitimidade derivada da vontade dos dominados e que só persiste em virtude desta. O líder (demagogo) domina, na verdade, devido à confiança de seu séquito político para com sua *pessoa* como tal. Ele domina, inicialmente, os partidários que conquistou e, em seguida, no caso de estes o levarem ao poder, toda a associação. São representativos [...] os demagogos helênicos” Idem. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 176.

²⁶ Segundo as críticas de Moses Finley ao tripé weberiano das formas de dominação legítima, Weber seria, na verdade, um dos antecessores da reacionária teoria elitista da democracia, “que sustenta que a apatia da massa e a não-participação não apenas caracterizam o atual comportamento político democrático, mas também, o que é mais importante, são absolutamente necessárias para o funcionamento perfeito da democracia”. FINLEY, Moses I. *História antiga: testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 127. Cf. “Max Weber e a cidade-estado grega”.

²⁷ Lemos no original de Weber: “Na democracia grega da época de Péricles e da posterior, os processos não eram decididos, como em Roma, pelos jurados individuais instruídos de modo vinculante pelo pretor ou segundo o direito formal, mas pela *heliéia*, que os decidia segundo a ‘justiça’ material ou, na verdade, segundo lágrimas, adulações, invectivas demagógicas e ditos jocosos [...]. A consequência foi a impossibilidade do desenvolvimento de um direito *formal* e de uma jurisprudência *formal* do tipo romano, pois a *heliéia* era um ‘tribunal do povo’”. WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 178.

esta ou aquela proposta se pautava pelos benefícios materiais que ela poderia render ao conjunto dos cidadãos. A “boa vida” necessária ao exercício da plenitude da cidadania, à participação nas seções da assembléia, nos jogos, nos concursos de teatro e poesia, nas festas religiosas demandava a coletivização do excedente produzido, a captação de recursos humanos, agrários e materiais, obtida seja pela tributação da parte abastada da comunidade cívica, seja mediante a supremacia naval de Atenas, que lhe facultava o entesouramento dos fundos de guerra dos aliados da confederação marítima. Tesouro que dispensava a expressivas parcelas da população urbana ocupação remunerada nas obras públicas e o soldo de guerra, um complemento de renda para muitos, nivelando a condição de cidadão. Nestes termos, a ratificação de um programa político encetado por um líder popular era uma escolha de natureza pragmática, que visava à realização daquela “vida boa”, finalidade declarada do Estado.

Moses Finley percebeu muito bem as relações institucionais na democracia ateniense. Respondendo, em brilhante ensaio, à interpretação weberiana da estrutura política daquela sociedade, o eminente historiador mostrou como a abertura deliberada da lei “refletia o desejo de prevenir a formalização excessiva do direito, uma resistência à estatização da justiça”²⁸. O direito deveria se assentar na participação ativa, e não delegada, do cidadão nos negócios públicos, em deferência ao sentido comunitário, à *koinonía* que define a *polis*. Finley atentou para o fato de que a maior parte das ações civis em Atenas era precedida por tentativas de arbitragem pública ou privada. É da natureza da arbitragem que ela não possa simplesmente cumprir a lei.

Neste sentido, a preservação do ideal de comunidade política passava pelo sistema de conciliação entre os cidadãos, pela instituição central da arbitragem. Já estamos no terreno das considerações do político, essencial ao tema deste trabalho. Passemos a ele.

2.4) A política na Atenas clássica: algumas perspectivas

Compreender a configuração geral do jogo político em Atenas é empresa fundamental aos propósitos deste trabalho. Foi em seu terreno que estiveram reunidas as condições para a emergência dos espaços institucionais das escolas de filosofia. A especificidade de Atenas reside no fato de que a pertença à comunidade cívica não estava necessariamente ligada à posse do solo.

²⁸ FINLEY, Moses I. *Op. Cit.*, p. 133. A mesma idéia foi antes defendida por Louis Gernet, em seu estudo sobre a arbitragem pública ateniense. Ver GERNET, Louis. “L’institution des arbitres publics à Athènes”. *Revue des études grecques*. Paris, n° 52, pp. 389-414, 1939.

As medidas de Sólon fizeram regressar à Ática os atenienses vendidos como escravos ao exterior, mas sem qualquer concessão de terras. E a *isonomia* estabelecida por Clístenes fizera do *demos*, como circunscrição territorial, a base da cidadania²⁹. Podemos até imaginar Sócrates professando nas cidades da Jônia, mas nunca em Esparta, Tebas ou Corinto. Impossível conceber a Academia fora da jurisdição de uma associação política aberta como Atenas.

Se quisermos mapear a orientação significativa da ação dos filósofos, é forçoso remeter à mediação das relações sociais pelo político, na Atenas clássica. A relativa coletivização do excedente (emprego na marinha e nas obras públicas, pagamento do soldo de guerra, patrocínio dos jogos e atividades cívicas), a que nos referimos anteriormente, funcionava como veículo que assegurava a equalização política entre os cidadãos, contra disparidades econômicas muito acentuadas que com ela viessem a concorrer. Assim, a redistribuição do excedente pelo Estado se realizava na exata medida necessária à preservação da *isonomia*, buscando a consecução do bem social e servindo de suporte contra as crises de subsistência. Neste sentido, longe de um comunismo de bens e ocupações, a *polis* democrática rejeitava a assimetria entre cidadãos, do mesmo modo que previa a legitimidade das riquezas acumuladas e das desigualdades entre os indivíduos.

Este é um ponto capital. É no reconhecimento legal acerca dos estatutos sociais e econômicos diferenciados que se assentará todo o esforço aristocrático para esvaziar o partido democrático e reaver sua antiga soberania política, que se encontrava confiscada pelo *demos*. Para tanto, haverá o caminho da conspiração, do golpe de Estado, da guerra civil, da *stasis* em que a aristocracia buscará reformular o quadro administrativo e restringir os critérios de participação política. Entretanto, para além destes momentos de flagrante ruptura institucional, como o governo dos quatrocentos, em 411, e dos trinta tiranos, em 404 a. C., mais bem documentados e comentados pela historiografia, devemos enfatizar o cotidiano da experiência política, as instituições, os tribunais populares e as sessões da assembleia como via aberta à exasperação dos conflitos, e não apenas agentes estabilizadores. Voltaremos a este ponto.

Considerar o cotidiano da experiência política significa situar a luta da aristocracia pela ampliação de sua posição política na sua função de garantir a seguridade social. Como afirmou certa vez Barrington Moore, em uma feliz generalização, a “afirmação ritualizada da

²⁹ MOSSÉ, Claude. *O cidadão na Grécia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 27.

desigualdade (...) só é eficaz na medida que, no final, contribua de algum modo para o bem social, tal como é percebido e definido nessa sociedade”³⁰.

Através do caráter compulsório e honorífico das liturgias, em que despendia seus bens para fins comunitários, a elite ateniense acumulava capital simbólico e obtinha apoio para promover-se nas carreiras políticas. Nesta direção aponta a observação de Moses Finley:

Nem todos os membros da ‘classe litúrgica’ eram politicamente ativos, mas, com raras exceções, todos os políticos estavam na classe litúrgica. A jactância *deles* exemplifica um funcionamento bem sucedido da ‘afirmação ritualizada de desigualdade’ de Moore; ajudou a justificar a entrega pelo *demos* da liderança política a eles, como classe, e a conseguir apoio popular para membros individuais da elite, em sua competição mútua pela obtenção de influência³¹.

É exatamente na tensão provocada pela cessão da liderança política, por parte do *demos*, a representantes da elite, que encontraremos o cerne dos conflitos políticos, nos séculos V e IV. Por um lado, a “afirmação ritualizada da desigualdade” leva ao reconhecimento do papel fundamental desempenhado pelas elites³² na viabilização da democracia, e da merecida elevação de seus membros aos postos de liderança; por outro lado, é preciso preservar a soberania e a capacidade deliberativa do *demos* contra a especialização funcional da política, a profissionalização dos cargos públicos e a exagerada ascendência perigosa de certos indivíduos excepcionais da classe litúrgica.

Quando as instituições democráticas lograram assegurar um alto nível de mobilização política, a soberania do *demos* não sofreu séria ameaça³³. Não há como negar a centralidade da *graphê paranómôn* para manter a estabilidade das instituições. Trata-se de procedimento introduzido durante o século V, por meio do qual um cidadão qualquer podia instaurar um processo contra outro por ter apresentado uma proposta ilegal na assembleia, mesmo quando a assembleia soberana a tinha aprovado³⁴.

³⁰ MOORE, Barrington *apud* FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985, p. 49.

³¹ FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985, pp. 51-52.

³² Por “elites”, nos referimos ao conjunto dos atenienses ricos e/ou com ascendência aristocrática, assim como àqueles que, pela ação expressamente política ou pela crítica intelectual, se empenhavam em restringir a democracia segundo critérios de nascimento e riqueza.

³³ Lembremos que estamos enfatizando o que denominamos acima de cotidiano da experiência política. Se, ao invés das estruturas políticas, tivermos em mente as rupturas institucionais ocasionadas pela *stasis* o caso será bem diverso.

³⁴ Idem, *Ibidem*, p. 70.

E o que dizer do significado do ostracismo para a mobilização política? Este expediente institucional permitia o controle sobre oradores excepcionais, cuja ascendência popular poderia lhes tornar potenciais tiranos ou conspiradores oligarcas. Ao desarticular agrupamentos inteiros de indivíduos adversários da democracia, por meio do simples afastamento de seu líder, o ostracismo desempenhava uma função preventiva contra as *hetairias*. A um só tempo, impedia a *stasis* e suas conseqüências, de vez que afastar um cidadão influente que não fosse culpado de um crime, era a única alternativa ao assassinato. No dizer de Dabdab Trabulsi, “ele evita a violência intracomunitária pela manifestação em massa do povo, concentrada num homem, donde a importância da imagem de ‘cidade unânime’ que os procedimentos do voto buscavam criar”³⁵.

O ostracismo se consolidava principalmente pelo fato de ser possível, uma virtualidade anualmente ao alcance do povo, já que só houve uns dez durante um século³⁶. Apesar disso, sabemos que filósofos como Anaxágoras, Sócrates e Aristóteles foram vítimas de processos por impiedade, que mobilizavam a opinião pública em menor, porém ampla, medida. O primeiro foi salvo por Péricles e o segundo recusou o exílio, sendo condenado à morte. Já Aristóteles antecipou-se à formação de processo, deixando a cidade³⁷.

Para bem apreender as relações entre os filósofos e a cidade, faz-se premente compreender as relações entre o *demos* e seus líderes, a reação democrata diante das experiências oligárquicas, o comportamento político preventivo do *demos* diante da virtualidade das conspirações e a “afirmação ritualizada da desigualdade” como um estado permanente de tensões, construído, no mais das vezes, no palco da arena política.

Seguimos Nicole Loraux, quando conclama os historiadores a “repolitizar a cidade” aproximando-se de uma antropologia do poder e da decisão. A historiografia da Grécia deveria interessar-se mais pelas situações de crise e pelos equilíbrios instáveis, e menos pela reprodução das práticas codificadas no seio das estruturas sociais³⁸. Nestes termos, recolocar a cidade em movimento implica abordar o reconhecimento das instituições acerca do problema do conflito

³⁵ TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 112. Acrescente-se que, embora as fontes (Pollux, Aristófanes, Filocoro) diverjam entre *quorum* ou maioria, no mínimo eram necessários seis mil votos em seu nome para fazer um indivíduo deixar a cidade.

³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 114.

³⁷ Em 323 a.C., após a morte de Alexandre e antes da investida de Antípatro contra Atenas, durante o breve refluxo de Demóstenes e do partido anti-macedônico, Aristóteles foi acusado de cultuar a seu antigo e já morto amigo Hércias, tirano de Assos, como uma divindade, em poema a ele dedicado. Por conta disso, retirou-se, na primavera de 322 a.C., para Cálcis, na Eubéia, onde faleceu.

político. Conflito que, em Atenas, alcança sua expressão máxima na polarização entre elites e *demos*. Nesta perspectiva, a *stasis* não é um fenômeno exterior à cidade; total negação de uma ordem institucional que lhe seria imanente. Segundo Loraux, seria preciso superar um modelo funcionalista da análise da cidade, que persiste em associar o pleno desempenho de suas instituições às conjunturas pacíficas³⁹.

A ameaça maior que a *stasis* faz recair sobre a ordem cívica é a sua virtualidade. É esta ameaça que, a nosso ver, informa as decisões dos agentes políticos, bem como as tomadas de posição a elas vinculadas. Reconhecer e mediar os diversos níveis do conflito no âmbito político-normativo, em tempos ordinários, é a única forma de as instituições regularem e prevenirem o sentido anômico da *stasis*: o de conflito aberto entre as classes. Sancionar o enfrentamento entre direitos iguais é o único meio de evitar a assimetria de posições entre dominadores e dominados, um dos sentidos assumidos pela noção de *stasis*⁴⁰.

Dentro desta perspectiva processualista da institucionalização do conflito, convém citar o primoroso trabalho de David Cohen, em que propõe alargar a noção de conflito, enfocando os indivíduos e seus enfrentamentos, estratégias e motivações. Para ele, em Atenas, “a natureza participativa e não-profissional da administração da justiça, e particularmente a iniciativa privada de processos criminais, promovia oportunidades para os indivíduos manipularem as instituições legais, de modo a servir seus propósitos particulares”⁴¹. Mais do que estabilizar e apaziguar as animosidades, as instituições atenienses dispunham sobre elas, reconhecendo a vingança como princípio legítimo de contenda.

David Cohen mostrou como as instituições políticas de Atenas previam o reconhecimento legal da vingança privada enquanto dever moral, sendo o argumento da defesa da honra frequentemente utilizado para justificar a abertura de processos. Este seria o arranjo legal da organização política, pelo qual ela afastava a vingança de sangue e controlava a violência. Assim, a proteção institucional contra a ofensiva pessoal garantia o reconhecimento social do estado de inimidade entre cidadãos como categoria legal, a ponto de atravessar a continuidade de suas linhagens.

³⁸ LORAUX, Nicole. “Comment repolitiser la cite?”. *Métis: revue d’anthropologie du monde grec ancien*. Paris, nº 9-10, p. 121, 1994-1995.

³⁹ Idem, *Ibidem*, p.125.

⁴⁰ GALLEGO, Julián. “Poder popular y escritura de la ley en la Atenas democrática”. *Anales de historia antigua, medieval y moderna*. Buenos Aires, nº 34, p. 18, 2001.

Dos processos criminais investigados por Cohen, sobressaem diversos litígios entre indivíduos, que remontavam às suas redes familiares. A inimidade como categoria legal limitava a violência privada e anunciava à comunidade que os indivíduos se encontravam “em guerra”, para que ela pudesse se posicionar em relação a eles. Embora a inimidade devesse ser publicamente pronunciada, ela era comumente inferida do comportamento entre os contendores⁴². Este é um ponto de fundamental relevância. A administração dos conflitos não envolvia a busca institucionalizada da justiça, o estabelecimento da “verdade dos fatos” ou da imputação objetiva. Diante de um processo aberto por iniciativa privada, na ausência de profissionais jurídicos, de avaliação precisa das provas e de acareação entre testemunhas, os únicos constrangimentos a que se submetiam os litigantes eram os limites de probabilidade de sua argumentação e, principalmente, o conhecimento público de seus atos cívicos⁴³.

Neste quadro, é inegável que a administração da justiça deixava em aberto aos contendores a livre apropriação do repertório normativo e a manipulação das expectativas e dos valores da comunidade pela sua retórica forense. Além da apropriação do repertório normativo pela retórica forense, as decisões judiciais se assentavam no status social amealhado pelo indivíduo e no recurso às testemunhas. Estas podiam demonstrar sua força e credibilidade, de acordo com a reputação que angariavam, situando o contendor numa rede de solidariedades, igualmente avaliada pelo *demos* e pelas instâncias de decisão.

Muito além da resistência à formalização do direito e à estatização da justiça, que anteviram Finley e Gernet, o que era determinante na regulação dos conflitos pela associação política não era a discussão do mérito da questão em litígio. Ao invés disso, eram as trajetórias pessoais dos contendores, em seu estado contínuo de inimidade, que eram avaliadas e testadas, de acordo com as expectativas normativas da comunidade. Isto incluía o desempenho dos indivíduos no conjunto de seus atos cívicos e o prestígio das redes de solidariedade, por eles tecidas.

Para nossos propósitos, estas considerações são duplamente importantes. Elas indicam que nas contendas que envolviam membros da elite, o prestígio reunido pela participação nas liturgias e na *eisphorá* contribuía para fazer dos julgamentos um momento especial de exibição da superioridade aristocrática do litigante e da sua rede de solidariedade, por ele mobilizada. No

⁴¹ COHEN, David. *Law, violence and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 21. Cf. “Law and Order”.

⁴² Idem, *Ibidem*, p. 71. Cf. “Rhetoric, litigation, and the values of an agonistic society”.

⁴³ Idem, *Ibidem*, pp. 104-105. Cf. “Litigation as feud”.

mais das vezes, a arena política também comportava “a afirmação ritualizada da desigualdade”, facultando à iniciativa privada das elites a abertura de processos em que testavam sua reputação e seu reconhecimento social, resultando em sua promoção como cidadãos honoríficos. É bem verdade, diga-se, que, para tanto, a trajetória dos contendores da elite deveria estar em conformidade com as expectativas normativas do *demos*, primando pela idoneidade de sua conduta política, alheia às conspirações oligárquicas e aos crimes de heresia. Portanto, para além da crise, da anomia da *stasis* e da radicalização partidária, as elites, enquanto sujeitos políticos, lutavam para ampliar sua posição social no interior dos quadros institucionais da democracia.

As conclusões de Cohen também nos permitem lançar novas luzes sobre as relações entre os filósofos e a cidade. De que modo as redes políticas e familiares, tão relevantes para as decisões judiciais, influíram no processo de Sócrates, e na visão de mundo que presidiu a fundação e a consolidação da Academia? O papel desempenhado por estas redes de solidariedade no sistema judicial ateniense também pode elucidar o súbito afastamento de Xenofonte, que optou por integrar a expedição militar na Pérsia, no contexto da derrubada dos Trinta Tiranos e das retaliações do partido democrático. São questões que buscamos responder no capítulo seguinte.

Devemos notar que os três eventos supracitados, o exílio de Xenofonte, em 401 ou 400, a execução de Sócrates, em 399, e a fundação da Academia, em 387, estiveram todos sob o signo das conseqüências da revanche democrática. Para analisar acontecimentos como estes, é preciso inserir os filósofos na estrutura de administração da justiça, na teia sempre renovada dos embates entre o *demos* e os críticos da democracia, sancionada pelas instâncias de regulação da sociedade ateniense.

O reconhecimento e o arbítrio dos conflitos pela ordem legal, em prevenção contra o sentido anômico da *stasis*, estimularia uma nova via para a dissidência política, através da crítica intelectual ao governo popular. Após o fracasso das duas sangrentas experiências oligárquicas em Atenas, a dos Quatrocentos (411) e a dos Trinta Tiranos (404-403), a oposição à democracia precisaria ser redefinida. Já não seria mais possível o confronto aberto, a conspiração, discursos que inspirassem a subversão ao regime. A partir daí, a crítica intelectual se defrontaria com o desafio de reinventar a dissidência política. Segundo a tese central de Josiah Ober,

em uma atmosfera de profunda desilusão com as tentativas de estabelecer um governo não-democrático em Atenas, a elite de críticos do governo popular

entregaria-se à árdua tarefa de reinventar o dissenso político. Isto significava, no ambiente democrático de Atenas, encontrar novas formas que explicassem os equívocos do ‘poder do povo’ e descrevessem visões alternativas sobre o consenso e a não coerção de sociedades políticas não-democráticas⁴⁴.

Há, portanto, uma homologia entre, de um lado, a importância assumida pelos intelectuais na questão da dissidência política e, de outro, a fundação das escolas de filosofia e o nascimento da filosofia política. Neste novo arranjo institucional da democracia do século IV, que combatia austeramente a sublevação armada, mas não censurava a crítica, Platão buscará separar o domínio de atuação do filósofo e Aristóteles formulará contribuições bastante originais para a dissidência política.

Um precário quadro de equilíbrio caracterizaria a democracia do período clássico tardio. Se o partido anti-democrático perderia a força das armas, o *demos* teria sua atividade legislativa severamente restringida. Com a fixação constitucional de 403-399, a assembleia perde sua capacidade de estabelecer decretos e de rever o *nomos* à sua vontade. Os atos legislativos da assembleia passam a ter um caráter mais limitado, aplicado a resoluções circunstanciais, enquanto a realidade normativa, o espaço de produção e escrita da lei, é delegada ao corpo de *nomothetai*. Estamos de acordo com a tese de Julián Gallego, para quem o “governo da lei”, a delegação da atividade legislativa da assembleia ao conjunto de legisladores eleitos, protegia a competência constitucionalmente prevista para os espaços institucionais de poder⁴⁵. Diante das recentes experiências oligárquicas e da necessidade de prevenção contra outras investidas, a nova democracia preservaria a faculdade deliberativa do *demos*.

Helenistas de grande renome identificaram o contexto dos profundos rearranjos institucionais, na convulsiva passagem de século, a uma decadência progressiva da democracia no século IV, não por acaso denominado de período clássico tardio. Claude Mossé, por exemplo, vê na instauração do *misthos ekklesiastikos*, remuneração pela participação nas reuniões da assembleia, um sintoma da despolitização dos debates públicos, do empobrecimento dos populares citadinos e do campesinato, já incapazes de se desligarem de suas atividades de subsistência para dispor de tempo ocioso⁴⁶. Ao lado da excessiva importância atribuída aos

⁴⁴ OBER, Josiah. *Political dissident in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 5.

⁴⁵ GALLEGO, Julián. *Op. cit.*, pp. 32-33.

⁴⁶ Nas palavras de Mossé, “no começo do século IV a.C., para fazer frente ao crescente absentismo dos atenienses, fora instituído o *misthos ekklesiastikos*”. Mais adiante, a historiadora afirma que a onipotência da assembleia

nomothêtai quanto à escritura da lei, a autora também destaca a profissionalização da política, com o surgimento de especialistas em questão financeira, caso de Calístrato, Eubulo e Licurgo, investidos de uma magistratura muito mais longa do que as habituais magistraturas anuais. A liderança longeva de Demóstenes e Esquines seria outro fator que sinalizaria para um maior poder dos líderes de partido, para a ascendência de certos demagogos sobre a assembléia, capaz de perpetuar linhas políticas por anos a fio. Segundo Mossé, a crescente especialização funcional demandava competências específicas e não dependia do grosso dos cidadãos, o que podia provocar um maior desinteresse naqueles a quem os pormenores técnicos escapavam⁴⁷.

Outro historiador de destaque, Yvon Garlan, também ajudou a criar e a consolidar esta visão decadentista da democracia do século IV, em particular quanto ao tema da guerra, de que trataremos no capítulo três. Garlan abordou o profissionalismo militar que emergiu no seio do corpo cívico, durante o período clássico tardio, quando o recrutamento das forças armadas desprezou cada vez mais os critérios censitários e abriu à categoria inferior dos *thetes* o acesso à falange hoplítica. Ao investigar a autonomia relativa dos *estrategoi* frente às instâncias políticas da cidade, o autor apontou como razão “o afastamento freqüente dos terrenos de operação, que tirava do povo as possibilidades de controle e aumentava a liberdade de ação dos chefes de exército”⁴⁸, além da exasperação dos conflitos armados, que levava à busca de um salvador a título individual. Em reforço, os efetivos mercenários atuavam como tropas privadas, pagas pelos fundos dos generais, o que conduzia à glorificação pessoal dos chefes de guerra e à emancipação dos magistrados militares.

Um outro grupo de autores, em minoria, prefere conceber a Atenas do século IV fora das comparações estritas com as conquistas da democracia anterior à guerra do Peloponeso. Estes historiadores tentaram superar a visão, dominante na historiografia, de uma Grécia marcada por crises, debilidade institucional e fragilidade do sistema de alianças entre as *póleis*, durante o período clássico tardio. Em uma obra muito original, Josiah Ober tentou mostrar como a nova estruturação do processo político reforçava o elemento democrático e popular, em benefício do

soberana, com seus poderes teoricamente ilimitados, “freqüentemente conduzia a resultados incoerentes e contraditórios [...]. As censuras que um homem como Demóstenes dirigia a esse povo – do qual, a todo custo, pretendia ser o defensor – levam a pensar que havia um fundo de verdade nessa imagem de uma assembléia ao mesmo tempo onipotente e ineficaz, que parece caracterizar a democracia ateniense que chegava ao fim”. MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, pp. 108-109.

⁴⁷ Idem. *O cidadão na Grécia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993, pp. 82-83.

⁴⁸ GARLAN, Yvon. *Guerra e economia na Grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 139. Cf. “A vocação política dos mercenários”.

controle sobre a elite ateniense. Analisando os julgamentos políticos ocorridos no século IV, ao invés de tomá-los como sinais de instabilidade e de proliferação de facções, interpretou-os como meio necessário de controle da elite política, restringindo sua influência⁴⁹.

Na mesma linha de pensamento de Ober está o trabalho de Paul Millett, que sustenta o papel positivo e estabilizador da guerra para a preservação da democracia. Contestando a tese da emancipação dos estrategos frente às instâncias políticas da cidade, Ober lembrou que todo o butim das campanhas militares destinava-se ao tesouro público, recaindo sobre ele um pesado controle administrativo e judicial. Qualquer participação dos comandantes vitoriosos no butim requeria aprovação da assembléia. A favor de sua tese, Millett invocou o testemunho do tratamento dispensado aos fraudadores: mais da metade dos *strategoi*, dentre os mais de vinte processos conhecidos entre 404-322, foram condenados à pena de morte⁵⁰. Se é verdade que o controle da *ekklesia* recaía muito mais sobre as atividades relacionadas à guerra, o que seria insuficiente para avaliar a participação política do *demos*, não é menos verdadeiro que as operações e os despojos de guerra eram absolutamente centrais na redistribuição do excedente e na preservação efetiva da *isonomia*, característicos da democracia ateniense.

O intenso engajamento de Atenas nas guerras sangrentas do século IV, sem a possibilidade de dispor dos tributos do antigo império, teria levado a uma dupla conseqüência. Por um lado, a utilização de recursos privados no financiamento das campanhas onerava cada vez mais as elites, obrigadas a participar das trierarquias, das liturgias e das *eisphorai*, poupando o tesouro público de pesados encargos e liberando-o para suavizar acentuadas disparidades econômicas que concorressem com a *isonomia* entre os cidadãos. Por outro lado, tanto os representantes da elite que não estivessem em dia com seus tributos quanto os comandantes que tentavam traduzir sua ascendência política e seu endividamento pessoal em captação ilegal dos fundos de guerra sofriam a ameaça permanente de processos e condenação pela *ekklesia*⁵¹.

As duas tradições historiográficas, embora opostas, se tomadas em conjunto podem referendar a abordagem que aqui estamos propondo sobre o conflito entre elites e *demos* como um quadro permanente de tensões no cotidiano da experiência política. Após a fixação da ordem constitucional, em 403-399, a preservação da competência prevista para os espaços institucionais

⁴⁹ Cf. OBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology and the power of the people*. Princeton: Princeton University Press, 1991, *passim*.

⁵⁰ MILLETT, Paul. "Warfare, economy and democracy". In RICH, John; SHIPLEY, Graham. *War and society in the greek world*. Londres: Routledge, 1995, p. 190.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p.194.

de poder, numa Atenas derrotada e destituída da liderança da confederação marítima, levou à negociação com as elites. Nos anos que antecederam à guerra do Peloponeso, a democracia ateniense podia ostentar vultosas receitas provenientes de seu império, o que poderia tornar as contribuições privadas impostas às elites praticamente insignificantes. Um homem rico poderia se destacar como orador, ganhando popularidade por seus donativos e generosidade, mas a cidade não dependia de sua riqueza. O cenário mudaria no decorrer do século IV. Mesmo com a preservação do sorteio no sistema eleitoral, a posição política das elites se ampliaria, através da maior participação nas carreiras públicas, que incluía o recrutamento de séqüitos pessoais a serviço da cidade. A abertura institucional favoreceria a visibilidade dos atenienses mais ricos. Por outro lado, o aumento dos ritos de desigualdade sancionados pela coletividade exigia a contrapartida onerosa do custeio das ações militares, já muito mais numerosas no quadro da pulverização dos conflitos do século IV.

Portanto, à intensificação da ascendência de membros da aristocracia sobre o *demos*, correspondeu o acréscimo da responsabilidade cívica das elites sobre o desempenho de suas atribuições e atitudes políticas. Afinal, o incremento de sua autoridade ainda emanava da soberania do *demos*, que podia confiscá-la ou punir exemplarmente com execuções os ilícitos cometidos. A radicalização das penas nas condenações e a multiplicação de processos políticos e criminais evidenciam a intensidade da atividade judicial e a ferocidade do controle institucional sobre as atividades das elites, na Atenas do século IV. De igual modo, não podemos esquecer que, neste processo de avanços e recuos nas relações entre elites e *demos*, a nova ordem constitucional que emergia trazia o penoso fardo das experiências oligárquicas.

É neste terreno de profundas transformações institucionais e de redefinição da dissidência política que se situará a luta dos filósofos pelo prestígio e pela visibilidade de sua atividade. Estes são os parâmetros que devem nortear qualquer análise mais consciente da filosofia política e do relevante papel dos filósofos no debate sobre a *paidéia* grega e na crítica ao governo popular. Para empreendê-la, precisamos antes balizar nossas considerações teóricas sobre as relações entre os filósofos e a cidade, em complemento à *démarche* weberiana.

2.5) O filósofo e a *polis* em movimento: afinidades eletivas⁵²

⁵² Aqui nos valemos da noção de *afinidades eletivas* tal como esta se apresenta no pensamento de Max Weber. Sua sociologia compreensiva busca interpretar o processo mais geral de racionalização do Ocidente sob o prisma do desenvolvimento de fenômenos culturais relacionados unicamente pelo encadeamento de circunstâncias. Para Weber,

Problematizar a relação entre os filósofos auto-conscientes e as elites⁵³ é tarefa que demanda uma reflexão de base, inspirada no movimento da chamada “Nova História Política”. No âmbito da *política*, ou seja, da relação com o poder na sociedade global, constituída pela totalidade dos indivíduos que habitam um espaço delimitado por fronteiras políticas, a circulação do discurso filosófico parece ter se restringido aos mais ricos e aos que se reconheciam como descendentes da antiga aristocracia. Todavia, do ponto de vista do *político*, entendido como os determinantes que pesam sobre os indivíduos em suas associações e representações, condensando na experiência do grupo os setores e as atividades da sociedade ateniense, os filósofos, em seu esforço de diferenciação frente às elites tradicionais, desenvolveram tomadas de posição originais e lograram conquistar uma relativa estabilidade em suas associações⁵⁴.

No nível da *política*, a atuação dos filósofos expressou determinados valores elitistas como o da restrição da participação política. Na *Política*, Aristóteles recorrentemente distingue entre os homens notáveis de uma comunidade (*hoi gnorimoi*) e as massas⁵⁵. O filósofo é simpático à distinção pela educação e excelência moral (*arete*). Não obstante, a leitura de sua obra nos mostra que a liberação das atividades produtivas, e o conseqüente cultivo da virtude política no convívio com os pares, têm como condição a riqueza e a propriedade. Revela-se, assim, uma íntima associação entre a distinção pela riqueza e pelo nascimento. O próprio Aristóteles define os bem-nascidos como aqueles que possuem riqueza e excelência ancestrais, e afirma que a educação é mais facilmente encontrada entre os ricos⁵⁶. Este exemplo deve servir

o substrato comum entre fenômenos originalmente diversos, que por vezes se nos apresenta, é resultado não de uma relação de causalidade direta, mas de *afinidades eletivas* entre eles, que somente podem ser compreendidas pelo ponto de vista retrospectivo assumido pela pesquisa histórica. Sob este signo, toda a sua sociologia da religião busca analisar a relação entre doutrinas religiosas e formas de *ethos* econômico. Segundo Michael Löwy, “é um conceito que nos permite justificar processos de interação que não dependem nem da causalidade direta, nem da relação ‘expressiva’ entre forma e conteúdo (por exemplo, a forma religiosa como ‘expressão’ de um conteúdo político ou social). [...] Naturalmente, a afinidade eletiva não se dá no vazio ou na placidez da espiritualidade pura: ela é favorecida (ou desfavorecida) por condições históricas ou sociais [...]”. Neste sentido, uma análise em termos de afinidade eletiva é perfeitamente compatível com o reconhecimento do papel determinante das condições políticas, econômicas e sociais” LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 18. Esta acepção da noção de *afinidades eletivas* é especialmente cara à nossa abordagem das relações entre o filósofo e a *polis* ateniense, permitindo-nos escapar aos monismos causais e sopesar as interações, mediações e metamorfoses entre os determinantes políticos que recaem sobre os filósofos e as oportunidades dos usos e procedimentos abertos às suas associações e à sua ação conjunta.

⁵³ Cf. nota 32, supra.

⁵⁴ RÉMOND, René. “Do político”. _____ (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 1996, pp. 444-445.

⁵⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1291B, 1304A, 1305B, 1307A, 1309A.

⁵⁶ Cf. Idem, *Ibidem*, 1294A.

para sugerirmos que, em suas origens sociais e em sua crítica à democracia, as escolas de filosofia se constituiriam em *locus* de veiculação de valores aristocráticos e de discursos que buscassem formalizar a restrição à soberania do *demos*. Ora, não poderemos apreender a singularidade da contribuição dos filósofos quanto à dissidência política, sem nos debruçarmos sobre suas práticas associativas.

Na esfera do *político*, portanto, os filósofos estabeleceriam uma associação comunitária específica, recursos de mobilização e de estigmatização do *outro* no campo discursivo, ampliando sua posição na educação e na produção cultural. Nestes termos, é preciso perceber a construção de uma ética no âmago da obra platônica, rica em interdições e compensações para o filósofo. Na dinâmica de organização da Academia, Platão desenvolveria concepções originais sobre o estatuto da imagem e outros temas caros à ordem políade, derivando-lhes a autoridade do saber pessoal do filósofo, refratário aos valores e às práticas democráticas. Elegendo-os como objeto de sua filosofia, a Academia conquistaria fama como um dos mais importantes espaços educacionais de Atenas. Para analisarmos as afinidades eletivas entre o movimento de justificação interna da associação comunitária e a formulação da crítica à democracia recorreremos à abordagem processualista, como a de Norbert Elias, capaz de explicar a mudança na orientação da ação dos filósofos, a sua forma associativa, a gênese de seu *habitus*⁵⁷ específico, sua evolução e transformação⁵⁸.

As afinidades eletivas ressurgem no âmbito da linguagem e das distinções consagradas no movimento de constituição da filosofia. Seu exame denuncia as raízes aristocráticas deste repertório, o que nos mostra que seus interlocutores situavam-se entre as elites, não entre artesãos, mercadores e trabalhadores. Ao formalizar, no interior de um pensamento político isonômico, uma nova hierarquia de homens bons, no qual ricos, sábios e virtuosos eram termos interdependentes, a filosofia solidarizava-se com a exaltação aristocrática do indivíduo excepcional.

⁵⁷ No sentido atribuído por Norbert Elias, o *habitus* pode ser entendido como uma disposição constituinte de um grupo social, seu comportamento, discursos e práticas incorporados.

⁵⁸ Cabe aqui o comentário de Jurandir Malerba a respeito da teoria simbólica de Elias : “Norbert Elias trabalha uma *teoria da civilização*; uma vez estabelecido e descrito o processo, a pergunta que se coloca é: ‘por que os *habiti* evoluem e se transformam?’ A orientação de sua sociologia é claramente genética: compreender e explicar a gênese do *habitus* humano, no lugar de explicar a imutabilidade das estruturas sociais”. MALERBA, Jurandir. “Para uma teoria simbólica: conexões entre Elias e Bourdieu”. In CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 219.

Vale dizer que, do ponto de vista de seu conjunto de representações, conhecimentos, normas e valores, a filosofia é uma cultura esotérica. O que faz com que ela permaneça inacessível à maioria dos cidadãos é o desinteresse, por não participarem do seu jogo. Nas palavras de Bourdieu,

não podem compreender que este ou aquele *distinguo* entre duas palavras ou entre dois rodeios de frase de um discurso-jogo, de um programa, de uma plataforma, de uma moção ou resolução, dê lugar a tais debates, visto que não aderem ao princípio das oposições que suscitam os debates geradores desses *distinguos*⁵⁹.

Isto quer dizer que, no mais das vezes, é no seio da elite que a filosofia recrutou seus discípulos potenciais. Portanto, a posição do filósofo no plano do *político*, o da produção simbólica e dos debates sobre educação, é tributária da tensão fundamental, no plano da *política*, entre elite e *demos*, e homóloga à posição da primeira como classe política. A nosso ver, portanto, não apenas a filosofia não interessa a ninguém fora do círculo antidemocrático, como, por premissa, os filósofos não alvejarão qualquer público fora deste círculo.

Estas considerações não devem de modo algum eclipsar o processo de construção de uma relativa especificidade nas tomadas de posição ideológicas dos filósofos, especialmente visível nas transformações empreendidas por Aristóteles no comando do Liceu, como se verá. Nesta perspectiva, pensar a inserção do filósofo numa cidade “recolocada em movimento”, como o quer Nicole Loraux, passa pelo que a microssociologia chama de “problema das relações entre a ordem social e a ordem das interações”. Trata-se das relações entre os pressupostos normativos, em nosso caso resultantes da identificação dos filósofos às elites enquanto classe política, e as oportunidades dos usos e procedimentos abertos pela sua ação conjunta⁶⁰. Dessa maneira, nos é possível perceber a constituição própria do agrupamento social da filosofia, a sua construção das diferenças frente aos demais setores e atividades da *polis*, o que a ênfase excessiva naquela identificação pode obscurecer.

Chegamos, assim, ao problema da diferenciação estrutural dos papéis sociais na Atenas clássica. Nas seções anteriores, nos esforçamos por mostrar o caráter aberto da sociedade ateniense, que desconhecia a censura e o patrulhamento ideológico, sancionando as associações e

⁵⁹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, pp. 178-179.

⁶⁰ JOSEPH, Isaac. *Ervin Goffman e a microssociologia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000, pp. 13-15.

os negócios privados de seus cidadãos, na medida que não ferissem os interesses da coletividade política. A religião cívica exigia dos seus cidadãos somente que cumprissem respeitosamente os ritos, o que convivia bem com o culto às divindades estrangeiras, instituído no Pireu, baluarte da vida comercial da cidade. Também já vimos como as diferenças de riqueza eram reconhecidas e estimuladas pela ordem política, alicerçada na redistribuição do excedente entre os membros do corpo cívico, de modo a garantir um grau básico de isonomia e de participação política. De modo semelhante, a flexibilidade da lei e o sistema de arbitragem refletiam o desejo de prevenir contra a formalização do direito e a estatização da justiça.

Esta dinâmica peculiar da democracia ateniense nos mostra a frouxidão da estrutura de articulação social, propiciando às diferentes instâncias da sociedade que desenvolvessem suas próprias normas e convenções. O status dominante dos valores políticos não restringia a elaboração relativamente autônoma de outros valores em contextos não-políticos. De acordo com Sally Humphreys, a maleabilidade da articulação da estrutura social favoreceria o desenvolvimento de novos papéis e situações de interação⁶¹.

Esta conclusão nos parece especialmente verdadeira na conjuntura da restauração democrática, após as traumáticas experiências oligárquicas dos Quatrocentos (411) e dos Trinta Tiranos (404-403). Como afirmamos, os críticos da democracia se defrontariam com o imperativo de reinventar a dissidência política. No século IV, o discurso intelectual floresceria como plano estratégico para a construção de uma base de autoridade alternativa em relação à constituição política.

As circunstâncias seriam oportunas para o aparecimento e a valorização da autoridade externa às estruturas e ofícios institucionalizados da *polis* ateniense. É quando assistiremos ao surgimento das escolas de filosofia, como a de Platão e a de Isócrates⁶², que encarnavam a especialização espacial da função intelectual. Este movimento consagrava a figura do intelectual, identificada não à ação e sim à representação do mundo social⁶³.

⁶¹ HUMPHREYS, Sally C. *Anthropology and the greeks*. London: Routledge; Kegan Paul, 1978, p. 244. Cf. “Evolution and history: approaches to the study of structural differentiation”.

⁶² Note-se que propositadamente não restringimos a concepção de filosofia e de filósofo às escolas de Platão e Aristóteles. Ao invés disso, preferimos identificá-las como um tipo especial de filosofia, que se reconhece e se localiza em uma tradição, que podemos chamar “socrático-platônica”. Assim fazendo, buscamos evitar distinções rígidas entre esta linha e a de escolas como as de Isócrates e Aristipo, entre outras. Ao contrário do que quer nos fazer crer os diálogos de Platão e os tratados do estagirita, em seu tempo as diferenças entre as escolas de filosofia não estavam institucionalizadas. Por outro lado, a análise não pode desprezar a crença dos filósofos socrático-platônicos na especificidade de sua corrente e no caráter missionário de sua atividade.

⁶³ Idem, *Ibidem*, pp. 211-212. Cf. “‘Transcendence’ and intellectual roles: the ancient greek case”.

Ao contrário do papel desempenhado pelo antigo poeta-adivinho, “funcionário da soberania”⁶⁴, as escolas de filosofia emergirão como corporações intelectuais. Sua função de ensino e transmissão do saber seria amplamente reconhecida. Os filósofos platônicos conhecerão fama na Hélade como profissionais do ensino. Entretanto, o mesmo não pode ser afirmado sobre a construção da posição social do filósofo enquanto tal, que fazia parte de um processo mais lento e complexo. Um processo que, a nosso ver, passava pelas lutas de representação em torno da produção cultural e da performance dos filósofos no debate sobre a dissidência política.

Como especialização espacial da função intelectual, as escolas de filosofia fermentariam a formação de grupos permanentes, unidos pela sociabilidade e pela adesão à corrente de pensamento encarnada pela escola. Diferentemente das universidades modernas, dotadas de um estatuto oficial reconhecido pelo Estado e de funções e certificados protegidos por sanções públicas, a filiação às escolas de filosofia da Atenas do século IV implicava a adesão a uma rígida posição ideológica, em torno do mestre e de suas doutrinas⁶⁵. Uma estrutura particular de sociabilidade, que unia seus membros acima de tudo por laços pessoais, e não apenas profissionais, como atesta o custeio das despesas da congregação, partilhado entre os alunos mais abastados.

Por tudo isso, não podemos nos furtar a pensar a especificidade da associação dos filósofos platônicos, cujo *topos* de representação transformava a atividade intelectual em um verdadeiro gênero de vida. A nosso ver, ela apresenta um caráter particularmente eficaz para compensar o investimento afetivo do indivíduo, que renuncia à sua satisfação pessoal, esgarçada pela ética absenteísta de Platão, graças à sua crença no “carisma grupal distintivo”, na expressão de Norbert Elias⁶⁶. Se o suporte moral que os membros obtêm de sua identificação com o grupo vai de par com o sentimento de hostilidade em relação aos não-membros⁶⁷, ele se torna tanto maior em função do movimento de socialização/dessocialização que experimentam os filósofos,

⁶⁴ A expressão é de George Dumézil, referindo-se ao papel desempenhado pelo poeta numa sociedade centrada na soberania, como na civilização micênica. Recitando o mito de emergência, o poeta colaborava diretamente com a ordenação do mundo, louvando nela a função da nobreza guerreira. DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p.18.

⁶⁵ NATALI, Carlo. “Lieux et écoles du savoir”. In BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey (orgs.). *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion, 1996, pp. 229-230.

⁶⁶ Aqui seguimos algumas reflexões de Elias contidas em seu ensaio teórico relativo às tensões entre estabelecidos e *outsiders*. Cf. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 19-50.

⁶⁷ JOSEPH, Isaac. *Op. cit.*, p. 66.

ciosos da distância que os separava de sofistas, demagogos, poetas, artesãos e trabalhadores na *polis*.

Como resultado, as alteridades da filosofia cultivada na Academia são muito bem definidas, assim como a disposição da associação sobre seus membros, graças à crença dos pares em sua distinção carismática pela pertença ao grupo. Consequentemente, a forma associativa da filosofia apresenta um índice de coesão elevado, redundando na integração diferenciada de seu grupo. Ela decorre tanto da disposição dos membros para o auto-controle quanto do carisma que emanava do caráter quase missionário de sua atividade, nos quadros das escolas de filosofia do século IV.

Convém não exagerarmos a dinâmica e a justificação interna da associação comunitária e recuperarmos seus elos com a sociedade englobante. Afinal, a visibilidade da atividade não pode ser separada das implicações do discurso filosófico para a prática política. Pensar as oportunidades dos usos e procedimentos abertos à associação dos filósofos, a partir da diferenciação estrutural da função intelectual, é a tarefa a que nos lançamos nos capítulos que seguem.

Para tanto, cabe sintetizarmos a aplicação das contribuições teóricas que apresentamos. Nossa análise deve operar com a homologia de posição que julgamos existir entre filósofos e elites⁶⁸. No entrelaçamento entre os dois planos de que vimos tratando, sobressai a potência da filosofia para subverter a normatividade democrática. Na produção cultural, os filósofos ampliariam seu prestígio pela desqualificação da sofística, da retórica, da poesia e das artes plásticas como um não-saber, valendo-se do repertório da linguagem filosófica para instituir uma distinção verdadeiro-falso, capaz de combater a influência decisiva daquelas atividades na formação das disputas verbais e da cultura visual que caracterizavam a democracia ateniense (âmbito do *político*). Esta inclinação da filosofia, por sua vez, favoreceria a arregimentação de parcela expressiva das elites nos quadros das escolas de filosofia socrático-platônica, tornando-a, assim, um plano discursivo estratégico para formalizar a restrição da soberania do *demos* e

⁶⁸ Aqui nos inspiramos em Pierre Bourdieu, restringindo, porém, a definição que faz este autor da noção de homologia de posição. Em sua origem, está o conceito de campo, espaço social autônomo em que a posição do agente se define nas relações objetivas que o unem ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo. A homologia de posição entre os campos exprimiria uma correlação possível entre a situação dominada ou dominante do agente em determinado campo e suas tomadas de posição ideológica no campo da produção simbólica (jurídico, religioso, educacional, intelectual, artístico, científico). O problema do conceito de campo é seu alto grau de falseamento, quando aplicado às sociedades antigas, já que elas não comportam a autonomia entre as esferas sociais,

projetar o papel político do estrato mais elevado da sociedade ateniense (dimensão da *política*). Neste sentido, acreditamos que a construção social da posição do filósofo passava por sua capacidade para forjar uma alternativa à crítica do governo popular, que fosse mais eficaz do que a perspectiva e a linguagem usuais do debate político.

2.6) Considerações finais

Escolhemos o século IV como nosso recorte precisamente porque vemos aí uma mudança significativa acerca da inserção social do filósofo. Não podemos minimizar as limitações estruturais que cercavam seu saber, tanto pelo caráter de cultura esotérica quanto pelo autoritarismo forjado em seu repertório conceitual, restritivo ao ambiente da democracia. Não obstante, temos razões para defender que, ao longo do período em foco, a filosofia lograria conquistar uma relativa autonomia em relação ao universo mais indiferenciado das práticas pedagógicas. Parece-nos central a este respeito a passagem entre a época de Sócrates, que se imiscuía entre variados tipos de profissionais para professar em praça pública, e o momento imediatamente posterior à morte de Aristóteles, quando seu discípulo Teofrasto estava à frente do Liceu, escola até então protegida pelas expensas de Alexandre, o soberano dos gregos, e pelos auspícios de Antípatro, o maior de seus generais. Esta passagem, que revela uma transição expressiva, será o objeto de análise neste trabalho.

Pensemos na caricatura do teatrólogo cômico Aristófanes, nas *Nuvens*, encenada no festival dionisíaco de 423, vinte e quatro anos antes da morte de Sócrates, onde este “faz passar por boa uma causa má” apenas pela sua força argumentativa. Ora, estamos diante de uma figuração de Sócrates que o toma por sua propensão ao relativismo dos sofistas⁶⁹. Mesmo no tom jocoso de Aristófanes, esta representação de Sócrates como um sofista é sintomática da

que nas sociedades contemporâneas são constituídas e percebidas separadamente. BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.*, pp. 12 e 152.

⁶⁹ De fato, a caracterização de Sócrates como sofista precipita-se em toda a peça de Aristófanes. Em nenhum trecho, entretanto, ela se insinua mais do que aquele em que as nuvens aclamam ironicamente Sócrates: “E você, sacerdote de tolices utilíssimas, conte-nos de que está precisando, pois não atenderíamos a nenhum outro dos atuais sofistas de coisas celestes, com exceção de Pródico. A este por causa da ciência e saber e a você porque se pavoneia pelas estradas, lança os olhos de lado, anda descalço, suporta muitos males, e, por nossa causa, finge importância”. ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 355-365.

indistinação da filosofia como atividade específica, dentre as modalidades de ensino e transmissão de saber da cidade democrática⁷⁰.

Não poderia ser maior o contraste com o período da gestão de Teofrasto no Liceu, quando Atenas encontrava-se sob a constituição de Demétrios de Faleros, declaradamente inspirada no pensamento de seu mestre, Aristóteles. Já se vê aí o desdobramento da produção filosófica para a prática política. Por ora não é este, porém, o nosso ponto de inflexão. O que nos chama a atenção é a reação a este regime constitucional, exatamente quando o partido democrático retoma o poder. Um certo Sófocles, filiado ao partido e antigo amigo de Demóstenes, no dia seguinte à expulsão de Demétrios, em 306 a.C., propôs à assembléia a interdição de todo o ensino filosófico em Atenas, sob pena de condenação à morte aos infratores⁷¹. A proposição foi rejeitada pela assembléia, mas o episódio revela, com contornos dramáticos, o reconhecimento social da filosofia como atividade de representação.

O que faremos a seguir é interpretar este corte no quadro da homologia de posição com as elites. Agindo entre a dependência estrutural e a autonomia relativa desta homologia, parece-nos que os filósofos avançaram na separação (*diakrisis*) de seu espaço de atuação. É deste tenso e conturbado processo que trataremos nos próximos capítulos.

⁷⁰ Esta indistinação entre Sócrates e os sofistas também foi indicada por Moses Finley, um dos primeiros a percebê-la, em seu instigante artigo *Sócrates e Atenas*. Nele, o historiador inglês defende que, muito mais do que Sócrates a título individual, o alvo de Aristófanes seriam os corruptores da juventude em geral, envolvidos com as práticas e os perigos da nova educação não familiar da *polis* democrática. Ainda assim, resta-nos a pergunta: por que Sócrates? Ao que Finley pondera: “O Sócrates de Aristófanes é uma combinação de cientistas-filósofos como Anaxágoras, dos sofistas e de invenção cômica [...]. Todos eram corruptores da juventude. Que importava se um deles corrompia pela astronomia e outro pela ética, ou se um aceitava pagamento e outro não? Havia diversas razões para que Sócrates fosse escolhido como vítima para a cruel paródia de *As Nuvens*. Era o mais conhecido entre os vários intelectuais atacados. Os outros eram em sua maioria estrangeiros que iam e vinham, ao passo que Sócrates era um cidadão nativo de Atenas [...]” FINLEY, Moses I. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 81-82. Cf. “Sócrates e Atenas”. Concordamos com as colocações de Finley, que reforçam nosso argumento da indistinação da filosofia como atividade laboriosa específica. Não podemos deixar de frisar, todavia, que elas tomam Sócrates unicamente como ator, cuja ação se inscreve somente na dimensão da *política*, da representação coletiva que recai sobre seus atos cívicos. Nossa abordagem vai além, buscando compreender a construção da filosofia como *atividade situada*. Portanto, é o enfoque genético que nos permite captar o sentido da ação dos filósofos, entendidos aqui como unidades participativas de uma atividade partilhada.

⁷¹ POLLUX, *Onomastikon*, IX, 42 *apud* CANFORA, Luciano. *Une profession dangereuse: les penseurs grecs dans la cite*. Paris: Éditions Desjonquères, 2000, p. 97.

3. POÉTICA DAS DIFERENÇAS: A FILOSOFIA COMO MISSÃO E GÊNERO DE VIDA

Todo hombre es dos hombres y el verdadero es el otro, el que está en el cielo.

[Jorge Luis Borges, *El Aleph*]

Vês agora, Fedro, que nós, poetas, não podemos ser sábios nem dignos? Que fatalmente incorremos em erro, que fatalmente permanecemos devassos e aventureiros do sentimento? A maestria de nosso estilo é mentira e estupidez; nossa fama e respeitabilidade, uma farsa; a confiança depositada em nós pela multidão, altamente ridícula; a educação do povo e da juventude pela arte, um empreendimento temerário que devia ser proibido. Pois, como pode servir de educador quem traz em si um pendor inato e incorrigível para o abismo?

[Thomas Mann, *Morte em Veneza*]

3.1) Apresentação

Neste capítulo, abordaremos a *diakrisis* dos filósofos, isto é, a separação da filosofia como atividade situada, no século IV. Trata-se de perscrutar o processo de formação de uma nova associação comunitária, centrada na Academia. Tentaremos analisar as reflexões conceituais de Platão à luz do seu conteúdo ético, capaz de fixar o lugar de poder do filósofo na cidade e distinguir o domínio de sua atuação.

Para tanto, renunciamos aos modelos macro-históricos de explicação e às representações excessivamente escolarizadas da história da filosofia. Nosso caminho, ao contrário, valer-se-á do exame minucioso das representações socráticas que fazem Platão e Xenofonte. Confrontando ambas as perspectivas, podemos evidenciar os condicionamentos políticos que recaem sobre suas narrativas. Veremos como o esforço de Xenofonte se limita a tecer as memórias do mestre, projetando nelas algumas de suas próprias concepções políticas, em contraste com os efeitos de poder produzidos pelo discurso platônico. Nesta opção, nos é possível captar a atividade

filosófica a partir de dentro, em seu próprio âmago, privilegiando a performance de seus atores na mobilização de seus saberes e práticas.

A construção da posição social do filósofo, na dimensão que abordaremos neste capítulo, se realiza no movimento de justificação interna. Neste artifício, a representação de Sócrates, como veremos, é o recurso por meio do qual Platão constrói sua liderança, edifica e consolida as referências centrais da associação comunitária. Por seu turno, a análise do estatuto da imagem na filosofia platônica revela-se um plano discursivo estratégico para a produção de um projeto de consenso, no seio da comunidade. São estas as duas frentes enfocadas pelo presente capítulo.

3.2) A representação de Sócrates em Platão e Xenofonte

3.2.1) O problema

Um estudo comparativo sobre a representação socrática que emerge das obras de Platão e Xenofonte, ambos discípulos de Sócrates, nos parece um valioso meio para apreender o esforço de construção da posição social do filósofo, diante do seu lugar de poder na ordem da cidade. Não tencionamos nos filiar ao gênero da “discussão socrática”, ou seja, ao conjunto dos trabalhos que buscam reconstituir o “Sócrates histórico” a partir da crítica aos escritos de Platão, Xenofonte e Aristófanes. Entre representações tão distintas quanto a do mestre ridículo e perigoso, divorciado das aspirações do povo (Aristófanes, em *As nuvens*), a do sábio piedoso e cidadão militante (Xenofonte), e a do filósofo *tout court* (Platão), estes estudos prosseguem explorando a questão da autenticidade dos testemunhos, sem que seja possível estabelecer qualquer consenso entre os especialistas.

A nosso ver, a questão deve se apresentar em outros termos: O que significa Platão e Xenofonte falarem através de Sócrates? Que efeitos pretendem obter através deste recurso? Aos nossos olhos, qualquer que seja a resposta a tais indagações, não devemos atribuir maior veracidade aos registros de Xenofonte devido ao seu “espírito prático, prosaico e bastante convencional”, pressuposto comum entre estudiosos de tradição formalista⁷². Da mesma feita,

⁷² É o que podemos ver, por exemplo, na apreensão de Jacques Brunschwig, em obra prestigiada e recente: “Espírito prosaico e bastante convencional, Xenofonte foi freqüentemente considerado como o testemunho por excelência, em razão de sua mediocridade; mas não nos parece que a mediocridade seja uma condição favorável para apreender Sócrates”. BRUNSCHWIG, Jacques. “Socrate et écoles socratiques”. In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000, p. 1210.

não suspeitamos dos textos de Platão por conta das sutilezas de seu gênio filosófico ou por fazer de Sócrates o enunciador de sua metafísica. Antes, porém, o que nos preocupa aqui são as diferentes apropriações e condicionamentos políticos que recaem sobre as escolhas das figurações socráticas de Platão e Xenofonte. Ao contrapor estes dois autores, podemos aferir um pouco melhor a contribuição de Platão para a definição do espaço de identificação e de atuação do filósofo, para a sua diferenciação estrutural.

Algumas considerações devem preceder o tratamento da documentação nas divisões subseqüentes. Parece-nos essencial que uma análise que busque apreender a filosofia como atividade situada deva relevar a classificação que os atores fazem de sua própria prática. Neste caso, é forçoso admitir que Xenofonte seja um filósofo, ao menos no sentido comumente atribuído pelos gregos da geração de Sócrates. Afinal, ele dedicou grande parte de sua obra, quatro diálogos (*Memoráveis*, *Defesa de Sócrates*, *Sympósion* e *Econômico*) à memória de Sócrates, evocando expressamente neles os ensinamentos do mestre. Estes textos não constituem mera transcrição das idéias de Sócrates, ou a simples recuperação de sua trajetória pessoal. Nestas obras, estão presentes máximas socráticas de virtude ética, reelaboradas à luz das filiações políticas de Xenofonte e dos temas centrais de seu pensamento, como a agricultura e a guerra. Trataremos desta questão neste e no próximo capítulo. O que ora nos interessa são os pressupostos, confessados ou inferidos, que denunciam a representação de Xenofonte sobre sua própria atividade. Um exemplo valioso nos vem de um fragmento de *Anabasis*. Vencido em combate ao lado dos esparciatas, na expedição contra os persas, em 401, Xenofonte negociou as condições da rendição do grupo junto a um emissário do Grande Rei, que exigia a entrega imediata das armas ao sátrapa Tissafernes. Objetando-lhe que sem as armas os gregos não poderiam provar sua bravura e que com elas os persas poderiam sofrer reveses, Xenofonte deixa entrever propositalmente o espanto do emissário: “mas diga, meu jovem, você me parece um filósofo!”⁷³.

Também devemos ter em mente que Xenofonte escreveu suas obras longe de Atenas. Servindo na expedição contra o exército persa, não presenciou o julgamento e a execução de Sócrates, em 399, desligando-se do círculo socrático. Permaneceu afastado da cidade até a data de sua morte, em 355. Cavaleiro adepto da oligarquia espartana, é possível que Xenofonte tenha participado diretamente do breve regime dos trinta tiranos, instalado em Atenas, em 404. Esta é a

⁷³ XENOFONTE, *Anabasis*, II, 1, 12-13.

tese de Luciano Canfora, segundo a qual a adesão de Xenofonte àquela missão militar seria, na verdade, um expediente para escapar da revanche democrática e do seu provável julgamento pelos crimes de sangue praticados como hiparca no regime dos trinta⁷⁴. Sob esta ótica, sua obra *Anabasis* oferece uma narrativa militar que silencia sobre as razões de seu exílio.

Em todo caso, deixando a cidade em 401, no auge das perseguições que vitimaram Sócrates, Xenofonte não regressaria a Atenas. É sob este signo que escreve seus livros, vendo-se forçado a justificar suas atitudes políticas e seu desligamento, no mínimo abrupto, do círculo dos discípulos e amigos de Sócrates.

Bem diferente é o quadro em que Platão elabora seu pensamento, professa seus ensinamentos e escreve seus diálogos. Presente no julgamento e na execução de Sócrates, ele não demora a se refugiar em Mégara, sentindo-se ameaçado pelo clima de animosidades que, apesar da promessa de anistia, envolvia a todos que pudessem estar ligados àqueles que cometeram crimes políticos contra a ordem da cidade. Mesmo cessado o ambiente de hostilidades, Platão empreende uma série de grandes viagens ao exterior, travando contato com diversos sábios, idéias e práticas que lhe eram estranhas. A confiarmos em tradições posteriores, ao cabo de alguns anos esteve em Mégara, no Egito, na Cirenaica e na Sicília, relacionando-se com matemáticos como Euclides e Teodoro e com pitagóricos como Filolau. Pouco se sabe sobre tais excursões. Seja como for, meditou sobre os apontamentos de Sócrates, deixando-se influenciar por concepções principalmente matemáticas, que recombinau de forma inteiramente original. Nos doze anos do intervalo 399-387, dedicou-se a aprimorar sua formação inicial, com o espírito profundamente marcado pelos traumas da experiência política do regime dos trinta tiranos e da revanche democrática, pela condenação de Sócrates e pelo episódio em que foi vendido como escravo, após sua primeira viagem à Siracusa, quando falhou em doutrinar o tirano Dionísio com suas idéias filosóficas.

Não podemos separar estes eventos da personalidade absenteísta de Platão frente à prática política. Retornando a Atenas, o filósofo fundará a Academia, em 387, e mobilizará brilhantemente o enredo dramático de sua trajetória pessoal para construir, no plano figurativo, um projeto de reforma social que fosse alternativo à esfera da participação política, que fosse inspirado pela filosofia, no sentido definido por Platão, e que fosse conduzido pelo filósofo, com a força do valor ético que Platão atribui ao termo. Em outras palavras, e esta é a orientação que

⁷⁴ Cf. CANFORA, Luciano. *Une profession dangereuse: les penseurs grecs dans la cité*. Paris: Éditions

seguimos, não podemos dissociar as contribuições de Platão para a formalização do papel do filósofo das condições institucionais da Academia, a primeira escola de filosofia aberta a alunos e não reservada a indivíduos sectários⁷⁵. Como lugar de poder do filósofo na cidade, veremos como a Academia influenciou até mesmo a forma tomada pela estruturação discursiva dos diálogos, seus elementos dramáticos bastante afinados com a sociabilidade da nova associação comunitária.

É deste lugar social que Platão reivindica com sucesso o primado da filosofia socrática contra a concorrência de diversas interpretações de outros discípulos de Sócrates⁷⁶; é aí que ele define as regras de inclusão e de exclusão da comunidade e de estigmatização do *outro* da filosofia. Por outro lado, o êxito ou o fracasso desta comunidade em obter o reconhecimento social da atividade filosófica enquanto tal depende do processo mais geral de diferenciação estrutural, dos limites e coações impostos pela sociedade política à institucionalização da filosofia.

Ao inserirmos Platão na fundação e mobilização de uma comunidade, de que ele se faz uma autoridade delegada, nos é possível escapar ao formalismo e ao voluntarismo da ação individual. Devemos situá-lo no cerne das tensões entre os limites de diferenciação estrutural e o esforço de fixação do filósofo como categoria social. É o que tentamos fazer nas divisões que seguem, comparando e confrontando as afirmações, justificações, prescrições, interdições e obliterações das narrativas de Platão e Xenofonte; este último um filósofo de disposições socráticas, afastado do processo de escolarização da atividade filosófica.

3.2.2) A atuação cívica

Iniciemos pela justificação externa dos atos cívicos do homem público Sócrates, necessidade sentida tanto por Platão quanto por Xenofonte, face às pesadas acusações que alvejaram o mestre, tirando-lhe a vida.

Desjonquères, 2000. Cf. “L’exilé, ou la vie errante du cavalier Xénophon”, pp. 25-42.

⁷⁵ DIXSAUT, Monique. “Platon”. In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000, p. 1047.

⁷⁶ Sabe-se que discípulos de Sócrates como Euclides, Antístenes e Aristipo se estabeleceram fora de Atenas, após sua execução, e que fundaram escolas filosóficas inspiradas nos ensinamentos do mestre.

Não respeitar os deuses e corromper a juventude. Estes são os crimes em que Ânito, Meleto e Lícon, os três acusadores, se apoiaram para indiciar Sócrates, julgado culpado, por margem de trinta votos, pelos juízes do tribunal da Heliéia.

Contra Sócrates recaía o incômodo fato de que três importantes conspiradores faziam parte de sua rede social: Alcibíades, que seria um dos principais envolvidos na profanação dos mistérios de Elêusis e na mutilação das estátuas de Hércules, atos ímpios caracterizados como conspirações revolucionárias contra a democracia, ocorridos em 415; Crítias e Cármides, que compuseram o regime oligárquico instaurado em Atenas, em 404, e comandaram ordens de exílios, confiscos de bens e crimes de sangue.

A nosso ver, a historiografia tem subestimado a ligação de Sócrates com estes subversivos, o grau em que ela pode ter alimentado os ânimos e as indisposições contrárias ao filósofo, especialmente durante a instabilidade política da restauração democrática. Afinal, conforme defendemos no capítulo precedente, no aparelho institucional de administração dos conflitos as decisões judiciais se assentavam no status social amealhado pelos contendores e no desempenho de seus atos cívicos, o que incluía sua localização numa rede de solidariedades, igualmente avaliada pelo *demos* e pelas instâncias de decisão.

Carecemos de informações sobre a existência de litígios e indisposições anteriores envolvendo Sócrates e seus acusadores. Uma pista, porém, vem de Xenofonte, quando este sugere que Sócrates orientou o filho de Ânito⁷⁷, o que denuncia a motivação pessoal deste último, por detrás da acusação de corrupção da juventude, manipulando as expectativas e os valores da comunidade em seu proveito, através do recurso à retórica forense.

É interessante que Platão não corrobore um relato desta ordem, no sentido de deflagrar as razões particulares de Ânito para atacar Sócrates. Na verdade, a referência a Ânito, um curtidor de peles, é um recurso estilístico empregado por Platão para personalizar a classe dos artesãos em seu conjunto. A estratégia de Platão explora as figuras dos acusadores como representantes das categorias dos poetas (Meleto), dos oradores (Lícon) e dos artesãos (Ânito), ignorantes nocivos à

⁷⁷ Após o veredicto da condenação, ao avistar Ânito, Sócrates teria dito, reservadamente: “Vejam só como vai orgulhoso aquele homem: crê ter realizado grande façanha em me condenando à morte, por haver-lhe eu dito certo dia que, uma vez que fora honrado com um dos cargos mais prestigiados do Estado, não ficava bem elevar o filho ao mister de curtidor de peles [...]. Há algum tempo, encontrei-me com o filho de Ânito, e pareceu-me não carecer de força de espírito. Pois predigo que não permanecerá na condição servil que o colocou o pai. Mas, por falta de um conselheiro esclarecido, ele cairá na perversidade e no vício”. XENOFONTE, *Apologia de Sócrates*, 29-30.

verdadeira ordem moral, e, como tais, antagonistas de Sócrates e da própria filosofia⁷⁸. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Se, como afirmamos, a avaliação da inserção em redes de solidariedade social era um importante elemento na determinação das decisões judiciais da Atenas clássica⁷⁹, cabe nos perguntarmos sobre a justificação que fazem Platão e Xenofonte acerca da participação de Crítias, Cármides e Alcibíades no círculo de Sócrates. Xenofonte não hesita em relacionar esta aproximação ao conjunto das suspeitas dirigidas a Sócrates, que reforçavam as acusações de desrespeito aos deuses e de corrupção da juventude. Em *Memoráveis*, ele afirma:

Todavia – prossegue o acusador – Crítias e Alcibíades, que foram discípulos de Sócrates, causaram o maior mal ao Estado. Crítias foi o mais cúvido, violento e sanguinário dos oligarcas. Alcibíades o mais intemperante e insolente dos democratas (...). Quais foram suas relações com Sócrates, eis o que desejo esclarecer. Eram eles, por natureza, os mais ambiciosos de todos os atenienses. Queriam tudo feito por eles, que seu nome não tivesse par. Sabiam Sócrates contente de pouco, senhor absoluto de todas as suas paixões e capaz de acaudilhar a seu talante o espírito daqueles com que falava. Sabedores disso e com o caráter que já lhes profilei, crerá alguém fosse pelo desejo de imitar a vida de Sócrates e sua temperança que lhe solicitavam a conversação, ou na esperança de, freqüentando-o, tornarem-se bons oradores e hábeis políticos? Assim, se julgaram superiores aos companheiros, abandonaram Sócrates para abraçar a política, móvel de sua ligação com ele⁸⁰.

Para Xenofonte, a filiação de Crítias e Alcibíades ao consórcio de Sócrates teria como único motivo a manipulação de seus ensinamentos para proporcionar benefícios pessoais. Buscando apenas projeção política, seus desvios de conduta não tardariam a aparecer, ainda que “tenham se portado prudentemente enquanto conviveram com Sócrates”⁸¹. Crítias, por exemplo, teria nutrido sentimento de vingança contra seu antigo preceptor, por este ter desaprovado publicamente seus caprichos amorosos com Eutidemo: “desde então, Crítias tornou-se inimigo jurado de Sócrates. Nomeado um dos Trinta e monoteta com Cáricles, guardou-lhe rancor e

⁷⁸ Destacamos o fragmento da *Apologia* de Platão, onde se lê: “Como são ciosos de honrarias, tenazes, numerosos, persuasivos no que dizem de mim por se confirmarem uns aos outros, não é de hoje que eles têm enchido vossos ouvidos de calúnias assanhadas. Daí a razão de me atacarem Meleto, Ânito e Lícon – tomando Meleto as dores dos poetas; Ânito as dos artesãos e políticos; e Lícon as dos oradores” PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23E-24A.

⁷⁹ Cf. “A política na Atenas clássica: algumas perspectivas”, supra.

⁸⁰ XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 2, 12-16.

⁸¹ Idem, *Ibidem*, I, 2, 18.

proibiu por lei o ensino da oratória. Não tendo de que acusá-lo, disparava a censura que comumente se insimula aos mais sábios e caluniava-o junto à opinião pública”⁸².

Partindo de fatos desta ordem, Xenofonte assevera que nada realmente aprendido, em particular a moderação, pode ser esquecido. Como infere Leo Strauss, disso decorre um princípio filosófico discutido por nosso autor, segundo o qual a virtude é adquirida pela prática, e não pela aprendizagem. Os discursos de virtude se tornam vazios se a experiência que originou o desejo de moderação não é efetivada pela prática⁸³. A constância da ação é indispensável ao comportamento virtuoso. Difícil encontrar discrepância mais acentuada em relação à identificação platônica entre conhecimento e virtude, na qual o ato de conhecer pressupõe uma inclinação positiva do espírito e o conhecimento do bem implica necessariamente na sua escolha. Para Platão, o problema se resume a saber verdadeiramente o que é o bem; definição que só pode ser alcançada pela iniciação à filosofia.

Encontraremos o mesmo princípio sobre a centralidade da experiência para a aquisição da virtude no relato do episódio em que Sócrates exorta Cármides a seguir a carreira política. A despeito de sua habilidade oratória, Cármides “não ousava aparecer em público, nem ocupar-se dos negócios do Estado”⁸⁴. Buscando convencê-lo de que seu talento lhe credenciava a um papel de liderança partidária na Assembléia, Sócrates questiona sua hesitação em falar ao *demos*, seu receio de ser ridicularizado. E lhe adverte: “com a prosperidade da coisa pública, imenso serviço terás prestado não somente aos cidadãos em geral como a teus amigos e a ti próprio”⁸⁵. Apesar do esforço de Sócrates, o desfecho é conhecido: Cármides se uniria a seu tio Crítias no golpe oligárquico que instaurou o regime dos Trinta. O mestre falhara em seu intento. Xenofonte insiste novamente na idéia de que o ensino da virtude não basta para cultivar a prática política.

A nosso ver, esta percepção de Xenofonte é inspirada diretamente em sua justificação da passagem de Crítias, Cármides e Alcibíades pelo círculo de Sócrates. Ele entende o desligamento destes últimos como uma dissensão previsível face às suas intenções políticas perniciosas. Seu objetivo, parece-nos, é o de compatibilizar os atos de Sócrates e o de seus genuínos seguidores com a normatividade da ordem cívica. Sendo assim, a relação que estabelece entre prática e

⁸² Idem, *Ibidem*, I, 2, 31.

⁸³ STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socrates*. Indiana: St. Augustine's Press, 1998, p. 13.

⁸⁴ XENOFONTE, *Memoráveis*, III, 7, 1.

⁸⁵ Idem, *Ibidem*, III, 7, 9.

virtude, obedecendo à lógica da justificação, não é mais do que a estratégia discursiva que desenvolve para alcançar aquele fim.

Bem diferente é a justificação apresentada por Platão para descaracterizar a associação entre a atuação de Sócrates e as conspirações contra a democracia. Não há qualquer desqualificação aberta às atividades ilícitas de Crítias e Cármides. Inversamente ao que ocorre com os textos de Xenofonte, não encontramos memória das animosidades havidas entre Crítias e Sócrates, que explicassem a perseguição infligida ao filósofo durante o breve interlúdio oligárquico.

Sobrinho-neto de Crítias e sobrinho de Cármides, Platão precisava conciliar seu legado político e familiar com o esforço de legitimação de sua liderança no interior de uma comunidade específica de filósofos, a partir da Academia. Como examinaremos, sua saída é muito mais sutil que a de Xenofonte e bastante original. Ele não desvincula as atitudes de Sócrates dos crimes de sangue praticados no regime comandado por seus parentes próximos, pela simples razão de não fazer qualquer referência ao assunto. É total o silêncio que reserva aos acontecimentos ocorridos durante aquela conturbada experiência política. Assim fazendo, evita desqualificar seus consangüíneos pela descrição das ações constrangedoras de que tomaram parte. Ao invés, sua narrativa se baseia nos eventos que se passam no momento anterior ao golpe, sempre enfatizando a altivez do mestre, sua sobriedade e a firmeza de suas convicções profundamente filosóficas face às paixões e às aspirações de grandeza. Platão constrói em seu Sócrates o tipo ideal de filósofo, pleno do domínio de si, contra o pano de fundo de personagens facilmente inclinados à dúvida e ao arrebatamento - os discípulos em geral. Não é raro o recurso a personagens dominados pelo descomedimento, pela intemperança, pela excitação dos sentidos, seja a beleza inebriante, seja o apetite desmesurado de vinho, símbolo da *hybris* em vários autores gregos⁸⁶.

Creemos que, em Platão, a escolha de certos nomes para encarnar personagens de tão variados matizes, em detrimento de outros, não é nada inocente. Ele não trata dos atos desviantes em si, políticos ou não. Antes, porém, associa sua prática à ignorância da filosofia ou à recusa

⁸⁶ Valemo-nos aqui do levantamento feito por Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, versando sobre a censura ao consumo desenfreado de vinho: “Em Teógnis, a embriaguez deve ser evitada. O bom uso do vinho causa o bem [...]. Anacreonte em suas *Odes* aponta a bebedeira como fator de instabilidade, promovendo conflitos e brigas entre amigos, membros de um mesmo grupo. Alceu, outro poeta arcaico, [...] enfatiza dois níveis de bebedeira. O primeiro é aquele em que o vinho dissipa as tristezas cotidianas dos convivas, levando-os ao estado sonífero e ao esquecimento. O segundo são os excessos da embriaguez: o vinho dificulta o raciocínio dos banqueteiros, gerando vergonha e arrependimento dos seus atos. O caminho que um homem sempre deve seguir é o da moderação. Em

deliberada da verdadeira meditação em seus ensinamentos. Não concebe modelo de moralidade que não seja filosófico. Esta é sua grade de leitura para abordar as relações que Sócrates mantinha com Alcibíades, Crítias e Cármides.

Começemos pelo primeiro. Um dos interlocutores de Sócrates na obra *Banquete*, Alcibíades é o único personagem do diálogo que não fora convidado para integrar a reunião entre convivas, realizada no espaço privado da casa de Agatão. Presença indesejada, ele adentra o recinto abruptamente, interrompendo o concurso dos discursos sobre o amor. Bastante embriagado, o demagogo se entrega ao consumo desenfreado de vinho, transgredindo a parcimônia com que até então o *simposiarca*, o médico Erixímaco, conduzia a bebedeira. Pondo-se de pronto a falar em demasia, o intruso inconveniente viola a ordem dos discursos. Achege-se ao lado de Sócrates e dirige-lhe sucessivas súplicas de amor. Reagindo Sócrates com repulsa e desprezo, ele não desanima, continuando a se apresentar como um escravo dos desejos. Desfalecido pelo insucesso, ele desabafa, referindo-se a Sócrates:

Tenho certeza de que não posso contestar-lhe que não se deve fazer o que ele manda, mas quando me retiro sou vencido pelo apreço em que me tem o público. Safo-me então de sua presença e fujo, e quando o vejo envergonho-me pelo que admiti. E muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem⁸⁷.

A ridicularização do comportamento de Alcibíades é empregada como artifício para disforizar sua ligação com Sócrates. Neste caso, a defesa de Sócrates não se pauta pelo caráter positivo de sua atuação cívica, mas pela recusa, deliberada ou por ignorância, de determinados indivíduos, como Alcibíades, em compreender ou se iniciar no conhecimento filosófico. Para o Alcibíades de Platão, o clamor da multidão do *demos* inebria o seu estado de espírito, tornando-o estéril às reflexões filosóficas. Só lhe resta a comiseração.

Antes de deixarmos a cena de *Banquete*, impõe-se uma consideração. Ao aproximarmos de seu término, podemos ler o seguinte fragmento:

Ájax, de Sófocles, a deusa Atena declara que os deuses amam os moderados e detestam os maus”. LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *Cultura popular em Atenas no V século a.C.*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2000, pp. 34-35.

⁸⁷ PLATÃO, *Banquete*, 216B-C.

Súbito, porém, uns foliões, em numeroso grupo, chegam à porta e, tendo-a encontrado aberta com a saída de alguém, irrompem eles pela frente em direção dos convivas, tomando assento nos leitos; um tumulto enche todo o recinto e, sem mais nenhuma ordem, é-se forçado a beber vinho em demasia⁸⁸.

O testemunho de Platão é enfático. O equilíbrio da narrativa é rompido pela irrupção da turba, levando “Erixímaco, Fedro e alguns outros” a se retirarem imediatamente, enquanto Agatão Aristófanes e Sócrates permanecem, conservando a sobriedade e fazendo uso moderado de vinho. Nada mais é dito sobre Alcibíades. Com efeito, somos induzidos a crer que foi ele quem partiu, permitindo a entrada do grupo de foliões. Se seguirmos os pressupostos de Platão e a simbologia sobre o consumo excessivo do álcool, podemos inferir da associação entre o tumulto e a ingestão demasiada de vinho o desregramento moral e a ocorrência de ações subversivas.

Este é o único diálogo em que figura Alcibíades. É curioso que a obra se passe em meio à prática ateniense dos *Sympósion*⁸⁹. Não é menos surpreendente a semelhança entre o grupo de foliões, proveniente do espaço público, e o *kômos*, procissão em celebração a Dioniso, prevista no calendário ateniense, que percorria as ruas da pólis, após algum festim, podendo retornar posteriormente a ele. Sabemos que o *sympósion* e o *kômos* são espaços de encontros de grupos políticos em Atenas; ambiente propício à articulação de complôs contra o Estado democrático⁹⁰.

Alcibíades ficara mal afamado por ser acusado dos crimes de profanação dos mistérios de Elêusis e de mutilação das estátuas de Hérmiás, delito que, segundo Plutarco, foi encarado como ato habitual de jovens embriagados⁹¹. A posição é endossada por Tucídides, que responsabiliza

⁸⁸ Idem, *Ibidem*, 223B.

⁸⁹ Trata-se de “reuniões de bebedeira”, fossem de confrarias religiosas ou de indivíduos que se conheciam no espaço público ateniense. Realizavam-se no interior do *oikos*, por ocasião de festas de família, festas da cidade, concursos de atletas e de poetas, chegada ou partida de amigos. Variados eram os motivos. Um jantar também poderia terminar com o banquete, nos dias de festejos. Durante o jantar, não havia consumo de vinho, o que sucedia somente ao seu término, em que os escravos retiravam mesas, traziam crateras, ânforas de vinho e taças e se começava o banquete, que podia se estender até o fim do dia. Das pequenas taças passava-se, gradativamente, às maiores, de modo que os banquetes freqüentemente terminavam em orgias.

⁹⁰ Em trabalho considerado clássico, Olivier Aurenche identifica dois grupos políticos distintos, porém correlatos: as *hetaireíai* congregavam simpatizantes do regime oligárquico. Embora nem todos estes agrupamentos fossem oligárquicos, todos os oligarcas que ambicionassem uma posição política filiavam-se a uma *hetaireía*. Já a *synomosía* se constituía em um grupo de oligarcas com o intuito de fomentar um golpe contra a democracia. Para os propósitos que nos norteiam, o mais importante é que ambos os grupos tinham no *sympósion* o seu *locus* de reunião e de confabulação. AURENCHE, Olivier. *Les groupes d'Alcibiades, de Léogoras et de Teucros: remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.* Paris: Les Belles Lettres, 1974, pp. 25-26 e p. 38.

⁹¹ PLUTARCO, *Alcibíades*, 19-20

Alcibíades e conta que quase todas as estátuas de Hermes de Atenas foram mutiladas na face durante a noite⁹², quando se realizam os banquetes.

Por que representar Alcibíades, um beberrão desequilibrado e conspirador, justamente no único diálogo que versa sobre a prática potencialmente subversiva dos banquetes? Por que fazer aparecer aí uma turba de foliões, relacionando-a à saída repentina de Alcibíades? Só podemos especular a este respeito. Ao contrário de Xenofonte, Platão pouco nos diz sobre os fatos ocorridos na cena política. Sua justificação da atividade de Sócrates se pauta pela moralidade da filosofia. Alcibíades não “sabe o que fazer com esse homem”, é “vencido pelo apreço que lhe tem o público”. Não importa se, ao evadir-se da casa de Agatão, cometeria a mutilação das estátuas de Hermes. Talvez praticasse algum outro crime de impiedade ou se entregasse à conspiração. Sobre isso Platão apenas sugere, nada menciona expressamente. O que importa para ele é a disforização de Alcibíades segundo os critérios que devem orientar o comportamento do filósofo. Sob este ponto de vista, o que se destaca no diálogo *Banquete*, é a fixação da conduta do filósofo em como conceber o amor e proceder diante das relações amorosas, para poder compreender e contemplar o belo em si. Afinal, “amar o belo é já amar o bem”⁹³.

Nestes termos, ao mesmo tempo em que demonstra a correção da ação e do pensamento de Sócrates frente à ordem política, a figuração de Alcibíades permite estabelecer um recurso didático, por meio do qual se institui, por negação, o anti-modelo da ética filosófica.

O mesmo recurso didático pode ser conferido em *Cármides*. Neste diálogo, Crítias e seu sobrinho são os principais interlocutores de Sócrates. Ao contrário do que ocorre com Alcibíades, não encontramos aí qualquer sugestão às transgressões dos parentes de Platão. O silêncio que este lhes dispensa é completo. Novamente aqui a defesa de Sócrates frente aos desvios de Crítias e Cármides não toma a forma das filiações políticas ou da exasperação dos conflitos, como em Xenofonte. Ao invés, parece-nos que a argumentação estabelece uma correlação entre atributos físicos e inclinações morais, de acordo com a ética absenteísta da filosofia platônica. Tal qual o consumo exagerado de vinho em Alcibíades, a beleza do corpo de Cármides estimula os sentidos,

⁹² TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, VI, 27, 1-3.

⁹³ A proposição platônica que estabelece a dialética que ascende do amor dos corpos à contemplação do belo em si mesmo é a seguinte: “Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo”. PLATÃO, *Banquete*, 211C.

criando um estado de espírito desfavorável ao conhecimento do bem, precipitando-o para a *hybris*. Vejamos.

A aparência de Cármides, filho de Gláucon, é a tônica do início do diálogo, marcado pelo elogio à sua formosura. Ela ofusca os presentes, causando grande impressão em Sócrates. Nem mesmo ele consegue ficar imune à beleza sublime com que se depara, arrancando-lhe palavras de encantamento:

No momento em que o vi chegar, confesso que fiquei bastante surpreso diante de sua beleza e estatura; o mundo inteiro parecia estar dele enamorado. Estupefação e confusão reinavam quando ele entrou, e uma tropa de amantes o seguiu. Não era de surpreender que adultos como nós estivessem afetados dessa maneira. No entanto, observei que o mesmo sentimento entre os rapazes. Todos, mesmo aqueles na mais tenra idade, o encaravam como se fosse a imagem de um deus⁹⁴.

Segue-se entre os três uma prolongada discussão filosófica sobre a definição de virtude e a identidade entre conhecimento do bem e conhecimento de si. Ao final, Platão nos revela um Sócrates alheio ao ambiente de conspiração tramado por seus parentes, evidenciando a forte ascendência de Crítias sobre Cármides e a incapacidade de deliberação e discernimento deste último:

‘Se você se engajar com Sócrates e nunca abandoná-lo, terei prova de sua temperança’, disse Crítias. ‘Pode apostar que o seguirei e não o desertarei: se você que é meu guardião me ordenar, estaria errado em desobedecê-lo’, disse Cármides. ‘Eu o ordeno’. ‘Então farei como quer, começando hoje mesmo’. ‘Senhores, indaguei-lhes [Sócrates], sobre o que estão a conspirar?’. ‘Não estamos conspirando, pois já o fizemos’, disse Cármides. ‘Usarão de violência, preterindo o caminho da justiça?’. ‘Sim, usarei de violência, se ele assim me ordenar. Por esta razão, você deve ponderar bem’, respondeu Cármides. ‘Mas, já se passou o momento da ponderação, tornei-lhe, quando a violência é empregada. Quando age com determinação, valendo-se de violência, não há ninguém capaz de opor-lhe resistência’. ‘Então não se oponha a mim’, retorquiu Cármides’. ‘Não me oporei, respondi-lhe’⁹⁵.

A conspiração estava em curso, independentemente da reprovação ou oposição de Sócrates. Platão justifica a antinomia entre o pertencimento de Crítias e Cármides ao círculo socrático e sua dissidência oligárquica, desenhada ao fim do diálogo. Responde a este desafio

⁹⁴ Idem, *Cármides*, 154B-D.

relacionando a beleza física, o fascínio e encantamento como potência sobre o *outro*, à inclinação moral de Cármides para a cobiça e a ambição desmedida. Assim fazendo, redime a figura de Sócrates e escapa da desqualificação expressa de seus familiares. Mais do que isso, como em *Banquete*, atribui conteúdo ao “dever ser” da filosofia, inspirando o auto-controle ascético do indivíduo na equivalência entre a regulação de seus desejos e suas disposições para a prática política. E, também como naquela obra, faz tudo isso através de um recurso didático baseado no anti-modelo e nas disposições contrárias à filosofia. Com efeito, Platão constrói uma pedagogia que parte da orientação desviante dos interlocutores socráticos para, por negação, euforizar as prescrições éticas da filosofia. Não por acaso, o título alternativo deste diálogo é *Da temperança*.

Elaboramos um painel sobre as diferenças na representação da atitude cívica de Sócrates, segundo as leituras de Platão e Xenofonte. Discípulo de Sócrates que se reconhece como filósofo, Xenofonte escreve afastado de Atenas e do processo de escolarização da filosofia. Seu retrato se concentra nas ações propriamente cívicas do cidadão militante e piedoso⁹⁶. Este princípio é válido mesmo quando Sócrates está na companhia privada de seus discípulos, ou seja, em atividade marcadamente filosófica. Ele elabora uma de suas poucas, porém centrais, noções filosóficas - a de que a virtude é adquirida pela experiência -, como resultado da justificação contra a acusação de conspiração que pesava contra seu mentor, alimentada pela ligação que mantinha com Alcibíades, Crítias e Cármides. Xenofonte não almeja mais do que redimir seu passado, reencontrando-se com ele. Para tanto, a demonstração da inocência e do espírito justo de Sócrates é o argumento central de pelo menos dois de seus diálogos ditos socráticos (*Defesa de Sócrates* e *Memoráveis*), também presente nos restantes (*Simpósion* e *Econômico*). Graças ao seu registro, sabemos de pelo menos três atos de Sócrates em favor da ordem legal: sua reação no julgamento dos generais que desertaram durante a batalha nas Arginusas⁹⁷; sua conduta não

⁹⁵ Idem, *Ibidem*, 176B-D.

⁹⁶ Xenofonte nos remete a vários testemunhos sobre a devoção religiosa de Sócrates. Em *Memoráveis*, afirma: “Tenho para mim que, assim falando, Sócrates ensinava seus discípulos a se absterem de toda a ação ímpia, injusta e reprovável, não somente em presença dos homens como também sozinho, visto convencê-los de que nada do que fizessem escaparia aos deuses” XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 4, 19. Da leitura de *Apologia*, inferimos que Sócrates centrou sua defesa em sua prática religiosa, como veremos na próxima seção.

⁹⁷ As Arginusas (ilhas localizadas na ilha de Lesbos) foram o palco do conflito que opôs, em 406, a frota ateniense à do peloponeso. Foram mobilizados todos os homens em idade de servir, inclusive escravos, a quem foi prometida a liberdade. Após duros combates, os atenienses triunfaram, mas seus estrategos se viram forçados a abandonar a tripulação das embarcações afundadas, diante de uma intensa e súbita tempestade. Quando voltaram a Atenas foram duramente acusados. Era o “processo das Arginusas”. A prestação de contas era uma antiga prática democrática, mas as circunstâncias seriam dramáticas. O território de Atenas era regularmente violado pelos lacedemônios e a mineração estava interrompida, desde a fuga de vinte mil escravos na Decélia. Tomados pelo arrebatamento da situação de guerra, a assembléia decidiria julgar os estrategos em bloco, um procedimento de exceção, pois a lei

subserviente sob o governo dos Trinta, quando Crítias lhe proibiu por lei o ensino da oratória, como vimos mais acima; sua recusa em fugir do cativeiro, aceitando o veredicto que lhe condenava à morte.

Platão assume uma perspectiva bastante distinta. Sua defesa de Sócrates não se pauta pela evocação de seus feitos como cidadão ou de suas qualidades pessoais⁹⁸. Ela é a conseqüência de uma figuração que encarna em Sócrates o modelo de verdade e de virtude da filosofia orientado pelo conhecimento do bom, do belo e do justo e pela correlata disciplinarização da conduta adequada para incitar no discípulo o estado emocional que propicie aquele conhecimento. Enquanto em Xenofonte o princípio filosófico é resultado do seu esforço de justificação, em Platão é o próprio Sócrates quem o enuncia. Nos diálogos que abordamos, a defesa de Sócrates, mais do que redimi-lo, é um expediente pedagógico para fixar as disposições morais da filosofia. O que para o primeiro é um fim, para o segundo é um meio. Trata-se de uma diferença radical que, a nosso ver, explica a grande distância que separa estas duas grades de interpretação.

A estrutura formal do diálogo permite a Platão tecer uma trama em que suprime as tensões da rede social de que faz parte⁹⁹. A verdadeira força desta estrutura, defendemos, não está na discussão conceitual que engendra. Ela se encontra no nível do *político*, na veiculação de diversos elementos de identificação do filósofo, de conformação da comunidade e de estigmatização do *outro* da filosofia. Passemos à análise destes elementos.

3.2.3) A produção do carisma

previa que os generais deveriam ser julgados em separado. Diante da ameaça de acusação àqueles que alertavam para a ilegalidade da moção, apenas Sócrates optou pela abstenção. Os comandantes foram condenados e executados. O relato mais incisivo sobre a atuação de Sócrates nos vem de Xenofonte: “Eleito epistata do congresso popular e querendo o povo, contrariamente às leis, condenar à morte, coletivamente e por um único voto, nove generais, entre os quais Trasilo e Erasínedes, recusou a votação, não obstante a cólera do povo e as ameaças de muitos poderosos. Preferiu manter-se fiel ao juramento a cometer uma justiça para comprazer a multidão e pôr-se a coberto de ameaças” Idem, *Ibidem*, I, 1, 18.

⁹⁸ Uma das raríssimas alusões desta natureza em Platão encontra-se no *Cármides*, em cujo início Platão narra o retorno de Sócrates de Potidéia, onde serviu em missão do exército: “Ontem à noite, tendo regressado do exército em Potidéia, tendo permanecido por um largo período ausente, pensei em visitar meus companheiros”. PLATÃO, *Cármides*, 153A. Mesmo assim, quando solicitado a discorrer sobre as perdas infligidas aos atenienses, Sócrates não se detém no assunto. Nada mais nos é dado saber.

⁹⁹ Neste sentido, um dos recursos formais favorecidos pela estrutura discursiva do diálogo é a eleição dos interlocutores socráticos. A escolha de certos nomes, em detrimento de outros, ajudava a enaltecer a reputação pública ilibada de Sócrates. É sintomática, por exemplo, a presença de Aristófanes, o comediógrafo ateniense, na cena potencialmente subversiva de *Banquete*. O mesmo pode-se dizer da participação de Querefonte, em *Cármides*. Embora relacionado como personagem, em nenhum momento este adepto da tradição democrática, perseguido e exilado pelos Trinta Tiranos como “amigo do povo”, tem voz ativa no diálogo. Sua simples presença, cremos, se constitui em recurso figurativo para anuviar os efeitos da associação entre Sócrates, Crítias e Cármides.

Do ponto de vista formal, a própria composição da estrutura do diálogo favorece o investimento afetivo no valor superior encarnado por Sócrates, na medida que formaliza a separação entre enunciador e enunciado, entre pensamento sobre um objeto conceitual e a identificação com este mesmo objeto. Dessa forma, esta composição permite ocultar o autor (Platão) da cena e dissociá-lo de seus personagens, os quais constroem dialeticamente o enunciado, no enredo do diálogo.

Omitindo-se o autor, suas prescrições, interdições e máximas de virtude ética são, então, veiculadas por seu porta-voz, o personagem central de Sócrates. Como avalia argutamente Jesper Svenbro, “os diálogos platônicos podem ser vistos em si mesmos como uma internalização do teatro no suporte do livro, pois possuem expressão dramática sem que tenham sido planejados para o palco”¹⁰⁰.

Na verdade, a estrutura formal do diálogo permite a Platão agir à maneira do tragediógrafo, mentor e diretor da cena dramática, mas que dela se retira. A escolha e a caracterização dos personagens obedece a procedimento semelhante. A simples relação de certos nomes como *dramatis personae*, independente de sua participação na obra, acarreta valor propedêutico ou demonstrativo. É o caso, por exemplo, de Aristófanes, o comediógrafo e famoso partidário da democracia ateniense, presente na cena potencialmente transgressora de *Banquete*. O mesmo sucede a Querefonte, em *Cármides*. Perseguido e exilado pelos Trinta Tiranos como “amigo do povo”, o democrata não tem sequer voz ativa no diálogo. Sua figuração nos parece um expediente formal para anuviar os efeitos da associação subversiva entre Sócrates, Crítias e Cármides.

Ainda mais significativo é o potencial metafórico do diálogo, capaz de personificar todo um grupo social em um único personagem, artifício seguidas vezes empregado por Platão. Citemos, na *Apologia*, a desqualificação de Ânito, Meleto e Lícon, os três acusadores de Sócrates, como meio de estigmatização dos artesãos, poetas e oradores; alteridades da filosofia platônica.

Como são ciosos de honrarias, tenazes, numerosos, persuasivos no que dizem de mim por se confirmarem uns aos outros, não é de hoje que eles têm enchido

¹⁰⁰ SVENBRO, Jesper. *Phrasikleia: an anthropology of reading in ancient Greece*. Nova York: Cornell University Press, 1993, p. 180.

vossos ouvidos de calúnias assanhadas. Daí a razão de me atacarem Meleto, Ânito e Lícon – tomando Meleto as dores dos poetas; Ânito as dos artesãos e políticos; e Lícon as dos oradores¹⁰¹.

Do mesmo modo, a estrutura formal do diálogo faculta o apelo à metanarrativa, ou seja, a utilização de locutores que narram uma cena transcorrida em passado recente, envolvendo Sócrates e seus consortes. Este recurso é aplicado, por exemplo, no *Fédon*. Neste diálogo, o personagem-título narra para Equécrates os momentos que antecederam a execução do mestre, suas exortações junto a seus discípulos. Vale ressaltar que, desempenhando o papel de narrador, Fédon, aluno modelar, interrompe sucessivas vezes seu relato para fazer notar suas impressões – e as de seus condiscípulos – frente ao comportamento resignado e altivo de um Sócrates pleno do domínio de si, diante da situação limite da morte. Em passagens como a que segue, a exposição de Fédon nos mostra o recurso de Platão para evidenciar e potencializar o arrebatamento geral sentido pelos discípulos face ao carisma distintivo de Sócrates, expressão máxima do modelo a que deve aspirar o filósofo:

O que eu tinha sob os olhos, Equécrates, era um homem feliz: feliz tanto na maneira de comportar-se como na de conversar, tal era a tranqüila nobreza que havia no seu fim. E isso, de tal modo que ele me dava a impressão, ele que devia encaminhar-se para as regiões do Hades, de para lá se dirigir auxiliado por um concurso divino, e de ir encontrar no além uma felicidade tal como ninguém conheceu! Por isso é que absolutamente nenhum sentimento de compaixão havia em mim, como teria sido natural em quem era testemunha de uma morte iminente (...). A verdade é que havia em minhas impressões qualquer coisa de desconcertante, uma mistura inaudita, feita a um só tempo de prazer e de dor, de dor ao recordar-me que dentro em pouco sobreviria o momento de sua morte! E todos nós, ali presentes, nos sentíamos mais ou menos com a mesma disposição, ora rindo, ora chorando¹⁰².

Platão obtém efeito semelhante através da manifestação do *daimonion* de Sócrates, espécie de elo de comunicação com o plano do sagrado. A ambigüidade de seu dom divinatório é marcante. Ao mesmo tempo em que afirma um discurso de verdade totalmente racional, o *daimonion* faz de Sócrates um indivíduo inspirado, portador de uma nova mensagem. Tornando excepcional pela missão para a qual foi designado e escolhido pelos deuses, o Sócrates platônico

¹⁰¹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23E-24A.

¹⁰² PLATÃO, *Fédon*, 58E-59A.

é investido de carisma. Todavia, não se apresenta como enunciador da palavra eficaz do poeta- adivinho, nem como intérprete de uma vontade que lhe é exterior, como faz o tipo sacerdote. Antes, porém, empenha seus esforços para disseminar o regime de verdade da filosofia como saber amplamente aprendido e ensinado, condição da felicidade humana. Como bem observa Jean Wahl,

Este mestre dos racionalistas é, de uma só vez, um homem que se refere sem cessar às indicações e, especialmente, às proibições de seu ‘demônio’. O elemento demoníaco mostra que existe algo acima de toda técnica: esse algo é a inspiração. O poeta se faz portador do deus, inspirando aos ouvintes. Entre os deuses e os homens existe uma comunidade que se situa neste reino demoníaco onde residem a profecia e a magia¹⁰³.

Tal é, a nosso ver, o paradoxo fundamental de Platão: realça a figura de um Sócrates inspirado para erradicar todo elemento divinatório e irracional do domínio de saber compartilhado da filosofia. De fato, em diversos diálogos, a voz demoníaca paira por sobre sua personalidade individual. Em *Fedro*, por exemplo, Sócrates primeiro concebe o estado do apaixonado como escravo dos desejos, desprovido da capacidade de discernimento, frente à necessidade imperiosa de satisfazer sua vontade. Subitamente, porém, interpelado por sua voz demoníaca, o filósofo interrompe o discurso e admite o oposto:

Caro amigo [Fedro]! Quando quis atravessar o regato despertou em mim o *daimonion* e manifestou-se o sinal costumeiro. Ele sempre me impede de fazer o que desejo. Pareceu-me ouvir uma voz que vinha cá de dentro e não me permitia ir embora antes de oferecer aos deuses uma expiação, como se eu houvesse cometido alguma impiedade. Sou adivinho, mas não sou muito hábil; sou como os que não sabem bem ler e escrever: só faço adivinhações para mim mesmo. Agora vejo com clareza o meu pecado. Meu amigo! A alma tem o dom de profetizar. Já enquanto fazia o discurso senti certa perturbação. Mas agora percebo qual é a minha culpa (...). Ora, se Eros é, como de fato é, um deus ou um ser divino, não poderá ser mau¹⁰⁴.

Ao lado de Sócrates, mas de modo distinto, a produção do carisma também envolve o próprio Platão. Afinal, como dissemos antes, ele precisa conciliar sua herança política e familiar com o esforço de legitimação de sua liderança na comunidade centrada na Academia.

¹⁰³ WAHL, Jean. “Platón”. In PARAIN, Brice (org.). *Historia de la filosofía: la filosofía griega*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972, p. 58.

Em *Cármides*, vale-se da representação de Crítias e Cármides para glorificar sua própria ascendência, filiando-se à tradição dos melhores e mais prestigiados governantes e sábios de Atenas. No diálogo, a virtude dos antepassados de ambos é a verdadeira fonte da excelência oratória de Crítias e da suprema beleza de Cármides, do encantamento carismático que exercem sobre as pessoas, incluindo o próprio Sócrates. Cabe a este último lisonjear a genealogia familiar de Platão, o que não é gratuito, tendo em vista o investimento afetivo que sua figura encarna:

Não há ninguém aqui presente que poderia facilmente apontar duas casas atenienses cuja união poderia gerar melhor ou mais nobre descendência do que as de sua origem. Há a casa de seu pai, que descende de Crítias, filho de Dropidas, cuja família é celebrada nos versos panegíricos de Anacreonte, Sólon, e vários outros poetas, tão famosos pela beleza e virtude quanto por todas as outras grandes fortunas. Há a casa de sua mãe, igualmente distinta, pois do seu tio materno, Pyrilampes, é dito nunca ter havido igual, na Pérsia na corte do Grande Rei, ou na Ásia, em todos os lugares em que esteve como embaixador, em sua estatura e beleza. Toda essa família não é em nada inferior à outra. Tendo tais ancestrais, vocês devem ser os primeiros em tudo, e, meu caro filho de Gláucon, sua aparência não desonra a nenhum deles¹⁰⁵.

Em passagens deste tipo, Platão se filia a uma linhagem de notáveis sábios e governantes¹⁰⁶, credenciando a si próprio como liderança capacitada a produzir uma leitura inteiramente nova da organização social, consagrada na *República* e nas *Leis*, obras que fundam o domínio da filosofia política na Antiguidade.

Em *Crítias*, outro de seus diálogos, curiosamente contemporâneo e inacabado como as *Leis*, voltamos a encontrar a referência à sua ascendência aristocrática. Há alguns elementos mitificadores, como quando seu tio Crítias evoca *mnémosyne* para imergir no fluxo intemporal das verdades eternas, a exemplo das fórmulas de enunciação do antigo poeta-adevinho¹⁰⁷. Sua visão lhe transpõe para Altântida, reino dos melhores governantes, em época bastante recuada, de cuja lembrança não há qualquer vestígio visível. Apenas a Sólon, eleito por sacerdotes egípcios,

¹⁰⁴ PLATÃO. *Fedro*, 242B-E.

¹⁰⁵ Idem, *Cármides*, 157E-158B.

¹⁰⁶ Platão era filho de Ariston, que descendia de Kodros, último rei legendário de Atenas, e de Periktionè, cuja linhagem remontava a Sólon.

¹⁰⁷ No aludido diálogo, também conhecido como *Atlântida*, Hermócrates exorta Crítias a “abordar bravamente o assunto, e, após invocar Apolo e as musas, nos fazer conhecer e cantar as virtudes de seus concidadãos de outrora”. Em resposta, diz Crítias: “devo obedecer às suas exortações e aos deuses citados, chamando ainda outros deuses em meu auxílio e, em particular, *mnémosyne*. Porque tudo o que tenho de mais relevante a contar dela depende. Se, com

foi dado saber e portar esta memória. Como uma crônica familiar, a reminiscência foi transmitida desde Sólon, circunscrita à sua notável descendência, de que faz parte Platão.

A enunciação de hipóteses cosmogônicas restringe-se, assim, a uma única família, dotada da faculdade excepcional de pensar o universo. Trata-se da conservação da importância e do papel das grandes famílias de origens aristocráticas, nos quadros da democracia ateniense¹⁰⁸. Todavia, há algo a mais. Não podemos desprezar a autoridade evocada por antepassados excepcionais para conformar a liderança exercida por Platão no seio de uma comunidade em formação. Ele pressente a necessidade de fundamentar sua autoridade. Vale dizer que *Crítias* é o único dos seus textos em que o fio condutor da argumentação se concentra na exposição do interlocutor de Sócrates, relegando este a uma posição secundária.

A referência ao passado faz de Platão o herdeiro de virtudes e qualidades pessoais. Não reivindica a tradição do *gênos* aristocrático ou da *areté* da nobreza guerreira, em oposição às práticas democráticas. Antes disso, o apelo à genealogia o situa dentro de uma linha de reformadores políticos, que encontra em Sólon o seu maior expoente. Com efeito, este apelo marca seu esforço de elaboração de uma constituição ideal, inspirada no conhecimento e no modelo de moralidade da sua filosofia.

A família de Platão, aliás, está em grande parte representada nos diálogos. Mais do que opção meramente personalista, o recurso aos familiares, alçados à condição de interlocutores de Sócrates, parece ter desempenhado um relevante papel na conformação de sua autoridade. Além de seu tio-avô Crítias (*Timeu*, *Crítias*, *Cármides*) e de seu tio Cármides (*Cármides*), seus irmãos mais velhos Adimanto e Gláucon figuram na *República*, e seu meio-irmão Antifonte é o narrador de *Parmênides*.

Ainda no terreno da legitimação da autoridade, não menos importante é a dramatização de alguns elementos de sua trajetória. Na *Carta VII*, em fragmento revelador, o filósofo afirma:

Alimentava ilusões que, dada a minha juventude, nada tinham de surpreendente. Imaginava que os Trinta governariam a cidade reconduzindo-a ao caminho da justiça. Também estava bastante curioso para ver o que fariam. Parecia-me evidente que, em pouco tempo, restaurariam a antiga ordem das coisas da época de ouro. Sem mencionar outras violências, atacaram a meu velho amigo

efeito, conseguir lembrar e apresentar o discurso anunciado por Sólon, estarei seguro de que terei cumprido meu dever". PLATÃO, *Crítias*, 108D.

¹⁰⁸ CANFORA, Luciano. *Une profession dangereuse: les penseurs grecs dans la cité*. Paris: Éditions Desjonquères, 2000, p. 50.

Sócrates, que não hesito em proclamar o mais justo dos homens de seu tempo. Quiseram enviá-lo para capturar um cidadão e trazê-lo à força para executá-lo. Mas, Sócrates desobedeceu tais ordens, preferindo expor-se a todos os perigos a ser cúmplice de tais ações criminosas. Em vista de tais violências, e de outras parecidas, em nada menos graves, indignei-me e afastei-me das práticas odiosas que então sucediam. Os Trinta logo foram derrubados e, com eles, o regime que haviam estabelecido. Então, recobrei o desejo de me envolver nos negócios públicos da administração da cidade (...). No entanto, eis que, por força de nova fatalidade, indivíduos poderosos levaram o mesmo Sócrates aos tribunais, lançando contra ele uma acusação odiosa, que ninguém merecia menos. Foi como ímpio que alguns o perseguiram e que outros o condenaram à morte (...). A dificuldade de administrar o Estado (...) me fez declarar, no meu elogio à filosofia, que através dela podemos discernir todas as formas de justiça política e individual, e que, conseqüentemente, a humanidade não verá o fim de seus vícios até que os puros e verdadeiros filósofos cheguem ao poder, ou que aqueles que ocupam a autoridade do Estado tornem-se realmente filósofos¹⁰⁹.

Neste excerto esclarecedor¹¹⁰, redigido por volta de 360, já em idade avançada, Platão confessa a simpatia que nutria pelo regime dos Trinta, sugerindo que adotara uma postura colaboracionista, até desiludir-se com o desencadeamento dos fatos. O argumento subjacente a esta perigosa assertiva, porém, é o da naturalização da perseguição ao filósofo. Na percepção de Platão, não importava o quadro institucional, o da oligarquia ou o da restauração democrática, pois seus ocupantes vitimariam Sócrates, calariam sua atuação voltada para a fixação e o cumprimento do governo da lei na cidade. Na oligarquia, os tiranos estavam acima dele. Na democracia, a soberania do *demos* podia revisar, reformar e sobrepujar continuamente o *nómos*. O radicalismo no caso da condenação à execução dos generais que desertaram na batalha das Arginusas é emblemático¹¹¹.

De forma dramática, os traumas da experiência política interrompem a crença no quadro administrativo da *polis*. Para a argumentação de Platão, a fatalidade que acometeu Sócrates torna-se uma regra válida para todos os filósofos, julgados incompreendidos e perseguidos. Generalização confirmada pelo testemunho do próprio Platão, ao lembrar, na *Carta VII*, o trauma que amargou nas duas visitas que fez à Sicília, com o objetivo de doutrinar seus governantes. Na primeira, em 387, foi reduzido à escravidão pelo tirano Dionísio I, conquistando a liberdade por pura casualidade. Um amigo o reconheceu e o comprou em Egina. Regressaria vinte anos depois, desta vez chamado por Dionísio II. Descobriu que este não tinha qualquer intenção louvável,

¹⁰⁹ Idem, *Carta VII*, 324D-326B.

¹¹⁰ Notemos que não há aqui qualquer alusão a Crítias ou a Cármides.

¹¹¹ Cf. nota 97, supra.

viveu praticamente aprisionado por alguns meses, até que, finalmente, conseguiu permissão para partir. O velho Platão estava, enfim, desiludido. Foi com este espírito que redigiu a *Carta VII*, construindo uma narrativa memorialística que sublima algumas de suas escolhas e experiências, silenciando sobre outras tantas.

Tem-se aí um poderoso elemento de coesão e mobilização da associação de discípulos centrada na Academia. Uma auto-imagem particularmente eficaz para compensar o investimento afetivo do indivíduo, que renuncia à sua satisfação pessoal, pela crença no “carisma grupal distintivo”, na expressão de Norbert Elias¹¹². Na visão de Platão, este estado latente de tensão entre o agrupamento de filósofos e a comunidade política lhe inspira a repensar a questão da administração do Estado, consagrando o primado do filósofo na condução virtuosa dos negócios públicos. Ao fazê-lo, antecipa no tempo a formalização de sua constituição ideal, que sabemos ter sido concebida em sua escola e consagrada na *República* (370 a.C.), para o momento mesmo de sua frustração pessoal com a política, ocasionada, em sua narrativa, pela execução de Sócrates, em 399 a.C. Ignora, ou prefere ignorar, todo o período em que empreendeu uma série de viagens ao exterior, bem como o instante de fundação da Academia e de realização de seus primeiros diálogos, datados dos anos 380 a.C., ainda centrados nas disposições espirituais da filosofia¹¹³. O silêncio é bastante conveniente, pois faz retroagir seu projeto político-pedagógico, reforçando a ruptura entre o antes e o depois de sua atividade filosófica, *leitmotiv* de suas memórias.

Há, ainda, outros elementos que dramatizam a trajetória de Platão, refletindo na mobilização da associação comunitária. De acordo com Diógenes Laércio, iniciou-se na pintura, ainda jovem, experimentando também a música, a poesia e a tragédia. Ao conhecer Sócrates, por volta dos vinte anos de idade, Platão teria arremessado seus poemas ao fogo e abdicado de sua paixão pelo teatro¹¹⁴. Autêntico ou não – é muito edificante para ser verdadeiro -, tal testemunho nos é assaz valioso, ao convalidar a representação sobre a sublimação da experiência filosófica de Platão¹¹⁵. Não podemos desprezar a força dramática de uma alegoria na qual Platão sacrifica a arte, uma das grandes alteridades de sua filosofia, em favor da dialética socrática.

¹¹² Cf. “O filósofo e a *polis* em movimento: afinidades eletivas”, supra.

¹¹³ Convencionalmente, atribuem-se a este período os seguintes diálogos: *Apologia de Sócrates*, *Hípias menor*, *Cármides*, *Críton*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Íon*, *Laques*, *Hípias maior*, *Lísias*, *Mênon*, *Fédon*, *Protágoras* e *Banquete*.

¹¹⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 3-4.

¹¹⁵ Como vimos acima, a composição dramática do diálogo demonstra a relação problemática entre Platão e os tragediógrafos, marcada pela rivalidade e pela hostilidade. Nas *Leis*, o filósofo define a *politeia* ideal que propõe como “a mais verdadeira das tragédias” PLATÃO, *Leis*, VII, 817A-C. Este fato nos leva a crer que o relato de

A ruptura anterior com a esfera da participação política encontra aqui o perfeito contraponto, através da atitude de rejeição da arte. Na ordenação da experiência pessoal de Platão, ambas as narrativas comungam do que Pierre Bourdieu chama de “ilusão retrospectiva da coerência reconstruída”¹¹⁶. Trata-se da narrativa dos acontecimentos biográficos segundo sua ligação com a atividade filosófica de Platão, do que resulta a impressão de continuidade e estabilidade da atividade, que nos aparece solidamente assentada no tempo.

Em seu conjunto, portanto, a evocação do prestígio da genealogia familiar, a escolha dos parentes como *dramatis personae* de alguns dos diálogos e a dramatização de determinados aspectos de sua biografia nos parecem artifícios empregados por Platão para fundamentar sua liderança comunitária. Sem tal investimento de autoridade, não seria possível aos seus discípulos e consortes partilhar da crença no valor supremo encarnado pelo grupo, na nobreza do gênero de vida inventado por Platão, passado inteiramente na filosofia.

Ao contrário do personagem de Platão, as manifestações do Sócrates de Xenofonte não apresentam caráter propedêutico ou demonstrativo. No lugar da extrema coerência de um Sócrates sempre professoral, absorto em seus pensamentos, desinteressado em suas observações e iluminado por sua vocação missionária e profética, Xenofonte nos oferece uma personalidade bastante controversa. Embora “fadado a ser o melhor e o mais ditoso dos humanos”¹¹⁷, seu Sócrates é um indivíduo que pouco tem de excepcional, capaz de se ressentir e de cometer gestos impulsivos. Um homem justo, cujas virtudes resumem-se ao exercício da atividade cívica, à ação piedosa diante dos deuses, à prudência e ao pragmatismo.

Sua sabedoria é profundamente marcada pela idéia de utilidade, em contraste evidente com o despojamento do conhecimento, em Platão. Em *Memoráveis*, acometido de ciúmes por Critóbulo, que então se encontrava enamorado do filho de Alcibíades, e motivado pela paixão e pelo interesse pessoal, Sócrates elabora o princípio segundo o qual o amor ao belo precipita à escravidão¹¹⁸. O mesmo juízo é reafirmado em *Sympósion*, quando seu intento amoroso é

Diógenes Laércio não deve estar muito longe da verdade, ao menos no que concerne à profunda educação artística do jovem Platão.

¹¹⁶ Cf. BOURDIEU, Pierre. *Le champ littéraire. Actes de la recherche em sciences sociales*. Paris, n.º 89, p. 3-46, 1991.

¹¹⁷ XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 8, 11.

¹¹⁸ Neste trecho, insuflado pelo ciúmes, Sócrates insulta o próprio Xenofonte: “Vindo a saber, certa vez, que Critóbulo, filho de Críton, roubara um beijo ao filho de Alcibíades, mancebo de rara formosura, teve com Xenofonte, em presença de Critóbulo, esta entrefala: ‘Que o viste fazer’, indagou Xenofonte. ‘Pois não teve a temeridade de furtar um beijo ao filho de Alcibíades, jovem de tamanha beleza e frescor?’. ‘Ora, isso é ato de temerário? Eu próprio poderia cometer semelhante temeridade’. ‘Desgraçado! Imaginas o que sucederia se beijasses uma pessoa jovem e

desmascarado¹¹⁹. Não poderia ser maior o confronto com a teoria da elevação à contemplação das essências por meio do amor ao belo, enunciada no banquete platônico.

Ainda no terreno da vida privada, Xenofonte nos revela a intimidade do ambiente familiar de Sócrates, chamando a atenção, em mais de uma oportunidade¹²⁰, para a conturbada relação que mantinha com sua esposa, Xantipa, considerada “a mais temperamental de todas as mulheres do presente, do passado e do futuro”¹²¹. Em *Sympósion*, o banquete na casa de Cálias termina quando os convivas, tendo assistido à performance de uma dança dionisíaca, “resolvem regressar apressadamente aos seus lares, para desfrutarem da companhia de suas esposas”¹²². Uma situação que, sem dúvidas, implicava Sócrates, o qual, no entanto, preferiu permanecer no local, junto aos jovens solteiros.

Uma vez mais, Xenofonte sugere a ascendência de Xantipa sobre o mestre. Mais do que isso, o hiparca destaca a dificuldade enfrentada por Sócrates em controlar a própria esposa, convidando-nos a pensar sobre os limites inerentes ao ensino da virtude¹²³. Em sentido inverso, encontramos uma única e discreta aparição de Xantipa nos diálogos platônicos. No *Fédon*, vemos uma esposa passiva e subserviente, que visita o leito de morte do marido, enquanto este a trata com frieza protocolar:

Depois de ter se banhado, trouxeram-lhe seus filhos (tinha dois pequenos e um já grande), e as mulheres de casa também vieram; entreteve-se com eles em presença de Críton, fazendo-lhes algumas recomendações. Em seguida, ordenou que se retirassem e veio para junto de nós¹²⁴.

bela? Ignoras que de livre, num momento te tornarias escravo? Que pagarias caro por prazeres perigosos? Que já não terias ânimo de perquirir o que é o belo e o bem?”. Idem, *Ibidem*, I, 3, 8-11.

¹¹⁹ No dito diálogo, Sócrates tece algumas considerações sobre a paixão, sendo, em seguida, advertido e desmascarado por Cármides: “a paixão é insaciável e nos desperta expectativas de sedução. Por esta razão, defendo que aquele sequioso de possuir o auto-controle deve procurar evitar beijar os que se encontrarem no frescor da juventude e no vigor da beleza. Mas, por qual razão Sócrates, Cármides o interpelou, assusta seus próprios amigos, intimando-os a afastar-se dos belos, quando, por Apolo, eu o vi junto a Critóbulo, folheando um livro na escola, sentados lado a lado, com o seu ombro nu junto ao dele?” Idem, *Sympósion*, IV, 25-27.

¹²⁰ Em *Memoráveis*, tendo percebido que Lâmprocles, o mais velho de seus filhos, andava indisposto com a mãe, Sócrates acerca-se do rapaz, em tom conciliador, disparando-lhe a irreverente indagação: “não achas o humor selvagem de uma besta mais insuportável que o de sua mãe?” Idem, *Memoráveis*, II, 2, 7.

¹²¹ Idem, *Sympósion*, II, 10.

¹²² Idem, *Ibidem*, IX, 7.

¹²³ STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socrates*. Indiana: St. Augustine's Press, 1998, p. 147.

¹²⁴ PLATÃO, *Fédon*, 116B.

A referência à esposa Xantipa é breve e inominada. A nosso ver, ela se constitui em recurso empregado por Platão para dignificar ainda mais a sóbria figura de Sócrates e o auto-controle ideal do filósofo diante da situação extrema da morte. É o que podemos entrever, em passagem pouco posterior:

Nesse momento, nós, que então conseguíamos com muito esforço reter o pranto, ao vermos que estava bebendo [a cicuta], que já havia bebido, não nos contivemos mais. Foi mais forte do que eu. As lágrimas me jorraram em ondas, embora, com a face velada, estivesse chorando apenas a minha infelicidade, pois, está claro, não podia chorar de pena de Sócrates. Sim, a infelicidade de ficar privado de um tal companheiro! De resto, incapaz, muito antes de mim, de conter seus soluços, Críton se havia levantado para sair. E Apolodoro, que mesmo antes, não cessara um instante de chorar, se pôs então, como lhe era natural, a lançar tais rugidos de dor e de cólera que todos os que o ouviram sentiram-se comovidos, salvo, é verdade, o próprio Sócrates: - Que estais fazendo? – exclamou. – Que gente incompreensível! Se mandei as mulheres embora, foi sobretudo para evitar semelhante cena, pois, segundo me ensinaram, é com belas palavras que se deve morrer. Acalmai-vos, vamos! Dominai-vos!¹²⁵

Neste trecho, de rara beleza dramática, a referência à mulher apenas corrobora o retrato da ascendência carismática de Sócrates, cuja superioridade espiritual sobre os arrebatados companheiros é flagrante.

Em nenhum outro texto o caráter prudente da sabedoria do Sócrates de Xenofonte se apresenta com maior nitidez do que em sua *Apologia*. O velho oligarca justifica a relativa indiferença com que Sócrates encarava sua defesa diante do júri como vontade deliberada de morrer. As razões apontadas não poderiam ser mais pragmáticas, já que, esperando pela condenação e optando pela morte, Sócrates estaria somente evitando a degeneração física e os desprazeres da velhice:

Se viver ainda muitos anos, tenho ciência de que serei acometido das fraquezas da velhice, - que minha visão será menos perfeita e minha audição menos aguçada, que terei lentidão para aprender e me esquecerei do que aprendi. Se perceber minha decadência, me lamentarei, ‘como poderia ainda ter prazer em viver?’ Talvez, os deuses em sua bondade estejam ao meu lado, garantindo-me a oportunidade de terminar a vida não apenas em plena atividade, como também da maneira mais fácil¹²⁶.

¹²⁵ Idem, *Ibidem*, 117C-D.

¹²⁶ XENOFONTE, *Apologia de Sócrates*, 6-7.

Temos, assim, o retrato de um senhor da arte da prudência, que entende a vida não como um valor em si, porém conformada à possibilidade de suas realizações, à idéia de utilidade do bem e da felicidade. Neste caso, a resignação de Sócrates é uma demonstração de piedade, profissão de fé na justiça divina.

Bem outra é a atitude do Sócrates dos diálogos. Em sua *Apologia*, Platão nos oferece a auto-defesa de um homem inspirado, que se apresenta como missionário da filosofia, entendida como domínio de verdade. Um porta-voz de uma forma de discurso incompreendida, cuja pregação deve justificar a auto-renúncia de todos que com ela se comprometem, a começar pelo sacrifício de Sócrates, que, sentenciado à execução, profetiza:

Sobre o futuro, porém, desejo fazer-vos um vaticínio, meus condenadores: (...) o castigo vos alcançará logo após a minha morte e será, por Zeus, muito mais duro que a pena capital que me impusestes (...). Serão mais numerosos os que vos pedirão contas. Até agora eu os continha e vós não o percebíeis; eles serão tanto mais importunos quanto serão mais jovens, e vossa irritação será maior¹²⁷.

A alusão aos “mais jovens” não deixa dúvidas. Ela referencia o grupo dos aprendizes da filosofia, dentre os quais os discípulos de Sócrates e os alunos da Academia. Vê-se aí um modelo que localiza a atitude ética do filósofo, como a define Platão. A vontade deliberada de morrer não reside na atitude pia de resignação e na idéia de utilidade. Ao contrário, tal opção encarna um valor moral, que inclui a afirmação de um gênero de vida inteiramente passado na atividade filosófica e a *disforização* da legitimidade da assembleia do *demos* como instância decisória. Afinal, o veredicto desfavorável a Sócrates só pode ser explicado pela incompreensão do bom, do belo e do justo da filosofia, por parte de um júri composto por Ânitos, Meletos e Lícons; artesãos, poetas e demagogos, ofícios bastante institucionalizados na democracia ateniense. Este valor supremo encarnado pelo modo de vida do filósofo deve ditar os limites da sua obediência cívica:

Mesmo que agora me dispensásseis, desatendendo ao parecer de Ânito (...), mesmo que me dissésseis: ‘Sócrates, por ora não atenderemos a Ânito e te deixaremos ir, mas com a condição de abandonares essa investigação e a filosofia; se fores apanhado de novo nessa prática morrerás’. Mesmo, repito, que me dispensásseis com essa condição, eu vos responderia: ‘atenienses, eu vos sou

¹²⁷ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 39C-39D.

reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações (...). Por tudo isso, atenienses, diria eu, quer atendais a Ânito, quer não, quer me dispenseis, não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha de morrer muitas vezes¹²⁸.

Em reforço do que já alegamos, na representação platônica, a vocação divinatória de Sócrates, seu *daimonion* pessoal, é uma fonte que lhe inspira a missão de comunicar um outro domínio de verdade, cujo valor moral, enquanto justiça divina, justifica sua recusa em acatar qualquer decisão contrária àquela disposição, inclusive a da *ekklesia*.

Já o Sócrates de Xenofonte não possui qualquer consciência profética. Longe disso, sua atitude é a de resignar-se face à inexorabilidade da morte. Seu pragmatismo resulta da junção entre o senso de oportunidade, conferido pelos deuses, e a idéia de utilidade. Não avulta qualquer valor, a não ser o da piedade religiosa. Em Xenofonte, este é o sentido de seu dom divinatório. Não é ocasional a comparação entre o poder de vidência da pitonisa e as manifestações de seu *daimonion*:

A sacerdotisa que senta no tripé em Delfos não revela a vontade divina através de uma ‘voz’? A única diferença reside no fato de que enquanto alguns denominam ‘pássaros’, ‘fórmulas’, ‘profetas’ como fontes de sua predição, refiro-me ao meu como algo divino, com a convicção de que, ao fazê-lo, falo com um sentimento religioso mais profundo e verdadeiro do que aqueles que atribuem o poder do deus aos pássaros¹²⁹.

De fato, o Sócrates de Xenofonte mescla devoção religiosa e arte da prudência. Concordamos, assim, com as conclusões de Leo Strauss, para quem este “Sócrates era piedoso, por não agir sem o conselho dos deuses, sem o uso da divinação, seu *daimonion*. Em contrapartida, substituí a sabedoria como ciência de todos os seres pela prudência (*phronesis*), enquanto habilidade para distinguir infalivelmente o bem do mal”¹³⁰.

Mais uma vez, abundam os contrastes entre as representações sobre o mesmo homem. No que diz respeito ao carisma de Sócrates, o quadro se mantém. Platão, amparado na estrutura formal assumida pelo diálogo, erige um modelo de moralidade do filósofo, que, ao negar a

¹²⁸ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29C-30C.

¹²⁹ XENOFONTE, *Apologia de Sócrates*, 13.

¹³⁰ STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socrates*. Indiana: St. Augustine's Press, 1998, p. 126.

legitimidade da assembléia do *demos* como última instância de decisão, confirma as tensões que envolvem a convivência entre os filósofos e as instituições da cidade. Na qualidade do valor supremo incorporado pelo “dever ser” do filósofo, todos os atos de Sócrates apresentam conteúdo propedêutico e demonstrativo para os que se iniciam na filosofia, “os mais numerosos, mais importunos e mais jovens” alunos da Academia.

O carisma do Sócrates de Xenofonte, por sua vez, reside nas qualidades que o aproximam do cidadão exemplar e da moralidade cívica, não nas que o separam, sob o argumento da excepcionalidade, como faz Platão. Ao lado de sua piedade religiosa e de seus atos cívicos em favor da cidade, a exaltação de sua sabedoria se coaduna com o senso comum, que vê na sensatez (*sophrosyne*) a medida do bem-estar e da felicidade. A prudência (*phronesis*) e a idéia de utilidade, manifestas na nobreza com que encarou a própria morte, despertam admiração. Contudo, ainda se remetem aos atributos gerais que definiam a tradição dos *sóphoi*, que incluía indivíduos inspirados como os *aedos* Homero e Hesíodo, governantes reformadores e legisladores como Sólon e o lendário Licurgo de Esparta, poetas como Píndaro e Simonides de Ceos e pré-socráticos como Xenófanés, Heráclito, Pitágoras, dentre outros.

Esta é uma questão fundamental para nossas considerações. É no plano da formalização da diferença do filósofo em relação ao *background* indeterminado dos *sóphoi* que devemos situar a representação do Sócrates de Platão. Ao inventar uma tradição e um vocabulário específicos para referenciar a origem e a prática dos filósofos, Platão prefigura o domínio de sua distinção. Este é o argumento que desenvolvemos a seguir.

3.2.4) O *ethos* e o *pathos* do filósofo

Podemos afirmar que Platão é o primeiro a identificar um conjunto de qualidades mentais e arregimentá-las sob uma única classificação: o filósofo. Na *República*, dedica diversas passagens, especialmente o Livro V, à definição do que seja o filósofo e à distinção entre saber e opinião, entre o *philosophos* e o *philodoxos*. Em meio aos seus contemporâneos, o filósofo se diferencia dos políticos, dos oradores e dos artistas em geral, *philodoxoi* que se comprazem com o reino da opinião e que, por isso, se encontram ainda aquém dos *sóphoi*, na hierarquia de prestígio:

É nesse ponto que estabeleço a distinção: para um lado os que ainda agora referiste – amadores de espetáculos, amigos das artes e homens de ação – e para outro aqueles de quem estamos a tratar, os únicos que com razão podem chamar-se filósofos. Os demais são incapazes de discernir e de amar a natureza do belo em si. (...) se, na verdade, cada potência tem o seu objeto, e se as duas – a opinião e a ciência – são potências, sendo cada uma delas diversa, decorre que a mesma coisa não possa ser objeto de conhecimento e de opinião. O objeto da ciência é o Ser e o da opinião o não-Ser (...). Por conseguinte, devemos chamar *philosophoi*, e não *philodoxoi* aos que se dedicam ao Ser em si¹³¹.

Nesta visão/divisão do mundo social, *philósophos* e *philodoxos* são termos antitéticos. A escolha subjetiva de um pressupõe a renúncia do outro. Os pares de opostos do repertório conceitual da filosofia platônica são, assim, transpostos para a representação da realidade social, desqualificando os concorrentes do campo pedagógico.

Ao examinarmos o nível mais primário, o da etimologia da palavra *philósophos*, já identificamos aí o sentido passional que o termo evoca, a atitude radical diante do mundo. De acordo com a análise de Eric Havelock, *phil* é um termo que designa estimulação psíquica, condução e ansiedade; um desejo de consumo. O filósofo é, então, um homem de instintos e energias especiais, dirigidos para a *sophia*, entendida por Platão como conhecimento das identidades que são, “são para sempre”: as formas¹³².

De fato, antes da fixação conceitual que lhe atribui Platão, o termo *philósophos* e seus derivados (*philosophia* e *philosophein*) eram utilizados muito raramente, nos textos anteriores ao IV século que conhecemos. As poucas ocorrências traziam um sentido vago e indeterminado, indicando hábitos mentais como um todo. Segundo Luc Brisson, “nos sofistas Antifonte e Górgias, *philósophos* sugere a qualidade de um discurso que exprime o pensamento de forma adequada. Em Heráclito e nos historiadores Heródoto e Tucídides, o mesmo termo evoca a aquisição de conhecimentos em geral”¹³³.

Cabe ressaltar que mesmo Xenofonte quase não faz referência ao termo, até quando se trata de caracterizar as práticas e os ensinamentos de Sócrates. Em sua *Apologia*, Platão abusa da alusão ao vocábulo para naturalizar a perseguição ao filósofo, como se a *ekklesia* do início do século IV fizesse qualquer distinção entre sofistas e filósofos. Já Xenofonte, em sua defesa de Sócrates, não menciona uma vez sequer o vocábulo, ou qualquer outro a ele aparentado. Em

¹³¹ PLATÃO, *República*, 476B,478A-B, 480A.

¹³² HAVELOCK, Eric A. *Preface to Plato*. Boston: Harvard University Press, 1963, pp. 281-282.

todas as suas obras ditas socráticas sobressai um grande sábio bastante à vontade na tradição dos *sophoi* e poucas e sempre imprecisas referências ao *philosophos*.

A formalização da diferença, como dissemos, compete a Platão. O sucesso que obteve na fixação do significado da categoria *philosophos* pode ser mensurado pelo relato de Heráclides do Ponto, um de seus principais alunos na Academia. O discípulo remete a Pitágoras a responsabilidade pela origem do termo:

Pitágoras foi o primeiro a se chamar *philosophos*; não apenas empregou uma palavra nova, como ensinou uma doutrina original. Tendo ido a Phlionte, conversou longamente com Léon, tirano da cidade. Admirando seu espírito e sua eloquência, Léon perguntou-lhe que arte lhe agradava mais. Ao que Pitágoras respondeu que nada conhecia de arte, que era *philosophos*. Surpreendendo-se com a novidade da palavra, Leon indagou-lhe sobre o que eram, afinal, os *philosophoi* e o que os distinguia dos outros homens. Pitágoras respondeu-lhe que nossa passagem por esta vida se parece com a da multidão que se encontra nos jogos panegíricos. Alguns aí vão pela glória que lhes promete a força física, outros pelo ganho que provém do comércio de mercadorias, e há uma terceira classe de pessoas que aí vão para ver o panorama, as obras de arte, as proezas e os discursos virtuosos que se apresentam nos panegíricos. Mas nós proviemos de uma outra vida e de uma outra natureza em relação àquela. Alguns são escravos da glória, outros da riqueza. Ao contrário, raros são aqueles que receberam a contemplação das coisas mais belas e são estes que chamamos *philosophoi*, e não *sophoi*, porque ninguém é sábio, se não for deus¹³⁴.

Por longo tempo, os especialistas endossaram a afirmação do fragmento, creditando a Pitágoras a origem da definição e do emprego do termo. A crítica filológica mais recente, porém, estabelece, sem ressalvas, que o composto em questão ascende ao ensino da Academia¹³⁵. Partilhamos da mesma posição, dado o caráter sectário e místico da confraria que Pitágoras funda na Sicília, em meados do século VI¹³⁶. Uma comunidade soteriológica que via na purificação da alma o caminho para restaurar a unidade perdida com o divino. Fechada à ordem políade, tal

¹³³ BRISSON, Luc. “Maîtres de sagesse”. LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000, p. 826.

¹³⁴ HERÁCLIDES DO PONTO, fragmentos 87-88.

¹³⁵ O trabalho pioneiro a este respeito é o de Walter Burkert. BURKERT, Walter. “Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’”. *Hermes*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, n.º 88, 1960, pp. 159-177.

¹³⁶ Na verdade, a comunidade pitagórica é marcada pela elaboração de um pensamento matemático como expressão de um universo mágico-religioso. Neste universo, as fórmulas de enunciação baseadas na geometria pitagórica são eficazes, produzindo efeitos concretos sobre a realidade. Desta visão resulta uma atitude de rejeição e isolamento do mundo da cidade, visando à purificação da alma, segundo a observação de preceitos éticos. Estes preceitos incluíam tabus alimentares, como a prática de jejuns prolongados e a proibição do consumo de carne.

organização não poderia separar o domínio de atuação do filósofo, situado no trânsito entre as categorias sociais da cidade, como dá a entender o registro de Heráclides do Ponto.

Ao contrário, Pitágoras é, antes de tudo, um indivíduo excepcional e inspirado, bastante próximo do antigo poeta-adivinho e de suas técnicas de imersão espiritual, que ilustra exemplarmente o sentido arcaico atribuído ao *sóphos*. Neste uso bastante impreciso, não havia linha de demarcação entre o conhecimento do passado, do presente e do futuro, o que aproximava o sábio dos poetas e dos adivinhos.

Exatamente contra este atributo inspirado e impreciso que se insurge Platão, reivindicando o plano de distinção do filósofo. A julgar pelo nível do discurso e das práticas da Academia, seu empenho parece exitoso, pois é sintomático que um aluno destacado como Heráclides do Ponto reproduza, de forma integral e em primeira pessoa, a alegoria platônica para a origem do filósofo e da filosofia. Este fato indica a estabilidade da transmissão dos ensinamentos e das práticas na Academia. Sua abordagem do mito de origem que referencia a identidade do grupo revela a auto-consciência discursiva dos filósofos platônicos. Após valer-se do prestígio de sua genealogia familiar como fonte de autoridade, Platão evoca novamente o valor da tradição. Desta vez, procura legitimar a posição social do filósofo na anterioridade da experiência, no recurso ao passado de uma organização estável e coesa como a dos pitagóricos, que supomos bem afamada no mundo grego.

Por que Pitágoras e não algum outro pré-socrático entre tantos, como Heráclito e Parmênides, que parecia conhecer tão bem?¹³⁷ Que fundamentos, do ponto de vista da

¹³⁷ A abordagem formalista da obra de Platão, tal como praticada há séculos pela história da filosofia, indica que o mestre defrontou-se com uma antinomia epistemológica de difícil solução. Em seu tempo, teriam predominado duas correntes de pensamento na filosofia. De um lado, Parmênides e os eleatas, a afirmar a unidade, a indivisibilidade e a imobilidade do ser: “o ser é todo inteiro, inabalável e sem fim; [...] nem divisível é, pois é todo idêntico; [...] por outro lado, imóvel, em limites de grandes liames”. SIMPLÍCIO, *Física*, 114, 29. Todavia, esta primeira formulação do princípio da identidade não teria se mostrado capaz de responder ao movimento e à transformação. De outro lado, Heráclito afirmava o fosso intransponível a separar as palavras enunciadas pelo *logos* e a *physis*: “a natureza gosta de se ocultar”. TEMÍSTIO, *Oratio*, V, p. 69. Não há adequação possível entre palavra e o uno que ela significa, já que o ser está em eterno devir. O *logos* filosófico não deve apreender a identidade do ser nele mesmo, porquanto esta sempre lhe escapará, em seu eterno devir. Antes, a identidade do ser estaria na unidade do múltiplo, isto é, na unidade das tensões permanentes entre os pares de opostos. “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido [*homologeín*] é sábio confessar: tudo é um”. HIPÓLITO, *Refutação*, IX, 9. Segundo a tradição sistematizante da escolástica sobre o platonismo, que remonta à leitura de Aristóteles, a síntese de Platão teria consistido, basicamente, na duplicação do mundo, entre uma realidade dos sensíveis, e um universo de essências imutáveis e permanentes, das quais aquela apenas participa. Este princípio de participação subordina o fluxo de acontecimentos e inconstâncias do mundo sensível à unidade primordial das idéias, causa do ser e do devir. Já Aristóteles indicava, de algum modo, a síntese platônica entre o imperativo do movimento de Heráclito e a primazia da unidade do ser de Parmênides: “Tendo-se familiarizado, desde a sua juventude, com Crátilo e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e não pode deles haver ciência, também mais tarde [Platão] não deixou de pensar

legitimação e da ética comunitária, orientaram sua escolha? As razões para essa opção merecem uma análise, que, em função de nossos objetivos, infelizmente não poderemos empreender aqui. Em ao menos um sentido, porém, sugerimos o propósito da apropriação. No plano ideal de sua filosofia, a iniciação pressupõe uma “escolha total”, ou seja, a *praeparatio philosophica* impõe limites à obediência cívica, exige a renúncia do apego à família e, no caso limite, da própria vida. Neste sentido, a atitude abnegada com que Sócrates se porta diante de sua esposa e filhos, e mesmo em seu julgamento e execução, é verdadeiramente um paradigma, nos diálogos platônicos.

A convicção do indivíduo na transformação radical de sua vida, a compensação pela renúncia à satisfação pessoal, assenta no carisma grupal distintivo, na “certeza de que provém de uma outra vida e de uma outra natureza”, nas palavras do Pitágoras de Heráclides do Ponto. A filosofia não é aqui uma atividade a que alguém possa ligar-se como a uma carreira, ou como a um interesse entre vários outros.

É como modo de vida que a filosofia, em seu mito de origem, desqualifica os *sophoi*, “porque ninguém é sábio, se não for Deus”. Não é mero desejo de saber. É um *ethos*¹³⁸. Platão afirma o regime do filósofo em oposição ao sábio inspirado e sequioso de conhecimentos em geral. Em seu lugar, a aspiração à verdadeira *sophia*, perseguida pelo filósofo, não transpassa as possibilidades humanas, na medida que funda o domínio desta sabedoria na contemplação de um único objeto: “o mundo das formas inteligíveis, do qual o mundo dos sensíveis, onde por apenas algum tempo encontra-se a alma humana, nada mais é do que um reflexo”¹³⁹.

Na direção desta contemplação, o filósofo deve empenhar todos os seus esforços. Lembremos do significado etimológico da palavra *philosophos*, da estimulação psíquica orientada para a *sophia*. Percebemos que no estágio mais básico de sua própria etimologia, a invenção platônica pressupõe um estado de incitação do espírito favorável à aprendizagem. É preciso produzir e canalizar os instintos e energias especiais, segundo normas de procedimento adequadas ao processo de aprendizagem.

assim. Por outro lado, havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurando o universal e, pela primeira vez, aplicando o pensamento às definições, Platão, na esteira de Sócrates, foi levado a supor que [o universal] existisse noutras realidades e não nos sensíveis. [...] a tais realidades deu, então, o nome de ‘idéias’ existindo os sensíveis fora delas, e todos denominados segundo elas. É, com efeito, por participação que existe a pluralidade das coisas sensíveis, em relação às idéias”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, VI, 1-2.

¹³⁸ FRÉDE, Michael. “Figures de Philosophe”. In BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey (orgs.). *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion, 1996, p. 41.

¹³⁹ PLATÃO, *Fedro*, 247D-E.

Na *República*, Platão afirma que as vicissitudes emocionais, como o desejo e o medo, podem afastar o homem do pensamento racional, levando-o a agir contra sua vontade¹⁴⁰. Ao mestre, como Platão, cabe combater aquelas inclinações desviantes, incitando uma alteração particular no estado emocional dos discípulos, predispondo-os ao conselho, à aprendizagem e ao comportamento moral. Trata-se da *paramythia*, recurso amplamente utilizado na *paidéia* grega, que consiste em provocar o medo nas crianças para estimular a obediência. De acordo com estudo de Michael Erler, a *paramythia* assume feições próprias em Platão, mesclando intenções terapêuticas e argumentos racionais¹⁴¹. Ela aparece com frequência em sua literatura, destacando-se nas *Leis*, na *República* e no *Fédon*¹⁴².

A utilização de intenções terapêuticas como expediente pedagógico, justamente no diálogo que, como vimos, melhor expõe o êxtase dos discípulos frente ao carisma de Sócrates, que figura a frieza com que o mestre participa de suas relações familiares e o destemor libertário com que encara sua própria morte, não nos parece casual. O diálogo recria uma situação exemplar para os discípulos. Mostra a necessidade de domesticar suas emoções e exalta o valor superior da filosofia como ética comunitária. Ao mesmo tempo, produz uma disposição espiritual de medo e debilidade nos discípulos, explorando a iminência da morte de Sócrates, que lhes exorta a ascese e o desprendimento diante da vida, acenando, logo após, para a profunda compensação afetiva que dele emerge. Vejamos.

Cebes pede a Sócrates: “Procura convencer-nos Sócrates, a respeito do assunto que tanto tememos, ou melhor, não que tenhamos medo, e sim a criança (*epode*) apreensiva que reside em nós. Por isso, esforça-te por convencer esta criança a não sentir diante da morte o mesmo medo que lhe infundem as assombrações”. E Sócrates consente: “É preciso que exorcizem estes *epodai* todos os dias até libertá-los de todo o medo”¹⁴³.

A alusão aos *epodai* é muito significativa. Platão os personaliza como uma indesejável inclinação emocional de todos os homens, os interioriza como a parte perturbada da alma. Para

¹⁴⁰ Lemos no original de Platão: “Não te apercebeste como a deplorável alma dos chamados perversos tem um olhar penetrante e distingue claramente os objetos para os quais se volta [...], de maneira que quanto mais aguda for sua visão, maior é o mal que pratica? Contudo, se desde a infância se operasse logo uma alma com tal natureza, cortando essa espécie de pesos de chumbo, que são da ordem do mutável e que, pela sua inclinação para a comida e prazeres similares, voltam a vista da alma para baixo; se, liberta desses pesos, se voltasse para a verdade, também ela veria nesses mesmos homens, com a maior clareza, aquilo para que está voltada”. Idem, *República*, 519A-B.

¹⁴¹ ERLER, Michael. “Socrates in the cave: platonic epistemology and the common man”. *Journal of the International Plato Society*, v. 4. Indiana: University of Notre Dame, 2004, p. 5. Disponível em: <<http://www.nd.edu/~plato/index.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2007.

¹⁴² No *Fédon* (70B-83A), Sócrates caracteriza seus argumentos como *paramythia*.

estirpá-la, o filósofo precisa observar certas interdições. Além da atitude moral mais geral de desprendimento¹⁴⁴, de que falamos acima, o filósofo deve evitar “dedicar-se avidamente aos prazeres de comer e de beber, (...) os prazeres do amor, (...) os cuidados com o corpo, como vestimentas e calçados de boa qualidade”¹⁴⁵, e demais privações desta ordem, diluídas no conjunto dos textos platônicos.

Das prescrições de renúncia sobressai uma grande compensação afetiva, que transparece na estratificação antropológica de Platão. Curiosamente, tal compensação é enunciada pela primeira vez no *Fédon*, seguindo de perto as passagens que versam sobre a *paramythia* e as interdições, acima citadas. Ao abordar a questão do destino das almas, assim se pronuncia o Sócrates de Platão:

Em corpos de asno ou de animais semelhantes é que muito naturalmente irão entrar as almas daqueles para quem a voracidade, a impudicícia, a bebedeira constituíram um hábito, as almas daqueles que jamais praticaram a sobriedade (...). E para aqueles para os quais o mais alto prêmio era a injustiça, a tirania, a rapina, esses animarão corpos de lobos, falcões e milhafres. Ou acaso pode haver outro destino para essas almas? (...) os mais felizes serão aqueles cujas almas não de ter um destino e lugar mais agradáveis, serão aqueles que sempre exerceram essa virtude social e cívica que nós chamamos de temperança e de justiça e nas quais eles se formaram pela força do hábito e do exercício, sem o auxílio da filosofia e da reflexão? (...) sua migração se fará para alguma espécie animal que tenha hábitos sociais e seja organizada de modo policiado, sem dúvida abelhas, vespas ou formigas (...). E quanto à espécie divina, absolutamente ninguém, se não filosofou, se daqui partiu sem estar totalmente purificado, ninguém tem o direito de atingi-la, a não ser unicamente aquele que é filósofo¹⁴⁶.

De pronto, afigura-se-nos a superioridade do caminho do filósofo, o único capaz de liberar-se da cadeia de reencarnações, regressando à plenitude atávica do estado puro da alma. Desse modo, o *Fédon* aponta para a compensação afetiva reservada àqueles que observam as abstinências de uma vida inteiramente consagrada à filosofia. Nesta opção, a morte não é mais que o completo desligamento da alma imortal de seu corpo, e a vida do filósofo é um ensaio ou

¹⁴³ PLATÃO, *Fédon*, 77D-E.

¹⁴⁴ “Ao filósofo não é permitido fazer violência contra si mesmo [...]. O filósofo não deseja nada melhor do que poder seguir aquele que morre”. Idem, *Ibidem*, 61D.

¹⁴⁵ Idem, *Ibidem*, 64D-E.

¹⁴⁶ Idem, *Ibidem*, 81E-82B.

preparação para a liberação final¹⁴⁷. No *Fedro*, voltamos a encontrar a afirmação do *pathos* da distância, desta vez com uma nova roupagem:

Uma lei estabelece que, no primeiro nascimento, a alma não entra no corpo de um animal: aquela que mais contemplou gerará um filósofo, um esteta ou um amante favorito das Musas; a alma de segundo grau irá formar um rei legislador, guerreiro ou dominador; a do terceiro grau forma um político, um economista, ou financista; a do quarto, um atleta incansável ou um médico; a do quinto seguirá a vida de um profeta ou adepto dos mistérios; a do sexto terá a existência de um poeta ou qualquer outro produtor de imitações; a do sétimo, a de um artesão ou camponês; a do oitavo, a de um sofista ou demagogo; a do nono, a de um tirano. Quem, em todas estas situações, praticou a justiça moral, terá melhor sorte. Quem não a praticou cai em situação inferior¹⁴⁸.

Diferentemente do trecho anterior, vemos aí uma hierarquia construída no trânsito entre as categorias sociais classificadas por Platão. Sendo *Fedro* um texto posterior ao *Fédon*, é interessante notarmos o processo de desenvolvimento das alteridades da filosofia no âmbito mesmo do discurso filosófico¹⁴⁹. Feita a exceção ao tirano, os últimos degraus desta pirâmide são ocupados, respectivamente, por indivíduos inspirados (profeta), os praticantes do que Platão entende por arte imitativa (poeta e artesão) e, finalmente, o sofista. Se excluirmos o artesão, “herói secreto da democracia ateniense”¹⁵⁰, todos os demais são oriundos da tradição dos *sóphoi*. Os sofistas, os primeiros a utilizar a técnica discursiva da retórica, em meados do século V,

¹⁴⁷ CORNFORD, Francis Macdonald. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 67.

¹⁴⁸ Idem, *Ibidem*, 248D-E.

¹⁴⁹ O *Fédon* integra os chamados primeiros diálogos de Platão, concebidos no decênio que segue a fundação da Academia, em 387 a.C.. A ordem cronológica em que se situa o *Fedro* no conjunto da obra de Platão é discutível. Não obstante, muitos estudiosos da história da filosofia o situam entre a segunda e a terceira fase de seus escritos. Com efeito, o *Fedro* teria sido elaborado entre 370 e 360 a.C., sucedendo a *República* e precedendo diálogos como *Sofista*, *Político* e *Teeteto*, além da *Carta VII*.

¹⁵⁰ A expressão é de Pierre Vidal-Naquet. Através dela, o autor chama a atenção para a contradição que envolve o estatuto social do artesão na *polis* grega. VIDAL-NAQUET, Pierre. *The black hunter: forms of thought and forms of society in the greek world*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986, p. 9. Das cerâmicas de Atenas às esculturas do Parthenon, dos diques no Pireu aos cirurgiões da escola Hipocrática, em todas as fundações e criações do mundo grego encontramos o artesão. Apesar de ocupar o epicentro das realizações da democracia ateniense, a representação do artesão nos autores gregos é marcadamente ambígua. Platão lhe dirige a crítica mais mordaz, excluindo-o da constituição ideal enunciada nas *Leis*, na qual é vedada aos cidadãos qualquer participação em atividades artesanais (*Leis*, 8, 846d). Paradoxalmente, quando, na *República*, Platão imprime um fundo mitológico à sua narrativa sobre a criação do universo, ele a atribui a um demiurgo artesão. A despeito das ambigüidades, a *techné* do artesão é desmerecida, enquanto ofício de especialistas. A cidade reconhece somente as atividades comuns ao exercício da cidadania, como a agricultura e a guerra. Trataremos das distinções entre *techné* e *epistémé* mais adiante, ao abordarmos a disforização da arte em Platão.

concorriam com os poetas pela honra de transmitir este saber: *sophistés* deriva de *sóphos*¹⁵¹. Estamos já no terreno das considerações que concernem nossa próxima seção.

3.2.5) A figuração do *outro* na filosofia

Se os poetas, artistas e artesãos são classificados pelo pressuposto da arte imitativa, não é menos verdade que a caracterização dos sofistas merece consideração destacada nas obras de Platão. Diante daqueles, os sofistas compõem uma categoria particular. Platão apresenta Hípias, Protágoras e Górgias, os três sofistas mais famosos de seu tempo, como interlocutores de Sócrates, em quatro diálogos homônimos (*Hípias menor*, *Hípias maior*, *Protágoras* e *Górgias*). Além disso, em obras posteriores como *Teeteto*, recupera algumas de suas definições, como a famosa assertiva de Protágoras (“o homem é a medida de todas as coisas”), acusando-os de identificarem essência e aparência, de não perceberem nada que não seja visível.

Em seu conjunto, estes trabalhos caracterizam como ilusionismo obscurantista a sutileza das discussões lógicas e as disputas verbais. Qual é o sentido deste espaço privilegiado reservado à sofística nos textos de Platão, se compararmos com os demais concorrentes no universo da produção cultural, como a poesia e as artes figurativas?

Quanto à detração filosófica da poesia, é conveniente lembrar a interpretação de Cornford, para quem a importância da poesia na vida grega, como principal meio de educação, justifica a expansão do ataque da filosofia¹⁵². Como modalidade hegemônica de transmissão oral de conhecimentos e tradições, a poesia nunca foi ameaçada, porém, perdeu espaço para novas práticas pedagógicas identificadas com as instituições democráticas de Atenas, como a sofística. Ganhar novos adeptos e ampliar seu espaço na educação dos jovens atenienses foi um dos grandes desafios da filosofia escolarizada. Resguardadas as diferenças quanto à concepção da virtude, Platão e Aristóteles advogavam em favor de seu cultivo através da reflexão e da educação filosóficas, requisito para habilitar a condição de cidadão e a vida cívica entre pares. Este nos parece ser um dos grandes motivos para as ferozes investidas desfechadas contra os sofistas. Eram eles os concorrentes diretos na luta para tomar o lugar que até aí a poesia tinha preenchido na *paidéia* grega. Esta é a razão pela qual os sofistas mereceram especial atenção de

¹⁵¹ BRISSON, Luc. *Op. cit.*, p. 828.

¹⁵² CORNFORD, Francis Macdonald. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 323.

Platão na construção das diferenças entre a filosofia e os demais saberes e práticas valorizados pela *polis* ateniense.

Como elemento de produção de *distinguos* da atividade filosófica, devemos analisar os planos de estigmatização dos sofistas que emergem dos diálogos de Platão. Ao fazê-lo, podemos evidenciar a relação entre o processo de formalização discursiva da figuração do *outro* e o desenvolvimento de uma comunidade em formação, assentada na Academia.

Neste sentido, na *Apologia*, o primeiro diálogo do cânon platônico, a distinção entre os ensinamentos de Sócrates e as práticas dos sofistas pouco excede o argumento que encontramos em Xenofonte. Em todo o texto, há apenas uma única referência expressa a estes últimos, que enfatiza a dessemelhança no nível mais óbvio: o da remuneração das atividades. Destilando sua ácida ironia, Sócrates dirige-se ao júri:

Tampouco falará verdade quem vos disser que ganho dinheiro lecionando. Sem embargo, acho bonito ser capaz de ensinar, como Górgias de Leontino, Pródico de Ceos e Hípias de Elis. Cada um deles, senhores, é capaz de ir de cidade em cidade, persuadindo os moços – que podem freqüentar um de seus concidadãos à sua escolha e de graça – a deixarem essa companhia e virem para a sua, pagando-lhes e ficando-lhes, ainda, agradecidos (...). Por mim, bem que me orgulharia e me ensoberbeceria de ter a mesma ciência! Pena é que não a tenho, atenienses¹⁵³.

Do mesmo modo, em *Hípias menor* e *Hípias maior*, escritos no decênio que segue a fundação da Academia, voltamos a encontrar a precariedade da distinção. Hípias de Élis figura como um homem bastante viajado, versado em todos os conhecimentos de sua época, portador de memória prodigiosa, famoso em toda a Grécia. Ora, são qualidades que remetem aos *sóphoi*, estendendo-se aos sofistas. Este entendimento amplamente difundido acerca do sentido de *sóphos* é já aí questionado por Platão, quando nos apresenta um Hípias excessivamente arrogante e orgulhoso, cerrado na auto-suficiência de seu próprio saber, incapaz de vislumbrar a idéia de verdade.

Apesar da contraposição direta, escapam ao Sócrates de Platão definições precisas sobre as questões que ele mesmo levanta, o que o faz recair no que Fowler considera “uma *reductio ad*

¹⁵³ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 19E-20C.

absurdum do método socrático”¹⁵⁴. No *Hípias menor*, ao problema de saber se é preferível mentir voluntária ou involuntariamente, Sócrates conclui que “o homem veraz é o mais falso”. E vai além: “nem eu posso concordar comigo, Hípias (...). Eu me desencaminho, para cima e para baixo, e jamais conservo a mesma posição”¹⁵⁵. Como se vê, no plano conceitual, é ainda muito precário o limite que diferencia a posição de Sócrates, oscilante entre a atitude relativista dos sofistas e a afirmação de um outro domínio de verdade. Nos anos que sucedem a fundação da Academia, a ânsia de diferenciação do filósofo esbarra na dificuldade de sua instrumentalização ética e conceitual. Uma dificuldade flagrante nos primeiros textos de Platão, constatada até mesmo por filósofos pouco íntimos da história social da cultura. Jean Wahl, por exemplo, comenta que “o *hípias menor* nos dá uma idéia de Sócrates tal como veriam muitos de seus contemporâneos: um sofista a mais”¹⁵⁶.

Em Xenofonte, o quadro é outro. Encontramos uma única representação do gênero, em um breve diálogo entre Sócrates e Antifonte, que o desafia: “Eu pensava, Sócrates, que os que professam a filosofia fossem mais felizes. Muito diverso, porém, parece ser o fruto que colhes da filosofia. Vives de tal maneira que não há escravo que deseje viver sob tal senhor”¹⁵⁷. Ao que Sócrates retruca, em tom de reprovação:

Julgas que sua felicidade iguale a que nos dá a esperança de nos tornarmos melhores a nós próprios e aos nossos amigos? (...) de mim, penso que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos dela (...). O mesmo sucede em relação à sabedoria: os que com ela traficam com quem queira pagar se chamam sofistas ou prostituídos. Aquele, porém, que reconhecendo em outrem um bom caráter lhe ensina tudo o que sabe de bem e se faz seu amigo, reputam-no fiel aos deveres do bom cidadão¹⁵⁸.

Xenofonte censura a licenciosidade e as extravagâncias com que os sofistas conduzem sua arte. Como Platão, situa a distinção de Sócrates na gratuidade com que ministra seus ensinamentos. O velho oligarca, porém, não ataca as discussões lógicas e as disputas verbais, nem questiona o relativismo de suas proposições. Seu Sócrates não rivaliza com os sofistas no método e no plano das definições. Despreza a “prostituição” de um saber que supostamente deveria estimular a

¹⁵⁴ Trata-se de H. N. Fowler, tradutor e prefaciador da edição Loeb dos diálogos de Platão. FOWLER, H. N., *apud* STONE, Isidor F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das letras, 2005, p. 82.

¹⁵⁵ PLATÃO, *Hípias menor*, 376C.

¹⁵⁶ WAHL, Jean. “Platón”. *Op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁷ XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 6, 2.

virtude moral do conjunto dos cidadãos. Sua vida se passa inteiramente na moderação e na austeridade, dedicada à ação piedosa - “quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos da divindade” -, e ao aperfeiçoamento da *philía* entre os homens.

A amizade é aqui uma relação de gratuidade e dedicação, como devem ser os ensinamentos da sabedoria, que Xenofonte não distingue da filosofia. Seu Sócrates partilha com os sofistas o sentido utilitário da moral interindividual: “tudo o que aos homens for útil será belo e bom relativamente ao uso que disso puder fazer-se”¹⁵⁹. Em tal percepção, tanto a saúde quanto a doença podem ser boas, a depender da situação pela qual são responsáveis. A saúde pode levar um homem a integrar uma expedição militar fracassada, causando sua morte. No mesmo caso, a doença provocaria sua salvação. A natureza do bom, do belo e do justo se revela, aqui, nos resultados práticos das situações concretas¹⁶⁰. Esta pedagogia utilitária denuncia o parentesco de Sócrates com os sofistas.

Em contrapartida, nos diálogos da maturidade, Platão justifica em profundidade a diferenciação do filósofo frente aos jogos de linguagem dos sofistas, apenas enunciada nos diálogos anteriores. Somente se considerarmos o decorrer da trajetória de Platão na direção da Academia, nos parecerão válidos comentários como o de Bárbara Cassin. Para a helenista, a desqualificação perpassa todos os planos: ontológico – o sofista não se ocupa do ser, refugia-se no não-ser e no acidental -; lógico – não procura a verdade nem o rigor dialético, somente a opinião, a coerência aparente, a persuasão, e a vitória na disputa oratória -; ético, pedagógico e político – não almeja a sabedoria e a virtude para o indivíduo e para a cidade, mas o poder pessoal e o dinheiro -; literário – as figuras de seu estilo não são mais do que inchamentos de um vazio enciclopédico. Se avaliarmos a sofística pela medida do ser e da verdade, condená-la-emos como pseudofilosófica: filosofia de aparências e aparência de filosofia¹⁶¹.

Na *República*, vimos como Platão fixa a definição do termo *philosophos*, aquele que se dedica a estudar o ser em si, em oposição ao sentido de *philodoxos*, o amante do reino da opinião. Entre ambos, há que escolher. Uma escolha a um só tempo epistêmica e moral.

¹⁵⁸ Idem, *Ibidem*, I, 6, 9-13.

¹⁵⁹ Idem, *Ibidem*, III, 8, 5.

¹⁶⁰ O sentido utilitário da moralidade interindividual de Xenofonte pode ser bem apreendido na apreciação que dele faz Leo Strauss: “a companhia de Sócrates tornava seus discípulos genuínos cavalheiros, ensinando-lhes a aperfeiçoar suas relações com a família, os empregados, os escravos, os amigos e os cidadãos. Os verdadeiros consorciados de Sócrates eram homens que se dedicavam aos seus negócios pessoais e conduziam uma vida estritamente privada”. STRAUSS, Leo. *Op. cit.*, p. 15.

Distinção semelhante é consagrada no *Fedro*, onde a categoria *sóphos* abrange também os *philódoxoi*: “Penso, Fedro, que o epíteto sábio [*sóphos*] é grandioso demais e convém somente ao deus. Mas, o nome *philósophos*, quer dizer, amante da sabedoria, seria mais adequado e modesto”. Segue-se daí o desprezo pela escrita associada ao prazer estético e à retórica da exibição, apartada da atitude contemplativa: “por outro lado, aquele que não possui nada de mais valioso que as criações que compôs ou escreveu, acrescentando e suprimindo frases, manipulando livremente a palavra, não seria conveniente dirigir-se a ele como poeta (*poietés*), ou escritor de discursos (*lógon sungrapheús*), ou de leis (*nomográphos*)?”¹⁶². Fedro é compelido a concordar.

Platão condena, assim, o emprego utilitário da escrita, que atua como potência sobre o *outro*, seduzindo o leitor, no lugar de torná-lo verdadeiramente virtuoso. Inversamente, o comportamento moral e o propósito do filósofo dignificam sua escrita, justificando seu valor superior e ensaiando sua separação da natureza subordinada da escrita de poetas, oradores e sofistas. Ao fetichismo subjacente à *graphé*, Platão opõe o *logos gegramménos*, cujos atributos expressam a relação entre o filósofo e seu pupilo. Como infere o exame de Jesper Svenbro, a *graphé* é uma presença manipuladora que se impõe entre escritor e leitor. Está destinada à separação, a ser desposada por outro. Não estabelece conformidade entre aquele que escreve e o que lê. Já o *lógos gegramménos*, ao contrário, expressa o engajamento entre ambos em torno de uma mesma busca: a contemplação da verdade¹⁶³.

Diante disto, entendemos que a distinção de Platão transpõe as disposições morais que opõem *philósophos* e *philódoxos* para o domínio da palavra escrita. Ficamos, portanto, com a

¹⁶¹ CASSIN, Barbara. “Sophistique”. LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000, pp. 1225-1226.

¹⁶² PLATÃO, *Fedro*, 278D-E.

¹⁶³ SVENBRO, Jesper. *Op. cit.*, pp. 214-215. O autor analisa a representação social da escrita e da leitura na Grécia clássica, que seria orientada pelo que chama “paradigma pederasta”, no qual o leitor se submete à dominação do escritor: “escrever é comportar-se como *erastés*, ler é comportar-se como *erómenos*. Escrever é ser dominador, ativo, triunfante, enquanto houver um leitor obediente. Ler é submeter-se ao que o escritor escreveu, ser dominado, ocupar posição similar a de alguém sobrepujado, submeter-se ao metafórico *erastés* na figura do escritor”. Desta associação, decorrem severas limitações que constroem o ato de leitura. Quando não praticado com moderação, tornava-se vício, desvio moral, razão pela qual a leitura era comumente atribuída aos escravos. Para permanecer de posse das prerrogativas de cidadão, era forçoso não se identificar com o papel de leitor. Idem, *Ibidem*, pp. 192-193. Portanto, não existia uma categoria social independente para o sujeito leitor e para a prática da leitura. Ambos subsumiam-se à percepção de dicotomias moralizantes, que informavam os laços de constituição de determinadas relações sociais: cidadão e escravo, macho e fêmea, adultos e crianças, *erastés* e *erómenos*, mestre e discípulo; são todas relações que se esgotam na unidade cosmológica entre atividade e passividade. Donde a relevância do modelo alternativo que Svenbro discerne no *Fedro* de Platão: escritor e leitor mutuamente engajados na busca da verdade. A assimetria entre

conclusão de Svenbro, que, argutamente, intui a relação entre a representação sobre a escrita em Platão e as condições de transmissão do saber na Academia: “Uma vez fundada a Academia, Platão poderia arriscar-se a fazer algo inimaginável para Sócrates. Poderia anotar por escrito suas palavras, na firme convicção de que com isso assegurava que seus leitores se engajariam na mesma missão que ele. Após receberem o treinamento apropriado, estariam prontos para abraçar seu *lógos gegramménos*”¹⁶⁴.

Outro exemplo de formalização das diferenças nos vem da construção da hierarquia. Já no *Fédon*, um de seus primeiros diálogos, Platão nos oferece a primazia do filósofo na sua estratificação antropológica. Todavia, não há aí qualquer alusão aos tipos sociais que figuram como alteridades da filosofia platônica. Ao contrário, a distinção do filósofo, que “atinge a espécie divina”, esgota-se na pobreza da analogia com o mundo natural, nas reencarnações em corpos de “asnos”, “lobos, falcões e milhafres”, “abelhas, vespas e formigas”¹⁶⁵. Diferentemente, o *Fedro*, exhibe uma hierarquia funcional de nascimentos, de acordo com a valorização dos tipos sociais aí representados – na ordem: filósofos; reis e legisladores; políticos; atletas; profetas; poetas; artesãos e camponeses; sofistas; tiranos¹⁶⁶.

Conforme afirmamos, prefigura-se aí a formalização discursiva do lugar do filósofo no trânsito entre as categorias sociais da cidade. Note-se que, no *Fédon*, a noção de alma é enunciada pela primeira vez. Seus desdobramentos não são plenamente alcançados antes que Platão desenvolva os pares de opostos forma/matéria e essência/aparência, expressos em sua visão/divisão do mundo social, configurada na *República*.

Defendemos que o desenvolvimento de seu arcabouço conceitual¹⁶⁷ e a formalização das alteridades da filosofia realizam-se no duplo âmbito moral e epistêmico. Portanto, não devem ser avaliados em separado; são partes do mesmo processo. Não compreenderemos plenamente os pares de opostos forma/matéria e essência/aparência se nos restringirmos à sua dimensão epistemológica, esquecendo-nos da dinâmica que põem em funcionamento, ao fundamentarem as diferenças, mobilizarem a comunidade, e estigmatizarem o *outro* da filosofia. A seguir,

os termos da relação é aí reinventada. A posição do mestre é a do guia, que se vale de sua condição privilegiada para conduzir o leitor ao domínio da saber, abolindo as diferenças.

¹⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p. 216.

¹⁶⁵ PLATÃO, *Fédon*, 81E-82B.

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, 248D-E.

¹⁶⁷ Por arcabouço conceitual, entendemos especialmente a teoria das idéias; a noção particular de alma; uma rígida economia moral, fundamentada em compensações abstratas; e os pares de opostos, como forma/matéria e essência/aparência, forjados no duplo âmbito moral e epistêmico.

analisaremos a representação do artesão e das artes figurativas no cânon platônico. Assim fazendo, podemos evidenciar o processo de desenvolvimento dos suportes de leitura da realidade social, e sua (in)compatibilidade com a ordem da cidade.

3.3) Platão e a invenção da arte imitativa

Antes de discorrer sobre a teoria da *mimesis* platônica, o que nos interessa aqui é apreendê-la em seu desenvolvimento, em seu contexto significativo. Trata-se de percebê-la diante do estatuto social da imagem no período clássico e do esforço de diferenciação da atividade filosófica.

Nos diálogos escritos ao tempo da criação da Academia, encontramos referências bastante esparsas às atividades artísticas. Na *Apologia*, Platão projeta em Meleto, Ânito e Lícon o desdém que nutre pelo conjunto dos poetas, artesãos e oradores, cuja ignorância vitimara Sócrates. Não reúne um instrumental ético e conceitual para desenvolver o tema. Constata a diferença frente a estes grupos, provoca o conflito, porém sem expressá-lo em bases objetivas.

Em *Mênnon*, outra de suas obras elaboradas nos anos 380, Platão volta à carga, enriquecendo o enfoque. Ao problema de definição da virtude, que preside a discussão, Sócrates situa o caminho da solução. Não podemos buscar o que não conhecemos. Não podemos reconhecer quando encontramos o que buscamos, se não conhecemos previamente o objeto de nossa busca. Desta aporia filosófica, nasce a teoria da reminiscência, segundo a qual todo o conhecimento é pura recordação da realidade primordial de que as almas participam.

Os aspectos formais desta teoria devem nos interessar menos aos nossos propósitos do que o contexto discursivo em que é elaborada e demonstrada. Antes mesmo de predizê-la, Sócrates intima um escravo pessoal de Mênnon a integrar o ambiente de conversação. Sob o impulso de suas perguntas, o escravo descobre um teorema de geometria, de que se julgava ignorante. Um conhecimento que lhe surgiu como que de um sonho, sendo as interrogações apenas artifício de elucidação. Na verdade, o escravo aprendeu por si mesmo esta ciência, em um tempo diferente e eterno:

Parece-me que fizemos uma coisa que o ajudará a descobrir a verdade! Agora ele sentirá prazer em estudar este assunto que não conhece, ao passo que há pouco tal não faria (...). Crês que anteriormente ele procurou estudar e descobrir o que não sabia? Agora, porém, está em dúvida, sabe que não sabe e deseja

muito saber (...). Portanto, em todos aqueles que não sabem o que são certas coisas, se encontra o conhecimento verdadeiro dessas coisas. E tais conhecimentos foram despertados nele como de um sonho. Creio que se alguém lhe fizer repetidas vezes e de várias maneiras perguntas a propósito de determinados assuntos, ele acabará tendo uma ciência tão exata como a de qualquer pessoa da boa sociedade¹⁶⁸.

A eleição do escravo como interlocutor provisório de Sócrates não nos parece evidência de que Platão concebesse a filosofia como saber indiscriminadamente aprendido e ensinado por todos. Ao contrário, trata-se de um discurso profundamente aristocrático, mas de tipo especial, como veremos neste trabalho. De todo modo, é sintomático que Platão não estabeleça aqui qualquer ressalva desta natureza, que depreciasse moralmente o cidadão comum e que exaltasse a superioridade dos hábitos mentais cultivados por parte da aristocracia. Antes disso, a presença do escravo é um recurso demonstrativo, através do qual Platão equaliza a condição de humanidade, ao universalizar as disposições do *logos*, igualmente acessível pela reminiscência e pela iniciação à filosofia.

Uma contradição frente aos seus princípios? Talvez. Mas o fato é que, neste diálogo inicial, Platão prefere sacrificar a distinção social para desenvolver e atribuir universalidade às noções entrelaçadas de alma e reminiscência. A mesma abordagem se aplica ao artesão.

É o que se depreende do convite a Ânito, o famoso curtidor de peles, para tomar parte na discussão, pouco após a passagem referente ao escravo. Instado a participar, Ânito se revela um contestador dos ensinamentos de sofistas e filósofos, perturbadores da tradição, fermentos de dissolução da *Koinonia* ateniense. Platão nos apresenta um político que se satisfaz apenas com o prazer de seu poderio, em tudo oposto à inteligência verdadeira, sincera, honesta e justa. Até mesmo o escravo pode aceder à recordação daquilo que é, o que não é válido para Ânito. O desejo de poder impõe-lhe a recusa do desejo de saber, a condenação à cegueira e à ignorância. Não por acaso, na *Apologia*, Platão acerca-se de Ânito como representante de uma só vez “das dores dos artesãos e dos políticos”.

Uma análise comparativa dos textos de Platão basta para inferirmos que, sobre esta associação (artesão e político), enunciada em *Apologia* e sugerida no *Mênon*, recai a descaracterização da democracia, único regime em que o artesão pode deliberar, enriquecer e reunir influência junto às instâncias de decisão, como atesta o exemplo de Ânito. Esta

¹⁶⁸ PLATÃO, *Mênon*, 84C-85C.

representação do artesão só pode ser deduzida, pois não é afirmada em nenhum momento do diálogo. No *Mênon*, Platão prefere apostar em um substrato comum de humanidade, premissa necessária para demonstrar que o *logos* é universal, e que só pode ser desenvolvido pela iniciação à filosofia. Em suas obras iniciais, Platão não justifica o enfrentamento em relação à poesia e às artes figurativas. Tal como ocorre no caso dos sofistas, a ânsia de diferenciação e de fixação da atividade filosófica encontra seus limites na carência dos recursos de estigmatização. Sua figuração do artesão ainda partilha de um fundo comum a certos autores gregos, como Xenofonte, que desmerece a *techné* do artesão, ofício de especialistas, valorizando somente as atividades comuns ao exercício da cidadania, como a agricultura e a guerra.

Teremos que esperar até a elaboração da *República*, escrita entre quinze e vinte anos após a fundação da Academia, para que Platão estabelecesse a desqualificação em termos epistêmicos. É na *República*, e não antes, que Platão se mostra capaz de ultrapassar o plano da alegoria e da metáfora na crítica ao artesão. Ao depreciar a *atividade* do artesão, no lugar de seus atributos pessoais, como os apresentados por Ânito, Platão opõe *techné* e *epistemé*.

Para formalizar a crítica no domínio da *epistemé*, são fundamentais as noções de forma e de matéria, espécie de desenvolvimento dos temas da alma e da reminiscência. Note-se que, no *Fédon*, a noção de imortalidade da alma é esboçada pela primeira vez, motor de compensação da renúncia do filósofo socrático. O *Mênon* desdobra aquela noção, localizando no fluxo intemporal de existência da alma o conhecimento das realidades etéreas, de que nos recordamos, quando nos dedicamos à filosofia. Já a idéia de forma, preconizada na *República*, é o último ato dos condicionamentos políticos do processo criativo. O encadeamento e o desenvolvimento destas noções no decorrer dos diálogos é patente, como deixa entrever o alerta de Christopher Rowe: “Há uma diferença considerável entre ‘é para o bem que todas as almas desempenham suas ações’ (*República*) e ‘é apenas coisas boas que queremos’ (*Górgias*), ou ‘o homem não deseja nada a mais além do bem’ (Diotima, em *Banquete*). O primeiro é uma afirmação sobre ação, enquanto o segundo é uma afirmação sobre desejo”¹⁶⁹.

Ao conceber a forma em oposição à matéria e ao mundo sensível, portanto em oposição ao mundo da política, das artes e das relações cotidianas, o mestre se apropria da forma enquanto elemento estruturante da autoridade do discurso filosófico, base para qualquer postulado de

¹⁶⁹ ROWE, Christopher. “Just how socratic are Plato’s ‘socratic’ dialogues?” *Journal of the International Plato Society*, v. 2. Indiana: University of Notre Dame, 2002, p. 10. Disponível em: <<http://www.nd.edu/~plato/index.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2007.

validade universal. Para tanto, fazia-se premente esvaziar o estatuto social da imagem, que representava e veiculava a forma em consonância com o sistema de valores dos gregos.

Parece-nos que este imperativo coadunava-se perfeitamente com a disforização da *atividade* do artesão, ao invés de seu caráter particular, tal como praticada em diálogos anteriores. Reforça esta hipótese o fato de que, na *República*, Platão raramente diferencia artistas e artesãos, concentrando sua crítica no plano de sua atividade, na experiência visual proporcionada pela arte figurativa.

Em contraste com o *Mênon*, que sublinha a universalização potencial do *logos*, o conceito de forma desenvolvido na *República* faculta a Platão fixar o plano de distinção dos filósofos - contrapostos aos *philodoxoi* -, e enfatizar o caráter restritivo do saber filosófico. Sua afirmação é categórica: “A maioria dos homens não pode perceber e aceitar que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares. Logo, a maioria dos homens não pode chegar a ser filósofo”¹⁷⁰.

A noção de *mimesis* é o que confere aparência de realidade “às muitas coisas belas”, um não-saber que ilude “a maioria dos homens”. Contribui para expressar a diferença epistêmica e moral entre o uno e o múltiplo, no seio da oposição que envolve forma e matéria. Acentua ainda mais o desnivelamento entre as realidades cotidianas e impermanentes e as essências universais, das quais aquelas realidades sensíveis só participariam indiretamente, ao manifestarem de modo impuro e decaído as formas originárias.

Vejamos a engrenagem da concepção mimética em Platão. Se as coisas só são na medida que participam das idéias, e se cada coisa sensível é uma deformação da forma ideal a que corresponde, forçoso é constatar que, por princípio, a filosofia platônica muito desmerece os ofícios da arte, a *techné* do artesão. Assim qualquer representação iconográfica de um objeto existente não deve receber apreciação estética, pois não cria nada efetivamente. A obra de arte é uma ilusão porque tem com a forma ideal apenas uma relação de aparência. Está condenada a representar a realidade sensível que, em Platão, é desprovida de estatuto ontológico. O objeto artístico da poesia e das artes plásticas celebra a imperfeição da cópia imperfeita que é a realidade sensível. No limite, exalta a ignorância, o não-ser, a matéria degradante e degradada¹⁷¹.

¹⁷⁰ PLATÃO, *República*, 493E-494A.

¹⁷¹ É no livro X da *República* que o artista aparece como mero criador de aparências e, por isso, deve ser excluído da cidade ideal de Platão: “Era a este ponto que eu queria chegar, quando dizia que a pintura e, de um modo geral, a arte de imitar, executa as suas obras longe da verdade, e, além disso, convive com a parte de nós mesmos avessa ao bom-senso, sem ter em vista, nesta companhia e amizade, nada que seja são ou verdadeiro”. Idem, *Ibidem*, 603A-B. Logo,

Falemos sobre o contexto social de produção da imagem na Atenas clássica, que inspirava os ataques da filosofia platônica. No processo das transformações operadas na *polis* no período arcaico, a palavra fora apropriada pela coletividade cívica, deixando de ser privilégio das famílias aristocráticas para tornar-se atributo da *isegoria* do cidadão, da igualdade de acesso à palavra. No âmbito de tais mudanças, o ensino da retórica e da oratória, até então reservado à poesia, seria disputado pelos sofistas, uma profunda e conflituosa alteração da tradição pedagógica.

De modo semelhante, a produção da imagem não ficou imune ao movimento de formação e consolidação da “nova ordem social da cidade”. Todas as antigas imagens e objetos de culto, que funcionavam como talismãs de poderio nas casas dos sacerdotes e dos membros da aristocracia, vão migrar para o templo, morada aberta, morada pública. Neste espaço impessoal que se volta para fora e doravante projeta no exterior a decoração de seus frisos esculpidos, o ídolo transforma-se em imagem para ser exposta, cuja realidade religiosa se esgota na sua aparência¹⁷². É o momento em que assistimos ao florescimento da estatuária grega. A estátua torna-se, sob o olhar da cidade, um espetáculo que corporifica a identidade e a glória da coletividade cívica. Transforma-se em patrimônio da identidade étnica políade.

Neste quadro, no século IV, as artes figurativas granjeavam um reconhecimento social sem igual. Porque uma vez transformadas em prerrogativas da cidadania, ao lado da nova atribuição estética e contemplativa, continuariam a conduzir o êxtase da experiência religiosa, como atesta a importância das imagens nas festas das Panatenéias e das Grandes Dionisíacas, previstas pelo calendário cívico.

A conservação da função de signo religioso situa a imagem entre os pólos de representação da experiência humana e de comunicação com o sagrado. Nos períodos arcaico e clássico, a imagem não perde totalmente seu papel de “presentificação do invisível”, que marcava a psicologia da imagem na Grécia homérica. Jean- Pierre Vernant define este papel como experiência visual que funciona como atualização simbólica das diversas modalidades do divino. Nesta dimensão, a percepção da imagem restringe-se à manipulação cultural, estabelecendo o

Platão identifica o poeta ao pintor, estando ambos sob o signo da arte imitativa: “Por conseguinte, temos razão em [...] o colocar [o poeta] em simetria com o pintor. De fato, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no fato de conviver com outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão [...]. Afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade” Idem, *Ibidem*, 605A-C.

contato com o mundo divino, para, no mesmo movimento, sublinhar o que este comporta de inacessível, de misterioso, de fundamentalmente outro e estrangeiro¹⁷³.

A coexistência entre a função estética da figuração humana pela imitação da aparência e a função religiosa de culto aos deuses, marcadamente utilitária, conferem à imagem um estatuto social bastante particular. Esta convergência explica a ausência na linguagem de uma categoria que constituísse a unidade material e psicológica da imagem. A língua grega não conhecia qualquer correlato para a palavra “estátua”. Ao contrário, encontramos um vocabulário bastante variado para designar objetos diversos, vinculados a diferentes contextos religiosos, sociais e políticos. *Baetylia, bretas, xoanon, agalma, idruma, kolossos, eidolon, eikon*: cada uma destas palavras está relacionada a tipos específicos de imagens, operando em situações especiais de culto¹⁷⁴. Cada termo privilegia um aspecto diferente, definindo propriedades ou usos particulares do objeto plástico.

Desse modo, a primazia da função religiosa na produção da imagem talvez seja a principal razão para a inexistência de uma categoria mental unívoca sobre o fenômeno figurativo, mesmo no período clássico. Não obstante, e este é o aparente paradoxo, a estátua divina, cultual ou votiva, é antropomórfica. Ora, sabemos que a apreciação estética da imagem, a valorização da similitude com a realidade física, é a condição pela qual se desenvolverão cânones e técnicas de representação, originando uma comunidade prestigiada de artistas, já no século V. A ilusão provocada pela estátua antropomórfica, primordialmente um objeto de práticas rituais, torna-se valorizada pela sociedade grega como arte que requer conhecimento e experiência. Com efeito, os atenienses reconhecerão o valor superior de pintores e escultores que primam justamente pelo potencial ilusório de seus artefatos.

Portanto, a forma humana é o suporte ideal no qual se manifesta a presença do deus. Tal disposição especial reside na crença de que o corpo humano possui e veicula propriedades valorizadas, o que muito dignifica a figura do artista. Abordaremos aqui estas propriedades, as possibilidades e os sentidos socialmente atribuídos à representação antropomórfica, que

¹⁷² VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 45.

¹⁷³ Idem, *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 298. Ver em especial o capítulo “Da presentificação do invisível à imitação da aparência”.

¹⁷⁴ SCHNAPP, Alain. “Are images animated: the psychology of statues in Ancient Greece”. In RENFREW, Colin; ZUBROW, Ezra. *The ancient mind: elements of cognitive archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 41.

conferiam status privilegiado a pintores e escultores, ao mesmo tempo em que, assim nos parece, inspiraram uma das maiores criações do gênio de Platão: a noção de forma, oposta à de matéria.

Para representar o brilho infinito do universo divino, a riqueza dos materiais empregados e a habilidade do artista eram indispensáveis. As técnicas e instrumentos de representação antropomórfica e o emprego de formas gráficas e plásticas para figurar o invisível, ao mesmo tempo em que acusavam a existência de uma classe de artistas especialistas, dotados de um estatuto social, revelavam a importância da imitação da aparência para a nova experiência religiosa. É por isso que, como sustenta Siebert, “a resistência do sujeito à imagem antropomórfica não advinha de seu caráter imaginário, já que ele era concebido sobre o modelo da realidade. Ela provinha, antes, da inadequação do material ou da técnica escolhida”¹⁷⁵. O grau de perfeição da técnica de imitação, longe de significar uma ilusão puramente estética da realidade, como quer nos fazer crer Platão, parecia de fato aparentar a forma criada pelo artesão à obra divina. Esta nos parece ser a principal e inconfessa razão para que Platão devotasse sua inimizade à arte figurativa¹⁷⁶. Acreditamos que a arte figurativa representava uma aporia para a filosofia platônica, ao canalizar a relação de complementaridade socialmente atribuída entre forma e matéria.

Ao contrário dos filósofos, os poetas e os artistas se encontravam bem enredados nos assuntos públicos e na ordem institucional. Os poetas eram os responsáveis pela preservação e transmissão da memória coletiva, ocupando um espaço notável na formação do homem grego. A transmissão da memória é já uma técnica secularizada sob o regime da *polis*, rompendo com a tradição do poeta inspirado e fazendo da poesia um saber aberto, aprendido e ensinado, de alta reputação.

O mesmo se dá com a produção da imagem, cujo prestígio torna-se avaliado pelas técnicas de plasticidade aplicadas e pelo estilo do artista. O uso da imagem em honra das divindades tutelares da cidade e nas festividades cívicas em geral, sua contínua exposição na

¹⁷⁵ SIEBERT, Gérard. “*Eidôla*: le problème de la figurabilité dans l’art grec”. In SIEBERT, Gérard (ed.). *Méthodologie iconographique: actes du colloque de Strasbourg (27-28 avril 1979)*. Strasbourg: AECR, 1981, p. 63.

¹⁷⁶ Na *República*, Platão desenvolve um Estado ideal baseado na censura à poesia e às artes visuais: “mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não fazerem poesias entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu ofício entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do mal, como no meio das ervas daninhas, colhendo e pastando aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal na sua alma?”. PLATÃO, *República*, 401B-C.

morada pública, corporificando a glória do corpo cívico, dá mostras da valorização social do artista plástico. Mais: em Atenas, ele presta seus serviços diretamente à *polis*, muito mais do que sob encomenda de terceiros, prova da dignidade de sua atividade para o tributo da coletividade cívica¹⁷⁷. Curiosamente, o patrocínio público e a valorização das artes plásticas se fizeram paralelamente à tomada de consciência deste artista e à sua especialização profissional, solidárias ao novo sistema de representação figurativo, em que o signo figurado se torna uma realidade exterior. Ao assinar a base de suas obras, o artista se descobre como seu agente criador, fenômeno sintomático do reconhecimento de uma subjetividade na produção artística, da diferenciação das formas, técnicas e estilos na representação antropomórfica. O artifício de explicitação da autoria, de nomeação e assinatura dos seus trabalhos, consolida o ofício do artista, em contraposição ao anonimato do artesão. No século IV, o artista é socialmente reconhecido como veiculador dos modelos de moralidade e se distingue do artesão pela qualidade superior de suas obras e pela remuneração de sua atividade. Como realidade exterior, a imagem se torna também uma experiência marcadamente estética, em confluência com o desenvolvimento de uma categoria profissional de artistas.

Conseqüência destas duas faces correlatas do mesmo processo é a introdução do símbolo e da sugestão na figuração do invisível, no lugar do antigo mistério da aparência que se insinua. Símbolo e sugestão, ao lado do estilo e do emprego de formas gráficas e plásticas, sugere Ulpiano Bezerra de Meneses, “conduz-nos a inferir a existência, já no século IV, de uma categoria de objeto estético (...), de todo um circuito que também inclui os autores, a formação (reprodução social), emulação corporativa, juízo social, registro codificado de informações (...). Mais que tudo, vislumbra-se a existência de uma atividade formalizada de representação”¹⁷⁸

Nestes termos, a consagração do artista e a relativa autonomia conquistada por sua atividade são fenômenos que atestam a comunidade de sentidos entre a *techné* do artista – já reconhecidamente mais qualificada que a do artesão –, e a função pedagógica assumida pela imagem no século IV, vetor dos modelos de moralidade e da auto-imagem da coletividade cívica.

¹⁷⁷ Sobre o caráter cívico das artes plásticas e seu patrocínio pelas expensas públicas, vale invocar Plutarco. Seu testemunho denuncia o quanto a privatização do ofício do artista parecia antinômica e chocante aos contemporâneos gregos: “Alcibíades fez os atenienses perdoarem suas faltas e suportá-las resignadamente, sempre qualificando de maneira suave suas más ações como ‘loucuras de juventude’ e ‘coisas de um bom camarada’. Um exemplo típico se deu quando ele trancou o pintor Agatarco e então, após este ter pintado sua casa, soltou-o com uma recompensa”. PLUTARCO, Alcibíades, 16.

¹⁷⁸ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. “As marcas da leitura histórica: arte grega nos textos antigos”. In *Manuscrita: Revista de Crítica Genética*. São Paulo: Annablume, n.º 7, 1998, pp. 76-77.

Ora, esta associação nos remete a uma questão fundamental. Não seria o investimento social na imagem como porta-voz dos valores cívicos atenienses e, por conseguinte, o desenvolvimento da profissão e dos cânones de representação, a partir do século IV, tributários das expectativas sociais no tocante à relação entre forma e matéria, na figuração do invisível? Nesse caso, é forçoso concluir que uma das razões para que a atividade artística alcançasse tamanho êxito deve ter sido a observância e a confirmação destas expectativas.

Platão disforiza a ilusão provocada pela obra de arte, precisamente porque é o primeiro a estabelecer uma relação subordinada entre forma e matéria na aproximação da realidade. A *physis* se encontraria bem mais além das sensações que percebemos. O mesmo se aplicaria ao cotidiano das atividades humanas, imersas em *technés* sempre pontuais, afastadas da apreensão das formas ideais que presidem a tudo o que existe. Segundo tal concepção, a verdadeira virtude provém tão somente do conhecimento absoluto, restando obscurecida nas impermanências, nos saberes especialistas, nos ofícios enraizados na polis; no político retórico, no sofista, no artista, no poeta, no artesão.

Muito longe das especulações platônicas, encontraremos as expectativas sociais quanto à relação entre forma e matéria alhures. Ao contrário do que quer nos fazer crer Platão, os atenienses se compraziam nos jogos de sentido, que faziam parte da sua experiência cotidiana. A ilusão ótica não era conotada como negativa. Antes, porém, a sociedade ateniense atribuía significação positiva ao aspecto fenomênico do real. Com efeito, o prestígio do artista provinha precisamente do seu reconhecimento social para produzir e controlar a ilusão visual. Paniel que instiga Ulpiano Bezerra de Meneses a propor a seguinte hipótese:

Em conseqüência, podemos pressupor um elevado grau de consciência histórica nessa sociedade. Pois consciência histórica quer dizer capacidade de perceber que o real é contingente, submetido às mutações do espaço e tempo – traços associados à perspectiva, recurso pictórico para produzir ilusão ótica. Tal sociedade, ao contrário do que os filósofos nos fazem crer, não estava absolutamente preocupada em traçar fronteiras entre a *doxa* e a *episteme*¹⁷⁹.

A título igualmente hipotético, ousemos especular a este respeito. Se a consciência histórica revela-se nos recursos pictóricos da ilusão ótica, supomos que ela também se faça presente na sofística, na retórica, na poesia; em todas as atividades que consagram a *peithó* como potência

¹⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p. 79.

sobre o outro, por isso mesmo valorizadas pela sociedade ateniense e combatidas pelo filósofo auto-consciente. A *doxa*, como palavra-diálogo, está aberta à *peithó*, à persuasão, à contingência do real. Concordamos que ela se identifique com um elevado grau de consciência histórica, com o reconhecimento das mutações do tempo e do espaço. Uma inferência desta ordem nos permite compreender porque o conhecimento histórico nasceu na Grécia e porque os filósofos lhe devotaram tão pouca atenção. Antes disso, Aristóteles o preteriu à poesia, possivelmente reconhecendo na História e nos historiadores outra alteridade da filosofia, talvez menor, por seu alcance mais restrito¹⁸⁰. A História não merecia atenção, sugerimos, porque, tal como a arte e a poesia, se inscreve no domínio do contingente, ao qual os filósofos sempre recusaram um estatuto ontológico. Esta recusa, temos defendido aqui, compõe o repertório que construíram para dignificar sua posição social¹⁸¹.

Mantenhamo-nos no terreno do contingente e regressemos à questão da imagem. Além das técnicas pictóricas de controle da ilusão ótica, em mais um aspecto a atividade artística reafirmava a consciência histórica e veiculava os princípios democráticos da polis ateniense. Como porta-voz dos valores cívicos, a obra de arte figurativa atualizou politicamente as referências centrais da identidade cívica ateniense. É o caso, por exemplo, da representação iconográfica de cunho mitológico, das façanhas de heróis como Teseu, fundador e protetor da cidade. A estátua imprime na memória visual dos atenienses a imagem do ato heróico por ela celebrado. Nesse sentido, pode ser considerada uma das primeiras imagens políticas na formação do cidadão.

¹⁸⁰ Aristóteles, em suas palavras, rejeita o conhecimento histórico justamente pelo que este guarda de contingente, ou “particular”. Lemos em sua *Poética*: “[...] a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal e esta o particular. Por ‘referir-se ao universal’ entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame da necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades, ou o que lhe aconteceu”. ARISTÓTELES, *Poética*, 1451B, 3-10.

¹⁸¹ Em estudo considerado clássico, Marcel Detienne tratou da ambigüidade da palavra entoada pelo antigo poeta-adivinho, e de seu desdobramento na reflexão ulterior sobre a linguagem: “podemos dizer que a ambigüidade da palavra é o ponto de partida de uma reflexão sobre a linguagem como instrumento que o pensamento racional desenvolverá em duas direções diferentes: por um lado, o problema da potência da palavra sobre a realidade, questão essencial para toda a primeira reflexão filosófica; por outro lado, o problema da potência da palavra sobre o outro, perspectiva fundamental para o pensamento retórico e sofístico. *Alétheia* situa-se, portanto, no coração de toda a problemática da palavra na Grécia arcaica: as duas grandes potências vão se definir em relação a ela, seja rejeitando-a, seja fazendo dela um valor essencial”. DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 44. Exatamente por rejeitar a *alétheia*, por se definir nos jogos de sentido e por fundamentar a identidade coletiva da comunidade cívica, através da memória, da religião e dos valores sociais, consideramos a poesia e as artes plásticas igualmente partícipes da potência sobre o outro. Por isso, ao lado da sofística e da retórica, comporão o domínio contra o qual investirá a abordagem filosófica.

Encontraremos este espírito no conjunto dos painéis que decoram o “Pórtico das Pinturas” (*Stoa Poikilè*), situado sobre a *ágora* de Atenas. Trata-se de um verdadeiro programa iconográfico dedicado à glória da cidade. François Lissarague destaca a importância de duas obras, assinadas pelo artista Mikon: *Combate de Teseu contra as amazonas* e *A batalha de Maratona*. As cenas justapostas mostram como o passado recente de Atenas, notadamente a vitória contra os persas, é projetada em um tempo mítico, quando os gregos rechaçam a invasão das amazonas. Temos aí uma homologia entre os combatentes exemplares dos primeiros tempos da cidade e as batalhas mais recentes. Não se trata de uma simples celebração dos cidadãos-soldados que combateram em Maratona, e sim de lhe conferir status de heróis míticos. A função primeira dos quadros não se resume a criar um novo espaço pictórico. Mais do que isso, eles prolongam a experiência guerreira da democracia, projetando a cidade inteira, e não um indivíduo particular, para o panteão dos heróis do passado¹⁸². A imagem desempenha aí a função de exaltação da democracia pela atualização das referências mitológicas.

Observamos função análoga na figuração da realeza na cultura visual do século V. A variedade das figurações do rei ático nas pinturas dos vasos de que dispomos é marcada pela ausência de um modelo específico de representação deste personagem. A especificidade do tema do rei ático reside no resgate de seu fundo histórico, operando a figuração uma homologia entre suas atribuições religiosas e judiciárias soberanas e a função institucionalizada do *basileus-arconte* contemporâneo, cargo público escolhido por sorteio. Através do vulto do *basileus-arconte*, a democracia se projetava sobre o tempo dinástico. Desse modo, exaltava-se o controle do cidadão sobre a organização dos cultos e mistérios da religião. Era exatamente a soberania do cidadão o elemento realçado na figuração da realeza na cerâmica ateniense. Isto porque todos os cidadãos podiam ser virtualmente o *basileus-arconte*, papel despersonalizado e diluído no corpo cívico. O resultado foi a democratização da figura real, em detrimento dos cânones da atividade formalizada de representação. Assim procedendo, os artistas, atuando como mediadores da comunidade cívica, integravam a realeza em seu conjunto de valores políticos e espirituais¹⁸³. No mais, a comunidade de sentidos que vimos advogando entre a sociedade e o sistema de produção

¹⁸² LISSARRAGUE, François. “Fonctions de l’image”. In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000, pp. 738-739.

¹⁸³ SIEBERT, Gérard. “*Skeptouchoi*: sur l’Imagerie de la figure royale dans la peinture de vases grecque”. In *Revue des Études Anciennes*. Bordeaux, t. 88, n. 1-2, 1986, pp. 271-272.

da imagem encontrava seu limiar no anonimato do autor frente à iconografia inspirada nos reis áticos, em deferência aos valores republicanos da isonomia e da *isegoria*.

O tema iconográfico da realeza nos fornece um valioso exemplo da relação entre forma e matéria no imaginário ateniense. No caso em questão, sugerimos, a forma deve ser apreendida no núcleo de estabilidade que, na ausência de um modelo formalizado de representação, unifica as várias imagens reais. Se esta imagem real constitui, na verdade, um retrato do cidadão, sancionando as práticas democráticas, devemos buscar alhures o seu núcleo de estabilidade: na soberania do corpo político e no seu desempenho dos atos cívicos.

Destarte, não há qualquer relação de subordinação entre forma e matéria, tão preconizada pela filosofia platônica. Podemos dizer que existe complementaridade, e não oposição, entre a figura do rei, que, enquanto primeiro plano da experiência visual, poderíamos chamar, *grosso modo*, de matéria, e a forma que a consubstancia, a soberania do corpo político. Portanto, cremos, não há contradição ou precedência de nenhum tipo entre identidade anterior do representado e o elemento visual propriamente dito. Na verdade, a contradição e a precedência são instauradas pela própria filosofia, a partir da teoria da *mimesis*, no domínio da reflexão estética.

Inversamente, é bem outra a percepção da relação entre forma e matéria, entre espírito e corpo, no imaginário ateniense. Existe um princípio de interação entre ambos, uma similitude entre a exterioridade da imitação da aparência (matéria), de um lado, e o ser e o valor do representado, de outro. Chegamos, aqui, ao significado do corpo na sociedade ateniense. Nela, o corpo aparece como portador de valores: beleza, nobreza, força, agilidade, elegância, brilho da *kháris*¹⁸⁴. Portanto, as artes plásticas e a imagem artesanal celebram o aspecto físico e as expressões corporais da atividade humana como participação do homem na esfera do divino. É a manifestação imperfeita dos valores divinos, porque inscrita no tempo, que faz do homem objeto figurativo privilegiado na experimentação do sagrado.

Tendo por base a relação interativa entre forma e matéria, é possível compreender como esta mesma imagem pulsante e vívida do jovem corpo humano, chave de acesso ao universo divino, pode igualmente representar o tema da morte. É o próprio corpo que é tomado como forma etérea da perfeição, prevalecendo sobre a matéria da vida humana, que se perde na poeira

¹⁸⁴ VERNANT. Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 319.

do tempo. Assim, concordamos com Siebert, quando este identifica no princípio de interação figurativo a recuperação do axioma mítico do eterno retorno¹⁸⁵.

Em oposição ao princípio interativo, a abordagem conceitual de Platão institui a verticalidade na relação entre forma e matéria, construindo o edifício em que se assentará a filosofia. Mesmo as redefinições operadas nesta relação pela ruptura de Aristóteles não questionarão a primazia da forma sobre a matéria. Afinal, esta relação de subordinação é expressão mais inaudita de uma visão hierárquica extremamente formalizada da ordem cósmica e da polis, configuração política ideal da coletividade humana. Igualmente, esta visão de mundo tão específica, ao firmar a via escolarizada da filosofia, engendrava a auto-consciência do filósofo como indivíduo superior, único portador de mensagens e valores universais¹⁸⁶.

Nestes termos, as formas, enunciadas na *República* e em diálogos ulteriores, são abstrações construídas no mesmo movimento de desqualificação da imagem, do que esta contém de contingente e degradado. Note-se que a degradação causada pela experiência visual não se resume à distorção da realidade primordial do ser representado. Não se trata apenas de uma atitude epistemológica, mas de um princípio moral. O conhecimento das relações permanentes e estáveis entre formas como bem e mal; justo e injusto; proporção e tamanho; dimensão, peso e formato; par e ímpar; diagonal e quadrado; solidez, velocidade, mobilidade e volume implica a adoção irrestrita de uma conduta ética de validade universal. Aquele que não participa do domínio de tais relações está fadado ao caráter degradado e ao comportamento licencioso. Neste sentido, as formas compõem um repertório ético bastante eficiente para substituir a analogia imagética pelo discurso conceitual.

Eric Havelock captou a eficácia discursiva do recurso às formas para a radicalização das diferenças da filosofia platônica. Em estudo considerado clássico, o autor afirma: “o maior efeito da teoria das formas é dramatizar a separação entre o pensamento imagético e o pensamento abstrato da filosofia (...). A linguagem de Platão eleva o filósofo acima dos homens comuns e as

¹⁸⁵ Nas palavras do autor: “o princípio de interação, que se encontra na base da figuração do *eidôlon*, recupera um axioma da sabedoria grega: o do eterno retorno. A morte não constitui aquela fissura do ser que professam certas filosofias e religiões [...]. A representação da morte pela imagem do corpo vibrante do homem, praticamente desconhecida dos cemitérios cristãos, e tão comum aos da Grécia, não significa nada além disso: toda forma perdura, porque, para além dos acidentes temporais, ela retorna sempre”. SIEBERT, Gérard. “*Eidôla*: le problème de la figurabilité dans l’art grec”. In SIEBERT, Gérard (ed.). *Méthodologie iconographique: actes du colloque de Strasbourg (27-28 avril 1979)*. Strasbourg: AEER, 1981, p. 71.

¹⁸⁶ Não se trata, aqui, de mensagens e valores aplicáveis à universalidade do gênero humano, como na ciência moderna. Bem entendido que estas mensagens e valores possíveis são mediados pela unidade política e territorial da

formas acima do idioma e do pensamento comum. Um termo que fosse menos desafiador do que ‘forma’ talvez não tivesse cumprido este propósito”¹⁸⁷. Julgamos que, para a conformação da comunidade, o valor do repertório ético viabilizado pela oposição forma/matéria precede o de sua formulação epistêmica. Lembremos dos efeitos dramáticos cristalizados na separação aludida por Havelock.

Neste quadro, a relação subordinada entre forma e matéria, com a qual a teoria da *mimesis* está intimamente afinada, contribuiu para demarcar o *pathos* de distância dos filósofos. Era preciso desqualificar a poesia e a imagem como porta-vozes dos valores cívicos e dos modelos de moralidade. Isto significava expropriá-las de seu papel na *paidéia* ateniense, em favor da filosofia escolarizada. Para solidificar o lugar de poder do filósofo na cidade, era fundamental que a filosofia se diferenciasse dos demais caminhos abertos à formação dos jovens atenienses, tradicionalmente a poesia e a arte, modernamente a sofística e a retórica. Afinal, se estes saberes consagravam os valores da *isonomia* e da *isegoria*, característicos da democracia ateniense, a dedicação à filosofia, ao exigir a liberação das atividades produtivas e consagrar distinções sociais baseadas em virtudes, se comporia muito bem entre os adeptos da crítica à democracia. Este tema será abordado no capítulo seguinte.

Já vimos o quanto o ofício artesão estava aparentado à obra divina, por força do “encanto infinito” de seu objeto iconográfico: o corpo humano. Jean-Pierre Vernant sintetiza: “a ‘semelhança dos deuses’ pela irradiação da *kháris* é vertida sobre o homem vivo, como a ‘semelhança aos homens vivos’ é vertida pela mão hábil do artesão sobre as imagens que fabrica”¹⁸⁸.

O comentário nos permite entrever que a dignificação social do artesão provém de sua capacidade para tornar-se um elo real entre o visível e o invisível. Cada imagem é uma tentativa de reprodução da identidade mesma do ser representado. Contudo, a arte figurativa encontra seus limites no fato de que esta relação de identidade jamais se consubstancia. Alain Schnapp alerta: “se a imagem for tão similar a ponto de ser tomada por um ser vivo, ela entra em competição com a divindade que supostamente deve representar”¹⁸⁹. Embora seja o grande passaporte para a experimentação do sagrado, a imagem é sempre um artifício de representação; pertence ao

polis. Com efeito, a *polis* informa o horizonte de todas as reflexões sobre a constituição ideal da comunidade política, em Platão, Aristóteles e na filosofia política em geral, a despeito de suas divergências.

¹⁸⁷ HAVELOCK, Eric A. *Op. cit.*, pp. 266-267.

¹⁸⁸ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 321.

¹⁸⁹ SCHNAPP, Alain. *Op. cit.*, 1994, p. 44.

mundo dos homens. Longe de confirmar o credo professado pela filosofia platônica, esta dupla natureza cívica e religiosa apenas realça o estatuto social do objeto plástico, na Atenas clássica.

O corpo humano, portanto, não veicula apenas os valores divinos. Ele é a célula em que se inscrevem as práticas da democracia. Assim, aos olhos de um ateniense, o estar nu é uma condição bárbara, ainda que o corpo nu e belo, imortalizado na beleza das estátuas vertidas pela engenhosidade do artesão, seja uma dádiva da natureza. Mas a nudez, como a descreveu Tucídides, é uma conquista da civilização, ao expressar a beleza, a coragem, a honra, o senso de medida e proporção. Como observou muito bem Richard Sennett, o calor corporal determinava as qualidades que definiam o cidadão: beleza coragem e honra, esculpidas nas frisas do *Parthenon*, assim como integridade, serenidade e capacidade de discernimento através do *logos* são atributos sempre associados à masculinidade¹⁹⁰. A masculinidade, por sua vez, se ligava ao princípio de atividade, fosse na auto-sustentação dos próprios interesses do cidadão, fosse no contínuo engajamento nos negócios públicos da cidade e na plenitude dos direitos políticos.

É assim que masculinidade e atividade se encontravam identificadas aos corpos quentes. Era preciso estimular a temperatura do corpo, mediante as práticas da democracia. A educação física nos ginásios (do grego *gymnoi*, ou “totalmente desnudo”) modelava os corpos dos jovens, preparando os futuros cidadãos-soldados para a atividade guerreira, e os jogos de todos os tipos provocavam o calor através da fricção dos corpos¹⁹¹. Do mesmo modo, acreditava-se que a experiência verbal produzia calor corporal, nas disputas verbais dos concursos de poesia e teatro - sempre em voz alta -, e nos jogos de linguagem da sofística e da retórica¹⁹².

Conformados à nudez do corpo como modelo de civilidade, todos estes saberes e práticas construíram sua pedagogia na *polis* clássica, tendo sempre por base a *peithó*, potência sobre o outro. Em contraste, defendemos, a pedagogia da filosofia platônica, para suplantare a concorrência da poesia, das artes plásticas e dos sofistas no papel nevrálgico que lhes projetava na *paidéia* ateniense, contestaria a centralidade do corpo e dos valores a ele associados para o exercício da vida cívica.

A relação de subordinação entre forma e matéria, de que temos tratado, é a engrenagem filosófica que, no nível conceitual, conferia coesão e sustento moral a esta pedagogia, diante do

¹⁹⁰ SENNETT, Richard. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2003, pp. 40-41. Cf. “Nudez: o corpo do cidadão na Atenas de Péricles”.

¹⁹¹ Idem, *Ibidem*.

¹⁹² Id., *Ibid.*, pp. 55-56.

esforço dos filósofos para constituir uma atividade formalizada de representação. Um valioso instrumento de mobilização da associação comunitária, que contribuía para interditar o corpo, tido como secundário enquanto expressão de humanidade. Ele deveria ser controlado e disciplinado no percurso da via socrático-platônica que conduzia ao auto-conhecimento e ao fim dos fins: a *eudaimonia*. Reduzido em suas possibilidades, em sua participação na idéia de humano, o corpo seria anulado pela filosofia platônica, na frieza da leitura silenciosa que se recomendava, na atitude contemplativa exigida pelas reflexões, nos jejuns e nas prescrições de abstinência dos prazeres do corpo¹⁹³.

3.4) Considerações finais

Comparando as visões sobre Sócrates realçadas nas obras de Platão e Xenofonte, tentamos apreender o esforço de construção da posição social do filósofo. Mapeamos e analisamos diversas construções identitárias e práticas associativas da atividade filosófica, que sobressaem nos escritos legados por Platão. A abordagem singular e silenciosa dos atos políticos de Sócrates os justifica por meio de sua caracterização como missionário porta-voz do valor superior da filosofia, e da criação de anti-modelos que, por negação, exaltam sua virtude cívica e moral. Este efeito é obtido tanto pela recusa deliberada em meditar nos ensinamentos do mestre, caso do desregramento moral de Alcibíades, decorrente da ingestão demasiada de vinho, quanto pela disposição natural resultante de constituição física privilegiada, como a beleza inebriante de Cármides. A um só tempo, a representação dos conspiradores permite a Platão defender Sócrates, relevando sua excepcionalidade, veicular uma desejável atitude de abstinência em relação aos prazeres provenientes dos sentidos, e justificar-se diante dos crimes cometidos por seus próprios parentes.

A apropriação de Sócrates como fonte carismática, ao lado da evocação de seu prestígio familiar e da mobilização do enredo dramático de sua trajetória pessoal são elementos que contribuía para fundamentar a autoridade de Platão no interior da associação comunitária. No

¹⁹³ Seria de grande interesse investigar a interdição e a regulação corporal na filosofia platônica à luz da apropriação cívica do corpo em Atenas, na guerra, nas orações fúnebres, nos ritos de sepultura e de *ephebia*, na educação física dos ginásios, nas disputas verbais, nas práticas esportivas em geral, e mesmo nos valores associados à produção da imagem. Esta perspectiva analítica pode sugerir um outro nível de subversão da democracia, à margem da crítica oligárquica.

tocante à representação de Sócrates, devemos ter em mente que ela certamente concorria com a de outros discípulos, como a do próprio Xenofonte, e, possivelmente, as de Aristipo, Antístenes e Euclides, que fundaram escolas filosóficas fora de Atenas, igualmente inspiradas nas lições do mestre.

A invenção de um vocabulário que distinguiu e dignificava o filósofo, localizando-o em uma tradição e em uma recriada hierarquia social, é sintoma da auto-consciência discursiva do filósofo platônico. Igualmente, o recurso de Platão à *paramythia* revela uma apropriação original deste consagrado expediente pedagógico, criando uma atmosfera de medo favorável à aprendizagem, o que reforça a convicção do discípulo na necessidade de seu sacrifício pessoal no cumprimento das prescrições éticas, acenando para a profunda recompensa que dele emerge – a imortalidade da alma, reservada unicamente ao filósofo.

Já a figuração do *outro* na filosofia não nos parece mero resultado de animosidades individuais de Platão, ou de seus antecedentes biográficos. Antes, porém, se constrói na luta pela ampliação do papel dos filósofos na *paidéia* grega. A desqualificação do *outro* sofista, retórico, político, poeta, artista e artesão contribui para produzir a auto-imagem do filósofo e para situá-lo no campo da produção cultural.

Nestes termos, é preciso apreender os condicionamentos políticos que recaem sobre as escolhas do processo criativo. O tratamento dispensado por Platão às artes figurativas nos mostra o valor moral de suas formulações epistêmicas, que transparece, de maneira exemplar, na oposição entre forma e matéria.

Por tudo isso, consideramos que as ações de Platão são orientadas significativamente em relação a uma comunidade que se empenhava em formar e ampliar. Como ator político, esta orientação era a constante de suas posições e decisões. O conjunto de seus trabalhos compõe um grande repertório normativo e conceitual, que formaliza um *topos* para a atividade filosófica. Um *topos* que recortava o lugar de poder do filósofo na cidade, ainda que não alcançasse reconhecimento social (no sentido da sociedade global), permanecendo circunscrito à associação comunitária..

De fato, a força de um universo de representação na mobilização de um grupo social não pode ser desprezada. A questão do Estado ideal é paradigmática. Desejar influir nos rumos políticos da *polis* é bem diferente do que governar um Estado, protegido por guardiões, em regime de comunidade de bens e de mulheres, de cujos limites estariam banidos todos os poetas e

artesãos. Não encontraremos a eficácia deste discurso em um suposto projeto de tomada do poder político. Não se trata disso. Desmereceríamos a inventividade da filosofia platônica se a abordássemos nestes termos, sem perceber nela as implicações políticas sobre a coesão e o carisma distintivo encarnados pelo grupo. Este parece ser o sentido primeiro de sua formulação, destinada aos próprios consortes de Platão.

A nosso ver, o Estado enunciado na *República* integra um *universo de representação* que convalida a associação comunitária, tecendo seus elos distintivos nos meandros do espaço de convivência da Academia. Nestes termos, a força da imagem do governo do rei-filósofo não residiria em sua viabilidade política, e sim no valor moral que consagra. Afinal, Platão representa um Estado em que as alteridades da filosofia (sofistas, poetas, artesãos) são eliminadas ou, ao menos, silenciadas; em que se estabelece o patrulhamento ideológico de toda a produção cultural; em que os responsáveis pela administração pública são necessariamente iniciados na filosofia; em que a propriedade e a indústria, o comércio e a moeda, as relações sexuais e matrimoniais são por ele monitorados.

Neste grande inventário, sobrevém o lugar de destaque ocupado pelo filósofo, bem como a interdição e regulação dos prazeres associados ao corpo. Ainda mais significativo é o fato de que virtude pautada na riqueza já não basta para conformar a crítica à democracia. É preciso submetê-la inteiramente ao saber e à autoridade pessoal do filósofo, o que aponta para uma nova atitude em relação à dissidência política, como veremos no capítulo seguinte. De outro lado, e por isto mesmo, a maior parte das categorias enunciadas e desenvolvidas na *República* – exceção feita especialmente ao artesão -, não são propriamente sociais. A importância atribuída a sofistas e poetas, por negação, é ainda maior do que a de magistrados e escravos, contrastando fortemente com a total ausência da assembléia e das instâncias de regulação dos conflitos (as leis, os tribunais, as magistraturas). Neste sentido, o tratamento dispensado às categorias sociais que predominam na *República* converge com a estratificação antropológica do *Fedro*. Naquela obra, porém, Platão já enxergava mais longe, fundando na constituição política o *pathos* de distância do filósofo. Tal é a razão pela qual consideramos que a *República* deva ser compreendida nas condições de sua produção, no quadro dos efeitos de poder vinculados a uma atividade situada. Integra, portanto, um universo de representação, deduzido da *poética das diferenças* da filosofia platônica.

O sucesso que Platão obteve na consagração deste universo de representação e na estabilidade da sua transmissão na Academia podem ser aferidos pelo testemunho de dois de seus preclaros alunos. O de Heráclides do Ponto, já visto, reproduz, de forma integral e em primeira pessoa, a alegoria platônica para a origem do filósofo e da filosofia. E o que dizer de Aristóteles? A obra do estagirita se mostra refém do retrato platônico de Sócrates. Em sua *Metafísica*, credita ao mentor de seu mentor a identificação entre virtude e conhecimento e a busca por definições universais. Ora, sabemos que estas são concepções da filosofia platônica e que o Sócrates de Xenofonte, mais autêntico a este respeito, pensava muito diferente, fiel ao princípio da utilidade das definições.

Em nosso próximo capítulo, veremos como Aristóteles percorreu a senda aberta por Platão, dele distanciando-se em muitas de suas posições, em especial na questão da figuração do *outro*. Mesmo assim, partilha do fundo comum daquele universo de representação, que formaliza a atividade filosófica. Não questiona suas referências fundadoras, nem a primazia da filosofia para determinar o domínio do ser e o do não-ser. Postas nestes termos, toda a sua filosofia política, toda a sua percepção sobre as transformações sociais da Grécia do século IV, rendem tributo ao mestre.

4. POÉTICA DO POLÍTICO: A PRODUÇÃO SOCIAL DA FILOSOFIA

Que esperamos reunidos na ágora?
 É que os bárbaros chegarão hoje.
 Por que no senado uma tal inação?
 Por que os senadores estão sem legislar?
 Porque os bárbaros chegarão hoje.
 Que leis farão agora os senadores?
 Os bárbaros quando chegarem legislarão.
 Por que nossos hábeis oradores não vêm como sempre
 proferir seus discursos, falar sobre suas preocupações?
 Porque os bárbaros chegarão hoje;
 e eles se aborrecem com eloquência e arengas.
 Por que de repente começou esta inquietude
 e por que a confusão?
 Por que rápido se esvaziam as ruas e as praças,
 e todos voltam para casa muito apreensivos?
 Porque anoiteceu e os bárbaros não vieram.
 E alguns chegaram das fronteiras,
 e disseram que já não há bárbaros.

 E agora que será de nós sem bárbaros?
 Esses homens eram uma solução.

[Konstantinos Kaváfis, *Esperando os bárbaros*]

4.1) Apresentação

No capítulo anterior vimos o papel decisivo desempenhado por Platão na formação da associação comunitária, na elaboração do *ethos* e do *pathos* do filósofo, na invenção dos mitos de criação e das alteridades da filosofia. Buscamos realçar o âmbito da justificação interna da atividade filosófica, através de um conjunto de elementos identitários, e da formulação de um projeto de consenso em torno da abordagem da arte figurativa. Neste capítulo, nossa atenção se volta para a produção social da atividade, bem mais visível na representação sistêmica edificada pela obra de Aristóteles, em seu caráter abertamente mediador e regulador das instâncias públicas e privadas da *polis*.

Dessa maneira, impõe-se a importante questão das formas pelas quais esta visão sistêmica se mostra capaz de valer-se de categorias forjadas no discurso filosófico para absorver e articular as diferenças entre os sujeitos constituintes da *polis*, renovando os termos do debate entre os letrados e oferecendo às elites um projeto político alternativo à democracia radical ateniense. Um estudo da trajetória de Aristóteles, premida entre suas filiações macedônicas e sua vigorosa obra intelectual, pode ser muito elucidativo a este respeito.

Assim procedendo, podemos religar a dinâmica da associação às redes sociais de Aristóteles e de seus discípulos diretos, revelando-se as apropriações políticas de sua produção e a separação de seu espaço de atuação, em fins do século IV.

Para tanto, é preciso primeiro que mergulhemos nas transformações institucionais vivenciadas pela Hélade após a guerra do Peloponeso, situando Aristóteles no interior de uma comunidade crítica que procurava responder aos novos desafios impostos à ordem *poliade*. Recorrendo, uma vez mais, ao contraponto com Xenofonte, filósofo socrático e general exilado, testaremos as práticas associativas da filosofia, por meio de suas diferentes visões sobre as relações entre guerra, escravidão e hierarquia no mundo grego, imerso em sucessivas *staseis*.

4.2) Guerra, escravidão e hierarquia na *polis* de Aristóteles e Xenofonte

4.2.1) O problema

Nosso objetivo mais geral nesta seção é o de empreender uma análise que confronte as percepções de Aristóteles e Xenofonte acerca das transformações institucionais vivenciadas pelo mundo grego do século IV, localizando-os no debate com seus contemporâneos. A comparação entre as diferentes leituras destes autores sobre as mais prementes questões políticas e sociais de seu tempo nos parece um meio privilegiado para auferir a construção do lugar de poder ocupado pelo filósofo na cidade.

É preciso, antes do mais, nos reportarmos ao panorama histórico em que se desenvolveram as considerações de ambos os autores para analisarmos a diferenciação estrutural do espaço em que escreve e se inscreve Aristóteles. Afinal, ele elaborou formulações originais e, mais ainda, sistêmicas, para problemas como o papel da administração doméstica na formação do cidadão, o crescente profissionalismo do exército cívico e da esfera política, a instabilidade

ocasionada pelas permanentes *staseis*, a derrocada de Esparta e o desmonte do hilotismo, a importância cada vez maior assumida pelos metecos na vida política e comercial de Atenas.

A articulação destes temas, sustentamos, está presente nas entrelinhas de sua *Política*, compondo um projeto político singular e viável, capaz de superar a dicotomia entre a crítica que preconizava reformas e melhorias no regime ideal da democracia, defendida por líderes populares como Demóstenes e Esquines, e a rejeição integral da soberania do *demos*, partilhada por autores como Platão e Xenofonte.

Perscrutar esta até então inédita visão sistêmica sobre a cidade implica considerar os condicionamentos políticos que recaem sobre seu processo criativo. Vejamos, portanto, o curso das profundas transformações institucionais que tiveram lugar nas *poleis* do IV século, que tanto inquietaram mentes como as de Aristóteles e Xenofonte, para então confrontar suas leituras interpretativas.

Desde a formação da *polis* arcaica encontramos a centralidade do exército cívico para a definição da organização política da cidade. No século VII, o aparecimento dos soldados de infantaria pesadamente armados a lutarem de forma coesa, em grupo e não mais individualmente como nos tempos homéricos, é creditado pela historiografia como o principal fator a explicar a ampliação da participação política. Isto é, se a segurança da comunidade deixava de repousar exclusivamente nas mãos de uma minoria aristocrática, conseqüentemente o monopólio político dos nobres também era ameaçado por uma participação crescente nos assuntos da cidade por parte dos que lutavam como hoplitas¹⁹⁴. Esta socialização da responsabilidade pela segurança da comunidade concorreu para o enfraquecimento das distinções sociais, criando um sentimento de unidade, de interesse comum.

Os critérios censitários de participação política, estabelecidos pela reforma de Sólon em 594, tinham por base justamente a capacidade dos atenienses de custearem seu próprio armamento. A chamada “revolução hoplítica” promoveu a democratização da função guerreira, porquanto privou o guerreiro de suas condutas específicas, integrando-o ao grupo político. Em Atenas, a transformação da atividade guerreira em prerrogativa do cidadão restringiu a contribuição militar da aristocracia, relegando à nobre cavalaria um papel diminuto, proibindo-

¹⁹⁴ PEREIRA DE SOUZA, Marcos Alvito. *A guerra na Grécia antiga*. São Paulo: Editora Ática, 1988, p. 27. Cf. RICH, John; SHIPLEY, Graham (ed.). *War and society in the greek world*. Londres: Routledge, 1995; GARLAN, Yvon. “O homem e a guerra”. In VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 47-73.

Ihe o recrutamento de dependentes pessoais. Mesmo em Esparta, onde a atividade guerreira manteve-se como apanágio de um grupo restrito, as virtudes próprias aos soldados eram inseparáveis das do cidadão. Entre a falange hoplítica e a primeira cidade grega, encontramos uma reciprocidade perfeita, uma “homologia estrutural”, na conhecida acepção de Marcel Detienne:

Não se trata apenas de uma simples concomitância, mas de uma homologia de estrutura, uma identidade de modelo. As feições essenciais do tipo de homem que a falange constitui mostram-se únicas: uniformidade dos equipamentos, equivalência de posições, mesmo tipo de comportamento militar. Composta de ‘unidades intercambiáveis’, a falange tende a se constituir como uma espécie de república de iguais¹⁹⁵.

A “identidade de modelo” entre o exército cívico e a política da cidade se veria abalada pelos desdobramentos da Guerra do Peloponeso, introduzindo mudanças que seriam fortemente sentidas no século IV. A longa duração do conflito, ocorrido entre 431 e 403, e o deslocamento dos terrenos de operação das batalhas obrigavam a maior parte dos beligerantes, incluindo os espartanos, a recorrer a mercenários, soldados profissionais estranhos à cidade¹⁹⁶. Uma prática que se generalizaria com o fim confederação marítima e da hegemonia de Atenas.

Com a ausência de uma potência que mediasse as relações entre as cidades do mundo grego, as *staseis* se alastrariam, onerando as campanhas militares e contribuindo para a profissionalização da guerra. Muitos dos atenienses, depauperados por conta da guerra e das crises agrícolas, se viram obrigados a vender sua própria força de trabalho, o que contrariava o ideal campesino fundamental da não-sujeição. Outrossim, a dependência cada vez maior do soldo de guerra poderia tornar mais atraente, aos olhos de um cidadão empobrecido, a idéia de um novo conflito. Ao mesmo tempo, amplia-se o recurso aos mercenários, uma vez que não assumem funções produtivas e permitem aos estrategos planejar campanhas mais longas.

O século IV assiste ao desaparecimento das assembléias realizadas em pleno campo de batalha, em que as estratégias militares eram discutidas e votadas e o estratego prestava contas para a “cidade em armas”, os cidadão-soldados. A nova instituição do mercenariato ganha papel

¹⁹⁵ DETIENNE, Marcel. “La phalange: problèmes et controverses”. In VERNANT, Jean-Pierre. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1999, p. 186.

¹⁹⁶ MOSSÉ, Claude. *O cidadão na Grécia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 81.

de destaque e favorece a emergência do profissionalismo militar no corpo cívico. Afinal, a utilização dos mercenários custava caro, afetando seriamente o orçamento das cidades. O financiamento das expedições longínquas ficava, muitas vezes, ao cargo particular dos estrategos, que podiam se valer dele em benefício de sua ascendência pessoal.

Como vimos no primeiro capítulo, não se trata de um processo pacífico. É verdade que a glorificação pessoal do chefe favorecia a emancipação dos magistrados militares. Por isto mesmo, como lembra a tese de Josiah Ober, recaía sobre suas ações um pesado controle administrativo e judicial. Todo butim das campanhas destinava-se ao tesouro público, ficando a participação dos comandantes condicionada por aprovação em assembleia, sob pena de morte¹⁹⁷. Trata-se de problema da maior importância, pois nos mostra o forte papel desempenhado pelas instituições reguladoras da democracia ateniense, bem como a militância de seus cidadãos na questão estratégica da guerra, em meio à conturbada conjuntura do século IV. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Por ora, nos interessa perceber como as novas realidades resultantes da guerra do Peloponeso inspiram a crítica intelectual do governo popular, especialmente a de Aristóteles e Xenofonte. O constante estado de guerras intestinas entre cidades irmãs, o depauperamento de muitos cidadãos atenienses, obrigados a vender sua força de trabalho; o recrutamento de mercenários e estrangeiros como dependentes pessoais nas campanhas militares, descaracterizando o binômio cidadão-soldado; as deliberações e manifestações do *demós*, controlando com violência as tentativas de emancipação dos estrategos frente às instâncias políticas conformam um quadro de instabilidade que estimulará diferentes leituras na crítica das elites ao regime democrático.

De fato, estes fenômenos concorrem para a fragilização das outrora bem definidas categoriais fundamentais de cidadão e não-cidadão, incluindo aí, principalmente os estrangeiros e os escravos. Pensemos na crescente e notável importância econômica dos comerciantes estrangeiros em Atenas, muito maior do que no século anterior. Participavam indiretamente da política, financiando campanhas militares, tomando partido dos principais oradores atenienses, custeando projetos saudosistas, como os de Eubulo, destinados a recuperar a hegemonia ateniense no Helesponto. Para eles, foram construídos templos e instituídos cultos no Pireu, ligados às suas religiões.

Atenas tinha uma clara política, em meados do século IV, de incrementar o movimento de metecos no Pireu e de criar as condições adequadas para que aí se fixassem. A cidade distribuía um número crescente de títulos honoríficos e até o reconhecimento da cidadania aos estrangeiros mais proeminentes, em agradecimento aos serviços prestados à cidade, deles tornando-se cada vez mais dependente. Ora, se por um lado os cidadãos viam ameaçada parte de suas prerrogativas, face ao seu emprego em atividades de terceiros e ao avanço do profissionalismo militar, por outro a cidadania perdia sua exclusividade anterior, ameaçando se transformar, no tratamento dispensado aos estrangeiros, em instrumento de negociação política e econômica da cidade.

No que concerne aos intelectuais, que identificavam Esparta como modelo político alternativo ao regime democrático, o desmanche do hilotismo e a grave crise da cidade afetaram profundamente a representação sobre a escravidão. Derrotada por Tebas e seu general Epaminondas, na batalha de Leuctra, em 370, a cidade assistiu à liberação da Messênia, região que por séculos serviu-lhe de recrutamento de trabalho dependente. O episódio selou o eclipse de Esparta como potência internacional. Os hilotas tornavam-se cidadãos, enquanto a nova capital da Messênia era fundada no monte Ithome. Como explicar esta súbita transição? De escravos, os messenos passavam à condição de cidadãos gregos, fato que desafiava severamente a concepção de escravidão, definida por oposição à cidadania. Focaremos oportunamente este tema, que julgamos fundamental para a sistematização da filosofia de Aristóteles.

Neste prolongado quadro de instabilidade, de que vimos tratando, salta aos olhos o anuviamento das antes rígidas categorias de cidadão e não-cidadão, relacionado aos fenômenos sociais do século IV. Um de nossos principais objetivos neste capítulo é o de investigar os usos retóricos e políticos destas categorias, conforme empregados nos discursos de Aristóteles e Xenofonte, para confrontarmos suas diferentes estratégias de desqualificação da democracia ateniense.

Para tanto, importa observar as possibilidades e os limites que se impunham à crítica intelectual do governo popular, no período em apreço. Após o colapso da breve e brutal oligarquia dos Trinta Tiranos, em 403, a oposição à democracia precisaria ser redefinida. Já não seria mais possível o confronto aberto, a conspiração, discursos que inspirassem a subversão ao

¹⁹⁷ Cf. OBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology and the power of the people*. Princeton: Princeton University Press, 1991, *passim*.

regime. A partir daí, a crítica intelectual se defrontaria com o desafio de reinventar o dissenso político. Segundo a tese central de Josiah Ober,

em uma atmosfera de profunda desilusão com as tentativas de estabelecer um governo não-democrático em Atenas, a elite de críticos do governo popular entregaria-se à árdua tarefa de reinventar o dissenso político. Isto significava, no ambiente democrático de Atenas, encontrar novas formas que explicassem os equívocos do ‘poder do povo’ e descrevessem visões alternativas sobre o consenso e a não coerção de sociedades políticas não-democráticas¹⁹⁸.

A crítica dos intelectuais ao governo popular se assentará, portanto, em concepções alternativas de sociedade, todas restritivas em relação à participação política e perfeitamente justificadas do ponto de vista ético e consensual.

O caso de Xenofonte é emblemático. Como talvez nenhum outro intelectual, integrou as sublevações políticas e participou como hiparca dos crimes de sangue no regime dos Trinta, aparentemente o motivo pelo qual foi exilado. Estabelecido em Esparta, comporia a maior parte de sua vasta obra, amparando fortemente sua leitura do social na concepção aristocrática do comando militar, segundo a qual as inclinações para o comando ou para a subserviência entre os indivíduos são o resultado de suas disposições interiores. Como veremos, as considerações éticas de Xenofonte aproximam cidadãos como artesãos e camponeses às mulheres e aos escravos, não-cidadãos por excelência, situando-os em uma hierarquia de dependentes pessoais, o que restringe o universo semântico da cidadania, tal qual definida na democracia. Este princípio orienta seu *Econômico*, fazendo-se também presente em *Ciropédia* e *Receitas*, obras que serão analisadas neste capítulo.

Como vimos, o caso de Platão difere bastante do de Xenofonte, porquanto constrói uma memória de frustração com as perseguições políticas do governo oligárquico e da revanche democrática, primeiro como viajante, depois como a liderança de uma nova associação comunitária. Primeiro e maior exemplo de ruptura com o universo de deliberação e enfrentamento político em Atenas, a ética absenteísta cultivada pela Academia não podia ser comunicada ao domínio público, a não ser àqueles que criam no valor superior e no carisma distintivo encarnado pelo grupo. Neste sentido, a figuração do rei-filósofo é lapidar. Negação da

¹⁹⁸ OBER, Josiah. *Political dissident in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 5.

esfera política, ela é também o ápice de um esforço laborioso para recriar a hierarquia e estabilizar a ordem social, constantemente ameaçada pelos conflitos do século IV.

O recurso à monarquia não é a título gratuito, pois expressa a crença redentora em um indivíduo com qualidades excepcionais. Assim, do ponto de vista da reflexão política, a posição de Platão é ambivalente. Por um lado, partilha com Xenofonte do ideal de sabedoria e virtude do governo monárquico, evitando o confronto direto entre oligarquia e democracia, tão usual no século anterior. Por outro lado, ao contrário do apelo de seu discípulo socrático a Ciro o Grande, fundador do império persa (em *Ciropédia*), e a Ciro o Jovem, aspirante ao trono de Susa (em *Anábise*), o rei-filósofo da *República* de Platão encerra um inegável conteúdo propedêutico e prescritivo, vinculado ao investimento afetivo da associação comunitária. Se o Ciro de Xenofonte representa o auge da rejeição antidemocrática, o rei-filósofo de Platão materializa o homem de novo tipo, que justifica a filosofia platônica. Entretanto, como domínio de saber sobre o político é, sem dúvida, um recurso limitado, já que suas implicações resumem-se aos efeitos de poder produzidos no interior da comunidade. Vale lembrar o tratamento dispensado pelos tiranos Dionísio I e Dionísio II a Platão, que o atraíram duas vezes a Siracusa, sequiosos de obter prestígio político com o prolongamento de sua presença¹⁹⁹.

Ao contrário do mestre, Aristóteles valorizará a prática política na formação do cidadão. Em sua visão, o cidadão não se define somente por seu saber ou por sua superioridade pessoal. Ele se define, principalmente, pela realidade de sua ação política e pela experiência que adquire em seu curso²⁰⁰. Esta é a premissa do valor de sua contribuição para reinventar o dissenso político, tão bem apontado por Ober, capaz de superar a rejeição total da crítica antidemocrática e acomodar os valores aristocráticos em uma “democracia de distinções”.

O estagirita compõe um projeto político alternativo à democracia “radical” de Atenas, produzindo exclusões que fixam os conteúdos e as atribuições das categorias de cidadão e não-cidadão. Erige uma *poética do político*. Nestes termos, todas as suas reflexões sobre guerra, escravidão, vida política e governo da lei integram a regulação das relações privadas e a

¹⁹⁹ Na primeira viagem à Sicília, em 388, Platão fora aprisionado e vendido como escravo por um Dionísio insatisfeito com suas reprimendas moralizantes, pouco afeito à ingerência do filósofo em sua administração. Na segunda ocasião, Platão empreende duas viagens, em 366 e 361, a pedido de seu filho, Dionísio II, mais uma vez esperançoso de realizar seu projeto político-educativo. Com mais de sessenta anos, o filósofo assiste ao desterro e ao confisco dos bens de seu amigo Díon, que intermediara sua viagem e estadia. Submetido ao cárcere na propriedade do tirano, Platão termina por recuperar a liberdade junto a seu amigo Arquitas, tirano de Tarento, que diplomaticamente intercedeu em seu favor. PLATÃO. *Carta VII*, 347E-348A.

normatização das relações da família e do patrimônio à formação do cidadão. A *oikonomía* torna-se objeto da filosofia, em um sentido muito diferente do empregado por Xenofonte. As implicações desta opção para o desenvolvimento da atividade filosófica são imensas, como veremos abaixo.

4.2.2) A *oikonomía*, objeto da filosofia

Antes do mais, é preciso fazer um esclarecimento. A *oikonomía* no mundo grego, abordada por Aristóteles e Xenofonte, diz respeito à melhor forma do cidadão gerir sua família e seu patrimônio. Situa-se, com efeito, na esfera privada da administração doméstica. Exprime o exercício da autoridade do chefe da casa sobre seus bens e dependentes (não-cidadãos – mulheres, crianças, escravos). Na base desta concepção patrimonial da gestão familiar, reside a crença na importância da ética e da qualidade de vida para a formação dos cidadãos. O foco recai sobre a relação de aprendizagem entre um chefe de família e sua propriedade. Em nenhum momento as preocupações de Aristóteles e Xenofonte se voltam para a racionalização da produção, da divisão do trabalho ou da comercialização das colheitas.

Como diz Moses Finley, a atividade extrativa, o cultivo da terra, a fabricação de objetos, a comercialização de gêneros e mesmo as trocas em dinheiro “eram discutidas em conversas e escritos dos antigos. O que eles não faziam, contudo, era combinar estas atividades particulares conceitualmente em uma unidade ou, em termos parsonianos, em um ‘subsistema diferenciado de sociedade’”²⁰¹. Em outras palavras, os gregos não vivenciavam a economia como um fenômeno social autônomo, e sim de modo integrado ao universo das relações políticas.

Esta orientação mais geral não impedirá Aristóteles de ser bastante inovador em sua análise da associação doméstica. Veremos aqui que, enquanto a interpretação de Xenofonte esgota-se na ética interindividual e no sentido patrimonial da administração doméstica, Aristóteles se ocupará do *oikos* tendo como objetivo fundamental sua integração subordinada ao domínio do político. Esta distinção já se prenuncia na concepção de ambos sobre as relações entre *oikonomía* e política.

²⁰⁰ VANNIER, Guillaume. *L'esclave dans la cité: Aristote, éthique et politiques*. Paris: L'Atelier de l'archer, 1999, p. 63.

²⁰¹ FINLEY, Moses I. *A economia antiga*. São Paulo: Edições Afrontamento, 1985, p. 25.

Para Xenofonte, a arte da administração doméstica difere da arte política apenas no tocante à dimensão da área de atuação. Seu juízo a este respeito transparece em *Memoráveis*, quando afirma:

Unicamente em número diferem os negócios particulares dos públicos: em tudo o mais se equiparam. O essencial é que uns e outros, só homens podem tratá-los. Que não há tais homens encarregados dos negócios particulares e tais outros, dos negócios públicos. Que aqueles que dirigem os negócios públicos não empregam certos indivíduos e o mesmo fazem os que administram os negócios privados. Ora, quando bem se sabe empregar os homens, gerem-se tão bem os negócios privados quanto os públicos. Quando não, em uns e outros só se descamba em erros²⁰².

Xenofonte prevê, assim, uma identidade entre a administração dos negócios públicos e o governo do patrimônio. Entre ambos, não há qualquer nível de diferenciação ou especificidade de deveres e aprendizagens, somente variação de dimensão. Inferimos, portanto, que as normas que devem reger o governo doméstico excelente são as mesmas que se aplicam ao universo das relações políticas. Xenofonte não está interessado, como veremos, nas diferenças entre os sujeitos (cidadãos e não-cidadãos) que constituem a *polis*.

Em outra direção, a absorção e a articulação destas diferenças constitutivas são, desde já, objetos da preocupação de Aristóteles, quando este aponta e refuta a identidade entre a gestão dos negócios públicos e privados, logo na abertura de sua *Política*:

Enganam-se os que imaginam que o poder de um rei ou de um magistrado de República só se diferencie do de um chefe de família e de um senhor pelo número maior de súditos e que não há nenhuma diferença específica entre seus poderes. Segundo eles, se tem poucos súditos é um senhor; se tem alguns a mais é um pai de família; se tiver ainda mais é um rei ou magistrado de República. Como se não houvesse diferença entre uma grande família e um pequeno Estado, nem entre um rei e um magistrado²⁰³.

Aristóteles tem em mente que o poder do chefe do *oikos* sobre seus dependentes não é um saber natural, mas derivado da ação virtuosa: “quanto à ciência do senhor, como não é nem na aquisição, nem na posse, mas no uso de seus escravos que está o seu domínio, ela se reduz a

²⁰² XENOFONTE, *Memoráveis*, III, 4, 12.

²⁰³ ARISTÓTELES, *Política*, 1252A.

saber fazer uso deles, isto é, a saber ordenar-lhes o que eles devem saber fazer”²⁰⁴. O governo doméstico implica, portanto, o domínio de um saber fazer por parte do senhor, que ele aprende e cultiva na coexistência com seus dependentes; mulher, filhos e escravos.

Assim, enquanto relação de comando entre homem e mulher, senhor e escravo, a comunidade doméstica pertence ao mundo da natureza²⁰⁵. No entanto, dele se emancipa ao atingir o seu principal fim: prover a saciedade das necessidades humanas do chefe de família e, mais ainda, iniciá-lo na dupla experiência do mandar e obedecer, fundamental à cidadania. Na leitura de Aristóteles, o mais elevado tipo de comando, “que tem por súditos as pessoas livres e de mesma condição”²⁰⁶, é encontrado na associação política por excelência – a *polis* -, e despertado na própria administração doméstica, seja na relação do senhor com seus inferiores, derivando-lhe um saber fazer, seja nas diferentes atribuições de seus membros, “sendo um encarregado de comprar, o outro de economizar e de conservar”²⁰⁷.

Em um longo trecho de sua *Política*, Aristóteles deixa entrever que o senhor é o centro de gravidade da vida doméstica, pois dele depende o desenvolvimento da virtude de seus dependentes, na exata proporção de que necessitam para o adequado desempenho de seus papéis sociais:

o homem livre comanda ao escravo, da mesma forma que o macho à fêmea e o adulto à criança. E, todavia, as partes da alma existem em todos, mas existem de maneira diferente: o escravo está totalmente privado da parte deliberativa; o sexo feminino a possui, mas sem a possibilidade de decisão; a criança a tem incompleta. Dessa forma, é preciso concluir que o mesmo acontece com as virtudes morais: todos devem delas participar, mas não segundo o mesmo modo e somente quando for necessário para cumprir sua função própria. Eis porque quem comanda deve possuir a virtude moral em plenitude (pois sua função, em termos absolutos, corresponde a de um mestre de obras). Quanto às demais categorias, basta que possuam a parte de virtude que lhes é apropriada. É preciso, pois, concluir que todas as categorias sociais têm sua virtude própria, como diz o poeta a propósito da mulher: ‘o ornato da mulher é o silêncio’. Mas isso não se aplica ao homem. E como a criança é um ser incompleto, é evidente que sua virtude não se refere a si própria, mas a seu fim, àquele que a dirige. Estabelecemos que o escravo é útil para as necessidades da vida. Fica, portanto, claro que ele não tem necessidade senão de pequena parcela de virtude. O

²⁰⁴ Idem, *Ibidem*, 1255B.

²⁰⁵ Segundo Aristóteles, “a principal comunidade natural, que é a família, formou-se, portanto, da dupla reunião do homem e da mulher, do senhor e do escravo”. *Id.*, *Ibid.*, 1252B.

²⁰⁶ *Id.*, *Ibid.*, 1277A.

²⁰⁷ *Idem*, *Ibidem*.

suficiente apenas para não ficar inferior à sua tarefa, por desregramento ou negligência²⁰⁸.

Prefigura-se aí, no interior do espaço doméstico, a antropologia aristotélica, que hierarquiza e classifica as categorias sociais de cidadão e não-cidadão – mulheres, crianças e escravos – de acordo com sua capacidade deliberativa, sua participação na razão. Se o comando é uma disposição natural entre machos e fêmeas, senhores e escravos, não é menos verdade que a realização dos membros da comunidade doméstica segundo seu *télos* específico – a própria formação do cidadão, no caso do senhor -, repousa na observação de princípios éticos e na regulamentação da esfera privada.

Ora, para Aristóteles, a *polis* é a menor das unidades sociais potencialmente autárquicas. Representa, por isto mesmo, “a fase terminal de plenitude (*télos*) da sociabilidade natural humana”²⁰⁹, ao viabilizar a vida política entre iguais. Neste sentido, é interessante notar como o estagirita, com grande originalidade, integra as relações domésticas ao universo da comunidade política.

Do ponto de vista da regulamentação ética, sua distinção entre aquisição natural, definida como suprimento necessário à “boa vida” do cidadão, e crematística, entendida como toda a atividade de troca, de lucro e acumulação que excede aquele fim, é prescritiva e modelar. Em suas palavras, a aquisição natural compõe “um acervo de instrumentos para sustentar a vida humana”²¹⁰, como a agricultura, a caça e as guerras justas. Ela importa sobretudo por conta da sociabilidade estimulada nas relações de troca entre os membros da comunidade política. Entre homens livres e iguais, não deve haver qualquer tipo de ganho ou vantagem. É no contexto da auto-suficiência, da tão pretendida autarquia, não no da atividade comercial e lucrativa, que a necessidade provê a medida da justa troca, o que justifica (e limita) eticamente o uso adequado do dinheiro entre pares²¹¹.

A propriedade avulta, assim, como o grande elo dinâmico entre o espaço privado do *oikos* e o público da *polis*. Ao invés de traçar uma distinção clara entre ambos, o uso da propriedade enfatiza continuidades entre o modo pelo qual os chefes de família adquirem e utilizam seus bens

²⁰⁸ Id., *Ibid.*, 1260A-B.

²⁰⁹ SAMARANCH, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 199.

²¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1256B.

²¹¹ FINLEY, Moses I. “Aristotle and economic analysis”. In *Past and present*. Oxford: Oxford University Press, n. 47, 1974, pp. 14-15.

no interior da comunidade doméstica e as práticas da vida política e social. O uso adequado no ambiente privado torna-se, entre amigos, vizinhos e cidadãos, uso conjunto, uso em comum²¹². Retomando as considerações iniciais desta seção, o estudo das formas de aquisição e das relações de troca em Aristóteles não dá margem a qualquer análise econômica, no sentido moderno. Ao contrário, elas conformam uma sociabilidade adequada à prática política e ao cultivo da virtude, integrando as dessemelhanças da comunidade doméstica à realidade da vida política.

Um grande exemplo da incorporação das relações domésticas ao universo político nos vem do estatuto subordinado da caça aos escravos, classificada como meio de aquisição natural. Ora, os escravos são o recurso que dispensam o senhor das atividades produtivas no *oikos*, rendendo-lhe condições de alimentação e a “boa vida” necessária ao tempo ocioso e criativo de convivência entre seus iguais. Portanto, é forçoso concluir, como o faz Guillaume Vannier, que, para Aristóteles, “a aquisição de escravos, mesmo a atividade dos profissionais da razia, é tão natural quanto o ofício dos médicos”²¹³. Posta nestes termos, a atividade tão lucrativa dos traficantes de escravos torna-se justificável do ponto de vista ético; solitária exceção dentre as relações comerciais. Uma conclusão que tem desdobramentos ainda maiores, como veremos na próxima seção, quando tratarmos dos laços entre guerra e escravidão no pensamento de Aristóteles.

Para Aristóteles, portanto, a administração doméstica é intransferível e de inteira responsabilidade do chefe da casa, porquanto deriva-lhe um saber-fazer essencial à dupla experiência do mandar e obedecer, fundamental para a comunidade política. Esta compreensão da *oikonomía* permite a Aristóteles fixar as posições e atribuições (as “virtudes”) dos dependentes, os não-cidadãos por excelência, a partir da relação que mantêm com seu marido, pai e senhor, o cidadão. Daí a exclusividade e regulamentação ética dirigidas à atividade doméstica.

Bem diferente é a leitura de Xenofonte sobre este nível das relações sociais. No *Econômico*, seu Sócrates defende que a produção da riqueza e a administração do patrimônio devem ser delegadas a terceiros que conheçam a arte da *oikonomía*, mesmo que não sejam eles próprios proprietários. Vale dizer que, para Xenofonte, riqueza não é a simples acumulação de bens, mas tudo aquilo que é útil e do qual alguém sabe extrair benefícios, o que pressupõe

²¹² FRANK, Jill. *A democracy of distinction: Aristotle and the work of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 59.

²¹³ VANNIER, Guillaume. *Op. cit.*, p. 31.

conhecimento e atividade²¹⁴. Mais, uma vez, nos defrontamos com sua concepção utilitária de virtude, que pouco o aparenta à filosofia de Platão e Aristóteles. Nesta concepção, a agricultura detém a primazia, pois

é a melhor das riquezas e ocupações, da qual os homens obtêm tudo aquilo de que precisam. Esse trabalho, penso eu, é o mais fácil de aprender, o mais agradável de ser realizado, torna mais belos e robustos os corpos, e ocupa as almas durante tempo mínimo, deixando-as com lazer para cuidarem dos amigos e da cidade. Pensávamos que a agricultura incita os lavradores a serem corajosos, já que aquilo de que necessitam ela faz crescer e nutre fora dos muros. Por isso é também a vida mais nobre em relação à cidade, porque, ao que nos parece, torna os cidadãos melhores e mais bem dispostos para com a comunidade²¹⁵.

Neste trecho, como em vários outros de *Econômico*, sobressai a identificação da agricultura à *philia* entre os homens e aos valores militares da coragem e da força corporal. O lavrador é o melhor dos homens não apenas porque sua atividade lhe rende saúde, força, honra aos amigos e à cidade, mas principalmente porque aprende com a agricultura um saber maior, o saber de aumentar o patrimônio. Um conhecimento obtido pela diligência e assiduidade prática, que não esgota sua finalidade na ânsia de ganho, mas na ação honrosa em uma comunidade de iguais. A distinção, no entanto, não é tão clara, pois a atividade lucrativa é a contraparte da ação virtuosa em Xenofonte, desde que conformada à exploração da propriedade. O cidadão modelar é aquele que extrai benefícios de seu patrimônio e que ensina este saber a seus concidadãos, projetando sua reputação no seio da comunidade política. Nestes termos, a atividade lucrativa é virtuosa e gregária somente quando praticada por proprietários de terra, pois as trocas comerciais e as artes manuais

não têm bom nome, arruinam os corpos e alquebram as almas. O melhor testemunho disso pode ser visto em uma eventual invasão de inimigos em nossa terra, quando os lavradores e artesãos se sentassem em lugares separados e a ambos os grupos se perguntasse que decisão lhes pareceria melhor, defenderem

²¹⁴ Na definição de Sócrates, “pensamos que a economia, a administração do patrimônio familiar, é o nome de um saber, e este saber parece ser aquele pelo qual os homens são capazes de fazer crescer seus patrimônios, e patrimônio parece-nos ser o mesmo que o total de uma propriedade, e, para nós, propriedade é o que para cada um é proveitoso para a vida e dá-se por proveitoso tudo o quanto se saiba usar”. XENOFONTE, *Econômico*, VI, 4.

²¹⁵ Idem, *Ibidem*, VI, 8-10.

sua terra ou, deixando-a, postarem-se de vigia diante dos muros. Nossa impressão era a de que os homens que lidam com a terra votariam a favor de defendê-la e os artesãos por não lutar, mas fazer aquilo para que tinham sido educados, isto é, ficar em seu canto, sem labutar, sem correr riscos²¹⁶.

Em fragmentos como este, sobrevem a associação íntima entre a prática da agricultura e a bravura militar, de que Xenofonte se vale para desqualificar os artesãos. São passagens em que o autor analisa a atividade produtiva à luz da percepção aristocrática do comando militar. Sua maior preocupação é com a virtude da liderança, com as formas pelas quais ela pode ser aprendida e cultivada. Para tanto, seu raciocínio recorre abusivamente a analogias entre a prática da agricultura e a atividade guerreira. Nesta percepção, saber escolher, instruir e liderar terceiros para administrarem o patrimônio implica integrá-los entre seus dependentes pessoais, tal como faz o comandante militar com seus subordinados, especialmente quando entre estes contam-se mercenários, que cada vez mais ameaçavam a horizontalidade do exército hoplítico. Assim fazendo, Xenofonte transpõe para o ambiente privado do *oikos* a virtude de liderança e, com ela, as relações de dependência entre comandante e comandados.

Se o velho oligarca²¹⁷ não distingue a administração dos negócios públicos e privados, como vimos anteriormente, e o melhor administrador é aquele que mais bem lidera seus subordinados, explora sua propriedade e acumula a maior riqueza, então é natural que tenhamos no persa Ciro o modelo de moralidade de Xenofonte. Afinal, o grande rei domina com maestria os dois modos de aquisição, a arte da guerra e a arte da paz, notadamente a agricultura. Em uma conhecida passagem, o Sócrates de Xenofonte nos mostra como Ciro se dedica com excelência às duas atividades.

Conta-se que Ciro, quando Lisandro veio trazer-lhe os presentes da parte dos aliados, recebeu-o muito gentilmente, de acordo com o que o próprio Lisandro

²¹⁶ Id., Ibid., VI, 5-7.

²¹⁷ “Velho oligarca” era, na verdade, o epíteto pelo qual Xenofonte seria conhecido e denominado por boa parte da tradição posterior, em função de sua evidente admiração pelo regime político dos lacedemônios e de seu exílio de Atenas, sob a acusação de tomar partido dos espartanos. Convém frisar, portanto, que ao designá-lo desta forma, não temos em mente o autor do famoso panfleto subversivo, que circulou com considerável impacto na Atenas de meados do século V. Este texto foi por vários séculos atribuído ao hiparca, razão pela qual foi batizado “pseudo-Xenofonte”. Trata-se de um dos primeiros escritos que conhecemos a desqualificar frontalmente a democracia ateniense como regime imoral, em que uma maioria formada por indivíduos pobres em virtudes e proezas empregava suas forças para constranger e compelir uma elite virtuosa e bem-sucedida. O texto desenvolve e consagra os argumentos da impossibilidade de reforma constitucional sob a democracia, e o da precedência fundada no nascimento e na riqueza, que seriam encampados pelos conspiradores envolvidos no regime dos Quatrocentos (411) e dos Trinta Tiranos (404-403).

contou um dia a um hóspede em Mégara, e, o que foi melhor, mostrou-lhe o paraíso que possuía em Sardes. Lisandro admirou-se de como eram belas as árvores. Estavam plantadas em distâncias iguais, as fileiras eram retas, tudo formando ângulos regulares e muitos aromas suaves os envolviam enquanto caminhavam. Maravilhado, disse: ‘realmente me espanto com a beleza disso tudo, porém invejo quem o planejou para ti e dispôs cada coisa em seu lugar’. Ouvindo-o, Ciro alegrou-se e disse: ‘bem, Lisandro! Tudo isso fui eu que planejei e dispus. Algumas árvores, disse, eu mesmo plantei’. E Lisandro, olhando para ele e vendo a beleza das vestes, dos colares e braceletes e das outras jóias que trazia, disse: ‘que dizes Ciro? Com tuas mãos plantaste uma dessas árvores? Ciro respondeu-lhe: ‘estranhas isso, Lisandro? Juro-te, por Mitra! Quando estou bem de saúde jamais vou jantar antes de suar fazendo um exercício de guerra ou um trabalho agrícola ou então esforço-me sempre para conseguir algo’. O próprio Lisandro declarou que, ouvindo isso, estendeu-lhe a mão e disse: ‘penso que és feliz e isso é justo. Porque és um homem bom, és feliz’²¹⁸.

Neste fictício, porém belo fragmento, o rei Ciro avulta como modelo de moralidade, encarna as virtudes aristocráticas de um indivíduo excepcional, que não pode ser igualado, mas apenas servir de inspiração²¹⁹. A virtude de liderança, tão bem cultivada por um rei justo como Ciro, se afirma como o elo entre agricultura e atividade guerreira. Inferimos que o governo doméstico deve ser regido pelas leis da realeza; o produtor é o monarca de seu *oikos*.

O poder real e a *oikonomía* tornam-se, assim, prolongamento da mesma virtude de liderança, do mesmo princípio de subordinação ao comando: “quem é capaz de formar homens com capacidade de comando pode, é claro, formar patrões. Quem é capaz de formar patrões, pode formar reis também. Sendo assim, não merece riso, mas grande elogio quem é capaz de fazê-lo”²²⁰. Ao afirmar que “a aptidão para o comando é característica comum a todas as atividades - agricultura, política, *oikonomía* e guerra”²²¹, Xenofonte justifica eticamente a relação de comando, entendendo-a como o resultado de disposições interiores dos indivíduos para mandar ou obedecer: “exercer o mando sobre quem isso aceita de bom grado não é só um dom humano,

²¹⁸ Id., Ibid., IV, 20-25.

²¹⁹ Leo Strauss identifica em Ciro, o aspirante ao trono do império persa, e em Sócrates, o modelo de sábio e de cidadão virtuoso, os pólos opostos do universo de escritos de Xenofonte. Assim como o rei Ciro domina e executa com distinção os dois modos de aquisição que dizem respeito à *oikonomía*, o Sócrates de Xenofonte vê a arte de reinar como gradação e desdobramento da administração doméstica, da ordem da nobreza de espírito e de virtude. STRAUSS, Leo. *Xenophon's socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1970, p. 114. No *Econômico*, a correlação moral entre Sócrates e Ciro é assegurada pela “premissa de que a aprendizagem de um proprietário diligente pode ser transmitida com êxito por um não-proprietário a um proprietário em potencial”, como Critóbulo. Idem, Ibidem, p. 169.

²²⁰ XENOFONTE. *Econômico*, XIII, 5.

²²¹ Idem, Ibidem, XXI, 2.

mas dom divino. É evidente que é concedido aos que estão devotados à verdadeira sabedoria”²²². Temos aí o princípio que legitima o poder político, segundo Xenofonte.

Não é difícil antever no tratado de Xenofonte uma postura de dissidência da democracia ateniense, rejeitando-a integralmente. A opção monárquica, tal como seguida por Xenofonte, desafia os valores democráticos básicos da *isonomia* e *isegoria*. Não obstante, não lhe dirige uma crítica expressa ou subversiva. Após a fracassada experiência oligárquica, da qual Xenofonte inclusive tomara parte, não seria mais possível, ou ao menos inteligente, uma postura de confronto direto. Na nova via da crise democrática provocada pelas transformações do século IV, Xenofonte enfoca as relações privadas, justamente o espaço livre das instituições reguladoras da comunidade política, para elaborar um modelo prescritivo da *oikonomía*, refratário ao regime. O *Econômico* nos mostra a maior aproximação possível da monarquia a partir da ética interindividual, tendo Xenofonte sempre presente a necessidade de sua compatibilização com a cidadania em uma democracia como a de Atenas²²³.

Nesta estratégia de desqualificação da democracia, Xenofonte produz e veicula um discurso impregnado dos valores da aristocracia militar. Através da terceirização da administração do patrimônio, Xenofonte não apenas exclui os artesãos e os não-proprietários, como integra o cidadão camponês típico da democracia ateniense, obrigado a vender sua força de trabalho em razão das crises do século IV, à rede de dependentes pessoais da minoria de líderes virtuosos e proprietários abastados.

Temos, assim, uma grade de leitura bem diferente da de Aristóteles. Como afirmamos, Xenofonte não está interessado na percepção e articulação das diferenças entre os diversos sujeitos constituintes da *polis*, como Aristóteles. O discípulo de Sócrates identifica a ação honrosa à produção ilimitada da riqueza, desde que conformada à exploração da propriedade. Se o principal benefício que o chefe do *oikos* pode extrair de seu patrimônio é o respeito e a reputação junto à comunidade política, toda a ação em vista do ganho e da acumulação, da crematística no dizer de Aristóteles, torna-se modelo de moralidade, fonte de dignificação pessoal. Em sentido inverso, o estagirita subordina as formas de aquisição e utilização do patrimônio às exigências da prática política. Para Aristóteles a propriedade é o elo dinâmico entre o espaço privado do *oikos* e o público da *polis*, que inicia o cidadão na experiência do mandar e

²²² Idem, *Ibidem*, XXI, 12.

²²³ STRAUSS, Leo. *Xenophon's socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1970, p. 208.

obedecer e o prepara para conviver entre pares. Para Xenofonte, a produção da riqueza é o meio de distinção entre os capazes de comandar e os passíveis de ser comandados. A noção de comando é o eixo que norteia a estratificação social do general exilado, construída pelos pólos do mandar e do obedecer.

Este é um ponto capital. De que maneira, na obra de Aristóteles, a reinvenção do dissenso político e a recriação de uma hierarquia social alternativa à democracia ateniense pôde prescindir da noção aristocrática de comando, da separação radical entre o mandar e o obedecer? Através de uma definição precisa e sistêmica das categorias sociais que compõem a cidade, Aristóteles se mostra capaz de absorver e articular as diferenças entre as partes (cidadãos e não-cidadãos) e o todo (a *polis*), para nos expressarmos nos termos de sua própria linguagem. São suas as conhecidas palavras: “uma cidade é construída por diferentes tipos de homens, pessoas iguais não podem fazê-la existir”²²⁴.

Devemos compreender a gramática das relações empíricas que transparece nesta aparentemente singela concepção. Em sua filosofia, em seus estudos de botânica e zoologia, como também em sua análise da organização política, Aristóteles liga o “lugar” da ocorrência e da relação à identidade das coisas (“ser é ser no lugar”, “as coisas são o lugar em que estão”). O *topos oikeion* constitui a dialética entre lugar e ser, a idéia do lugar próprio em que reside parte da definição da identidade que ali habita²²⁵. Trata-se de um repertório filosófico que, como veremos em diferentes momentos deste capítulo, Aristóteles põe em funcionamento em sua *Política*.

O mesmo nos parece válido para a fixação do “lugar social” dos diferentes tipos de homens que constroem a cidade. Neste sentido, o *oikos* emerge como o lugar em que reside parte da definição da identidade dos não-cidadãos. Sua integração à comunidade política é assegurada pela atuação do chefe de família. Esta é a razão que justifica a regulamentação das relações que têm lugar em tal espaço, especialmente as que unem senhor e escravo.

Como se vê, é notável o fosso que separa as visões da administração doméstica de Aristóteles e Xenofonte. Uma análise da figuração que ambos fazem sobre as relações de trabalho entre cidadãos e não-cidadãos, especialmente bárbaros e escravos, pode esclarecer ainda mais esta diferença e dar contornos mais nítidos às implicações políticas da filosofia de Aristóteles.

4.2.3) A figuração do não-cidadão e do *outro* étnico

²²⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1278A.

4.2.3.1) Xenofonte: a dependência pessoal como hierarquia do mundo social

Bastante atento às transformações da sociedade de seu tempo e aos parâmetros da crítica intelectual do governo popular, Xenofonte buscou explorar, em sua extensa obra, as realidades emergentes do fenômeno guerreiro no mundo grego, que organizavam o calendário cívico da cidade: o poderio cada vez maior das esquadras (especialmente a de Atenas), a incorporação de grupos inteiros de mercenários ao exército cívico, o patrocínio privado das milícias, as relações conflituosas em torno da crescente ascendência dos estrategos, a utilização irregular de escravos armados em combate; são todos aspectos percebidos e mobilizados por Xenofonte para dismantelar pelo discurso o *ethos* igualitário da falange hoplítica, conhecida como “os cidadãos em armas”.

O general exilado não apenas tomou partido desta crescente diversificação militar, como ajudou a moldar o inflexível exército hoplita dos Dez Mil em uma força mista, composta por arqueiros, cavalaria e divisões de elite, com atribuições diversas. Tendo em Xenofonte uma de suas mais expressivas lideranças, a expedição militar dos Dez Mil conquistou fama na Hélade e na Pérsia²²⁶. Com efeito, a horizontalidade da formação hoplítica perdia terreno para o emprego de dependentes e tropas remuneradas, e mesmo de escravos em alguns casos²²⁷, além do recurso à cavalaria aristocrática. Para Peter Hunt, estas novas práticas estariam mais próximas da radicalização das distinções em um exército que, na realidade, já previa estratificações em seu seio, do que de inovações institucionais em sentido estrito.

²²⁵ CAUQUELIN, Anne. *Aristóteles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, pp. 47-48.

²²⁶ A chamada “retirada dos Dez Mil”, que teve lugar logo após a guerra do Peloponeso, entre 401 e 399, consistiu na grande jornada de retorno do exército de mercenários, liderado por Xenofonte. Na verdade, a expedição militar fora promovida por uma vitoriosa Esparta, a pedido de Ciro, o jovem, então um sátrapa, em seu intuito de usurpar o poder de seu irmão, o rei Artaxerxes II. Entretanto, na travessia da Ásia Menor, em direção ao Eufrates, a expedição se chocaria com as tropas do Grande Rei, precipitando a morte de Ciro, no outono de 401. Restaria a Xenofonte, escolhido entre todos os generais, comandar a retirada de mais de treze mil mercenários, número que diminuiria à medida que avançavam e enfrentavam batalhas. Somente seis mil deles completariam o percurso, próximo aos estreitos da Trácia. Anos depois, Xenofonte consagraria uma obra inteira, *Anábase*, a narrativa desta grande façanha militar.

²²⁷ A afirmação é especialmente verdadeira em relação à importância crescente da armada ateniense, composta basicamente por escravos e *tetes*, atenienses privados da condição de cidadania por não preencherem os critérios censitários necessários para serem integrados à falange. Devemos salientar também que o papel ativo dos escravos em combate era um recurso cabível em situações limites, como em alguns dos instantes decisivos da guerra do Peloponeso.

As imagens do exército e do corpo cívico como entidades homogêneas devem ser vistas como idealizações destinadas a produzir unidade e coesão, mais do que como reflexos da realidade social. Pois a igualdade perante a lei em Atenas coexistia com o reconhecimento das diferenças econômicas entre os cidadãos. Do mesmo modo, o exército não se resumia à falange hoplítica. Desde tempos arcaicos, o exército ateniense incluía a prestigiada cavalaria e, desde as guerras médicas, a desprestigiada esquadra. Um exército estratificado, mais do que homogêneo, podia ter um lugar para os escravos. Na verdade, escravos-mercadoria serviriam na armada ateniense desde seu aparecimento, enquanto os hilotas figuraram constantemente nas fileiras subordinadas da falange espartana²²⁸.

Quer enfatizemos as continuidades quer as rupturas das operações de guerra no século IV, convém não exagerar o impacto que a diversificação militar possa ter tido sobre o declínio da ideologia hoplítica. Basta lembrarmos o papel das instituições democráticas na regulamentação do butim das campanhas militares. Como atestam os dados coletados por Paul Millett, mais da metade dos *estrategoi* acusados de fraudar o butim de guerra, dentre os mais de vinte processos conhecidos no período entre 404 e 322, foram condenados à pena de morte²²⁹. Além disso, as posições similares e intercambiáveis da falange continuavam a ser o núcleo central do exército e da cidade, durante as campanhas militares. Não obstante, a senda da estratificação estava aberta e seria apropriada e radicalizada por autores como Xenofonte, que fizeram das transformações da atividade guerreira, então em curso, o pilar de sustentação de suas concepções alternativas de sociedade.

Vimos acima que a homologia entre a hierarquia militar e as relações privadas da administração doméstica se faz presente em todo o *Econômico*. É sintomático que em um tratado patrimonial como este, possamos ler as seguintes palavras como as que Iscômaco, cidadão distinto, dirige à sua esposa, no momento em que lhe oferece treinamento na arte da *oikonomía*:

Nada, minha mulher, é tão conveniente e belo para o homem quanto a ordem (...). E um exército, minha mulher, disse-lhe eu, fora de ordem é algo muito tumultuado, e para os inimigos é presa fácil ver tudo junto, hoplita, carregador, arqueiro, cavaleiro, carro. Como fariam a caminhada se, mantendo-se assim, atrapalham uns aos outros? Quem está andando atrapalha a quem corre, quem corre a quem está em seu posto, o carro ao cavaleiro, a mula ao carro, o carregador ao hoplita (...). Que amigo não veria com muito prazer muitos

²²⁸ HUNT, Peter. *Slaves, warfare, and ideology in the greek historians*. Londres: Cambridge University Press, 1998, p. 219-220.

²²⁹ MILLETT, Paul. *Op. cit.*, p. 190.

hoplitas marchando em ordem, quem não admiraria cavaleiros avançando em batalhões? Que inimigo não sentiria medo ao ver hoplitas, cavaleiros, peltastas, arqueiros, fundeiros, avançando separados em grupos distintos, atrás de seus chefes?²³⁰

Neste fragmento lapidar, é interessante notar que os hoplitas correspondem aos cidadãos em geral, os carregadores aos escravos (que levavam os armamentos), os arqueiros aos mercenários e os cavaleiros à elite descendente da antiga aristocracia guerreira.

Esta concepção de ordem, que classifica e situa os combatentes pelo grau de dependência pessoal, é transposta para as relações privadas do *oikos*. É preciso esmiuçar como opera esta homologia, percebendo nela o estreitamento semântico da cidadania, através da aproximação entre cidadãos, como camponeses e artesãos - os hoplitas do fragmento anterior -, e não-cidadãos - como mulheres e escravos -, formando um *continuum* indiferenciado entre as categorias, definido a partir da teoria da propensão ao comando.

Em Xenofonte, a hierarquia do comando doméstica é complexa e ramificada. Se é verdade, como afirmamos, que o chefe de família é o monarca do *oikos*, isto implica que sua esposa lhe é diretamente subordinada, deve ser cultivada no saber de escolher, instruir e liderar os demais dependentes, distribuindo recompensas e aplicando punições²³¹. “Guardiã das leis”, a posição privilegiada da esposa na administração patrimonial se define por sua proximidade do proprietário e chefe de família. A ela devem responder todos os escravos e os empregados remunerados²³². Não menos importante, seu interesse deve ser um desdobramento da vontade de seu marido e senhor, pois “deve ser mais agradável cuidar de seus próprios bens, cuja posse lhe

²³⁰ XENOFONTE, *Econômico*, VIII, 4-6.

²³¹ Idéia contida no fragmento que segue: “aconselhei minha mulher, disse ele [Iscômaco], a ser a guardiã das leis de nossa casa e a passar em revista, quando lhe parecesse bem, os objetos de casa, como o comandante de uma guarnição passa em revista os guardas e os examina para ver se cada um está bem, como o Conselho examina os cavalos e os cavaleiros e também, dentro de suas possibilidades, a elogiar e honrar, como uma rainha, quem disso é digno e a repreender e punir quem disso carece”. Idem, *Ibidem*, IX, 15.

²³² Xenofonte se esforça por justificar, na voz de Iscômaco, a responsabilidade que atribui à mulher na supervisão do patrimônio: “expliquei-lhe que não é justificado ela sentir-se sobrecarregada se eu lhe imponho mais encargos que aos servos no que diz respeito ao que é nosso, porque, quanto aos bens de seus senhores, aos servos só cabe carregá-los, tratá-los e guardá-los, mas a nenhum deles a quem o senhor não o conceda é permitido usá-los. Tudo, porém, é do senhor e ele pode usar daquilo que quiser. Portanto, expliquei-lhe eu, quem tem maior vantagem com sua preservação e maior dano com sua destruição, é a esse que compete ter o máximo zelo por seus bens”. Idem, *Ibidem*, IX, 16-17.

dá prazer, do que descuidar-se deles”²³³. Note-se que o comando da esposa sobre os serviçais ainda é intermediado por governantas, empregadas contratadas especificamente para este fim²³⁴.

É interessante notarmos que uma governanta, certamente escrava, possa exercer posição de comando, ainda que subordinada, sobre os servidores, muitos dos quais cidadãos que vendiam sua força de trabalho para complementarem sua renda, não conseguindo realizar o ideal campesino de não-sujeição, que informava a democracia ateniense desde as reformas de Sólon²³⁵. Desse modo, Xenofonte subverte a hierarquia socialmente consagrada, através de um critério senhorial, segundo o qual a posição de comando da mulher sobre trabalhadores livres se justifica por sua proximidade do chefe do *oikos*.

O esforço de Xenofonte em subverter as distinções sociais da ordem políade e restringir a definição de cidadania é flagrante. Por diversas vezes, ele aproxima trabalhadores livres e escravos, adotando uma terminologia imprecisa, que frequentemente identifica estágios entre escravidão e servidão. Em estudo bastante original, Ellen Meiksins Wood aponta as ambigüidades lingüísticas presentes especialmente no *Econômico*, que concorrem para desqualificar a democracia. Trata-se de um repertório de palavras que o autor utiliza para se referir indistintamente a escravos e trabalhadores, sem jamais especificar seu respectivo status jurídico. O termo *oiketés*, por exemplo, designa serviços domésticos, sem discernir se são escravos ou empregados remunerados que os realizam. Já *ergazesthai* concerne a qualquer tipo de trabalho agrícola, seja escravo ou não²³⁶.

Temos aí a apropriação das relações de trabalho em uma abordagem que descaracteriza a separação radical entre as categorias de cidadão e não-cidadão, que se tornam escalonáveis, de acordo com a propensão para o comando. Esta estratégia de indiferenciação também se faz

²³³ Id., Ibid., IX, 19.

²³⁴ É o que se depreende do seguinte trecho: “fizemos governanta aquela que nos parecia mais moderada no comer e no beber vinho, no sono e nas relações com homens e, além disso, providente para cuidar que nada de mal acontecesse em nossa casa, capaz também de ver que, agradando-nos, de nós receberia recompensa”. Id., Ibid., IX, 11.

²³⁵ A abolição da servidão por dívidas, em 594, não apenas liberou os atenienses da situação do trabalho dependente como proibiu expressamente a escravização de atenienses nos limites da cidade. Para Ellen Meiksins Wood, as medidas de Sólon promoveram a socialização dos privilégios aristocráticos, completando a constituição da identidade étnica ateniense e o pertencimento a uma comunidade exclusiva, para o qual somente a não-sujeição seria a pré-condição. Segundo a autora, os três sentidos de liberdade expressavam a noção de auto-suficiência: “a liberdade individual dos cidadãos sem senhores, a liberdade da comunidade de cidadãos frente à sujeição a um governante ou tirano, e a autonomia da *polis* em relação a outros estados; todos eram concebidos em termos de liberdade da necessidade de trabalho para *outrem*”. WOOD, Ellen Meiksins. *Peasant-citizen and slave: the foundations of athenian democracy*. Londres: Verso, 1988, p. 135.

²³⁶ Idem, Ibidem, p. 51.

presente em outros trabalhos, como *Receitas*. Esta obra é considerada por muitos um programa político de Xenofonte, voltado ao crescimento econômico de Atenas. Escrito provavelmente em 355, pouco após de o líder popular Eubulo autorizar seu retorno à cidade, este pequeno tratado propõe-se a demonstrar que Atenas pode viver de suas rendas, e, por isso mesmo, renunciar à exploração de seus aliados, ao sonho de reviver os tributos cobrados pela primeira Confederação Marítima. Entre as medidas sugeridas, conta-se a intensificação do comércio marítimo, explorando-se a posição geográfica privilegiada da cidade no Egeu. Xenofonte insiste que os atenienses tomem todas as medidas capazes de atrair os comerciantes estrangeiros. O argumento é o de que, enquanto metecos, são uma fonte de divisas para a cidade, sujeitos à *eisphora* e ao serviço militar, além de pagarem uma taxa de residência. Para atraí-los e fixá-los em Atenas, Xenofonte propõe conceder-lhes o direito de possuir bens de raiz e reservar-lhes certas honrarias, como servir na cavalaria²³⁷. Portanto, ele não apenas apoiava, como era um dos principais artífices da absorção dos estrangeiros pela política da cidade, propondo negociações com os privilégios da condição de cidadania.

Isto ainda não seria muito, segundo o próprio autor, se comparado com os recursos que Atenas poderia obter com a exploração mais sistemática das minas do Láurion. Sugeriria que os escravos das minas de prata fossem arrendados a concessionários privados, sendo os rendimentos distribuídos eqüitativamente entre os cidadãos, de forma a aumentar os ganhos obtidos no Láurion. Se o empreendimento não é, em si, revolucionário, o que dizer de sua recomendação de que os escravos fossem armados e servissem no exército e na esquadra ateniense, na eventualidade de uma invasão da Ática? São suas as seguintes palavras: “O que é mais útil à guerra do que os homens? Deveríamos ter homens suficientes para formar tripulações de muitos navios do Estado; muitos homens disponíveis para recrutamento na infantaria poderiam destronar o inimigo, desde que fossem tratados com consideração”²³⁸.

Nesta questão, Xenofonte sugere arregimentar grandes contingentes de escravos na defesa de Atenas. Ao fazê-lo, mobiliza politicamente precedentes como o de Decélia, em que a iminência da derrota levou Atenas a medidas desesperadas, como armar cerca de vinte mil escravos em combate contra os espartanos²³⁹, em troca de sua liberdade. Mas os tempos eram

²³⁷ MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, p. 93.

²³⁸ XENOFONTE, *Receitas*, 4, 42.

²³⁹ A cifra é de Tucídides. Armados, os escravos teriam fugido e se refugiado na Decélia, então tomada pelos espartanos. TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, VII, 27, 23-29.

outros. Xenofonte, em pleno período de paz, entende que a prosperidade e a estabilidade de Atenas dependiam da incorporação militar dos escravos. Desfecha, assim, um duro golpe no *ethos* igualitário da falange hoplítica.

Para o hiparca, poucas são as distinções entre trabalhadores livres e escravos. Ao oferecer privilégios da cidadania aos comerciantes estrangeiros e propor um papel ativo para os escravos na defesa da cidade, ao lado dos hoplitas, Xenofonte parece definir o cidadão sem fazer qualquer referência às prerrogativas da democracia, como o pertencimento a uma comunidade exclusiva e restrita, o ideal de não-sujeição e a capacidade de custear o próprio armamento. No universo de suas obras, mulheres, estrangeiros e até escravos podem exercer posições superiores ou semelhantes a camponeses e artesãos, em determinadas situações. Suas prescrições, sejam as da administração doméstica no *Econômico*, sejam as dos negócios públicos em *Receitas* – distinção que para ele é um problema de dimensão -, assentam na corrosão das bases do regime democrático. Prova disso é o silêncio sobre as interdições socialmente reservadas aos escravos e o emprego audacioso que advoga para eles, na exploração das minas e na defesa de Atenas, o que contribui ainda mais para confundir as categorias sociais da cidade. Esta é a razão pela qual o conjunto de sua obra se situa na rejeição integral da soberania do *demos*.

Ao não perceber os não-cidadãos como grupos verdadeiramente distintos e não articular suas relações com os cidadãos, sua crítica à democracia revela-se pouco efetiva para a formulação da prática política. Não consegue superar os estreitos limites da ação subversiva, já então inviável no século IV, e da ética interindividual, forjada em modelos de moralidade, como os de Ciro e Sócrates. A obra do velho oligarca definitivamente não encampa qualquer programa político para as elites.

Na verdade, não nos parece que este seja seu interesse, nem sua finalidade. Filósofo de disposições socráticas, exilado de Atenas, Xenofonte dedica a vida a construir suas memórias, a reabilitar seu passado e sua trajetória política, marcada pelos crimes de sangue que cometera no regime dos Trinta Tiranos e por ter sido forçado a abandonar seu mestre à beira da morte. O seu cidadão é um proprietário rico, um aristocrata que se dedica à sabedoria e à virtude, como Iscômaco, de *Econômico*. A nosso ver, ao lançar mão de indivíduos excepcionais e exemplares (a ética interindividual, de que falamos) Xenofonte consegue conjugar o esforço de justificação pessoal e a crítica mordaz, porém velada, à democracia. Aí reside a sua originalidade,

subestimada pela maior parte da historiografia, ao considerar mais sua trajetória de homem de ação do que a riqueza de suas reflexões²⁴⁰.

4.2.3.2) Aristóteles: a *polis* como sistema de posições

Em via quase oposta, encontraremos Aristóteles e sua preocupação em elaborar um sistema de relações entre os sujeitos constituintes da *polis*. O estagirita não faz do trabalho e da subordinação ao comando o motor de aproximação entre livres e escravos. Muito ao contrário, seu esforço em toda a *Política* é o de definir distinções entre as categorias de cidadão e não-cidadão, fixando-lhes atribuições e interditos. Com propriedade, observa David Brion Davis: “de várias maneiras, ele expressava seu desejo de uma separação mais nítida entre escravos e homens livres. Fazia objeções aos cidadãos que praticavam ofícios de seus inferiores, uma vez que isso finalmente tenderia a eliminar as diferenças entre escravos e homens livres”²⁴¹.

O que chama nossa atenção é o modo pelo qual Aristóteles ultrapassa as estratégias aristocráticas de desqualificação da democracia dominantes no século IV, tais como: a teoria do comando de Xenofonte; o desprezo pelos líderes populares, evidente no emprego pejorativo do termo “demagogo”, em autores como Platão, Tucídides, Aristófanes e Isócrates; a crítica à participação política de não-proprietários e trabalhadores livres. Embora presentes, estes expedientes são redefinidos na obra de Aristóteles. Sua obra, defendemos, reinventa o dissenso político, porquanto permite superar a crítica baseada na rejeição integral da soberania do *demos*.

Portanto, a questão que deve nos ocupar aqui é a de como as categorias forjadas na filosofia de Aristóteles instrumentalizam um programa político, capaz de restringir semanticamente a condição de cidadania e acomodar os valores aristocráticos em uma democracia de distinções. Na aplicação destas categorias ao universo político, sobressai uma

²⁴⁰ Não podemos mensurar com clareza o impacto da obra de Xenofonte sobre seus contemporâneos. Mas é muito significativo que, como sugere a tradição, seu tratado *Receitas* tenha sido encomendado por Eubulo, um dos políticos mais proeminentes da história da democracia ateniense, o mesmo que teria assegurado a revogação de seu exílio. O tratado teria inspirando algumas de suas reformas, empreendidas entre os anos 354 (ano de redação daquele trabalho) e 346, de que são exemplos a instauração de procedimentos mais rápidos para litígios comerciais e a revitalização da exploração mineira, que recuperaram a situação financeira de Atenas. A influência de Xenofonte pode ser, de fato, ainda maior. Basta pensarmos no trânsito de que gozava nos altos círculos de poder, através de suas amizades com o rei Agesilau, em Esparta, com Ciro o Jovem, na Pérsia, para não mencionar sua expressiva autoridade em Atenas, não apenas entre os adeptos da oligarquia, como mesmo entre alguns líderes do partido democrático, como era o caso de Eubulo.

²⁴¹ DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 91.

leitura inteiramente nova da realidade social, especialmente na justificação das instâncias reguladoras da ordem políade. O resultado, como mostraremos ao longo deste capítulo, é uma *poética do político*, que ocorre no mesmo movimento de separação do espaço de poder e criação do filósofo na cidade. Vejamos agora algumas destas aplicações, mormente as que dizem respeito à formalização da relação entre senhor e escravo.

Aristóteles distingue dois tipos de escravos²⁴². Aqueles que o são por convenção podem ser ricos em capacidade deliberativa, pois não nasceram para obedecer, mas a isto estão condenados por força do *nómos*; donde a injustiça desta condição. O escravo natural, por sua vez, é “o homem que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro. É uma posse e um instrumento para agir separadamente e sob as ordens de seu senhor”²⁴³. Com estas palavras, Aristóteles se torna o primeiro autor a estabelecer com clareza a naturalidade da escravidão, e a fazer dela a condição de realização para o escravizado.

A questão da realização do escravo é fundamental. Para Aristóteles, ele guarda uma identidade relacional com seu senhor, pois o *telos* de um, embora radicalmente diverso, depende do outro. A justificação ética desta relação nos vem de um mutualismo, de uma comunidade de interesses que o filósofo julga existir entre senhor e escravo²⁴⁴. Se é verdade que o escravo, privado de discernimento, depende da deliberação senhorial para agir e viver, não é menos verdadeiro que ele é elemento indispensável para prover a aquisição natural do *oikos*, liberando seu senhor da atividade produtiva e salvaguardando a autarquia do cidadão e o pleno exercício de sua atividade política. A escravidão é aqui representada como componente essencial não da *poiêsis*, no nível produtivo, mas da *práxis*, enquanto ação necessária à vida saudável do cidadão²⁴⁵. Nestes termos, o estagirita integra indiretamente o escravo à autarquia da coletividade política, pela via da unidade doméstica.

Conservando a desigualdade irredutível do escravo, estrangeiro absoluto, Aristóteles erige o todo da associação política, a *polis*, a partir da articulação das diferenças constitutivas entre suas partes. Nesta concepção sistêmica, a sociedade formada por escravos naturais e senhores

²⁴² “Não pretendemos estabelecer nada além de que, pelas leis da natureza, há homens feitos para a liberdade e outros para a escravidão, os quais tanto pela justiça quanto pelo interesse, convém que sirvam”. ARISTÓTELES, *Política*, 1255A.

²⁴³ Idem, *Ibidem*, 1253B.

²⁴⁴ Cf. GARNSEY, Peter. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, em especial o capítulo “Aristotle”.

²⁴⁵ CARTLEDGE, Paul. “The economy (economies) of ancient Greece”. In SCHEIDEL, Walter (ed.). *The ancient economy*. Londres: Edinburgh University Press, 2002, pp. 25-26.

produtivamente ociosos aparece como profundamente justa, pois estimula o bem de cada residente, de cada pessoa que faça parte ou pertença à *polis*²⁴⁶. A hierarquia da obra de Aristóteles, que fixa as diferenças entre cidadãos e não-cidadãos, torna-se, assim, justificada pela universalidade da associação, em que cada individualidade exerce uma posição fundamental e intransferível. Como afirma Jean Bernhardt, é na *Política* que a ação humana se insere no reino da cisão, onde se trata de tornar-se o que é, *de se realizar na sua justa posição*²⁴⁷ - grifo nosso.

Ainda mais interessante do que a concepção sistêmica das relações sociais da *polis*, são as categorias filosóficas que a edificam. Rejeitando a unidade genética de seu mestre Platão, cuja força, como vimos no capítulo anterior, reside nas dicotomias morais e epistêmicas dos pares de opostos, as categorias de Aristóteles permitem estabelecer gradações entre gêneros e espécies, donde o seu potencial para ajustar-se à dinâmica do movimento social. Ao invés de privilegiar a determinação do ser e do não-ser e a fixação de suas qualidades essenciais, abordagem marcante da construção das diferenças na filosofia platônica, a obra de Aristóteles enfatiza as relações constitutivas entre os seres. Diferentemente do mestre, que dramatizaria as perseguições infligidas a Sócrates para se isolar da experiência política e, sob este signo, fundar a Academia, Aristóteles era um funcionário da nobreza macedônica e um analista da democracia. Do ponto de vista filosófico, sua questão não era a mesma: como o ser pode tornar-se outro sem perder a identidade consigo mesmo? Uma brilhante resposta, a *Política* pontifica sua extensa obra, estabelecendo a universalidade de uma associação formada por sujeitos funcionalmente desiguais, mas cuja *raison d'être* transpassa o conjunto de suas interações particulares. O resultado é uma *polis* restritiva quanto ao *telos* de seus habitantes.

Desta nova abordagem resulta uma apropriação original do repertório filosófico aprendido na Academia. O emprego da noção de forma para caracterizar a pluralidade da associação política é exemplar. A concepção da *polis* como sistema de posições implica a rejeição de qualquer essência estática da política e dos cidadãos²⁴⁸.

²⁴⁶ OBER, Josiah. *Political dissident in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 298.

²⁴⁷ BERNHARDT, Jean. "Aristóteles". In CHÂTELET, François (org). *História da Filosofia, Idéias, Doutrinas: A filosofia Pagã*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, p. 164.

²⁴⁸ De acordo com Jill Frank, "a forma que define a pluralidade política no sentido previsto por Aristóteles é ontológica e não-essencialista. É ontológica, pois, como afirma em sua *Metafísica*, qualquer discussão sobre pluralidade deve tratar da identidade mesma do ser em questão. É não-essencialista, porque, se a pluralidade é, para Aristóteles, um modo de não-ser, não pode haver essência estática na política e em seus cidadãos". FRANK, Jill. *Op. cit.*, p. 147.

Se em Platão, como vimos, o par forma/matéria é empregado para demonstrar uma realidade transcendente e uma aparência degradada, deformação do inteligível, em Aristóteles o par adquire um novo sentido, tornando-se uma relação, uma unidade funcional. Em sentido estritamente filosófico, a matéria é o suporte, potência passiva capaz de receber determinações, enquanto a forma é o princípio de individualização, ao imprimir suas propriedades imutáveis ao suporte material²⁴⁹. Não obstante, esta gradação que essencializa as formas é limitada pelo fato mais geral de que a natureza das coisas só se realiza quando a forma alcança seu pleno exercício em uma matéria perfeitamente adequada a ela²⁵⁰. Isto quer dizer que, em última instância, a singularidade dos seres reside neste ajuste nem sempre provável, na atuação sofrida pela matéria.

Se vertermos este princípio para a relação senhor/escravo, veremos os termos de uma unidade funcional entre *logos* e trabalho. Se o senhor exerce uma potência ativa e determinada sobre a matéria inerte do escravo – como a alma ao corpo, por analogia –, também podemos afirmar que a singularidade do ser do senhor, sua individualização como cidadão virtuoso em uma comunidade de iguais, depende da submissão afetiva do escravo à sua racionalidade. Dito de outro modo, a prática política do cidadão remonta à sua experiência como chefe do *oikos*, no saber sujeitar seus escravos, abster-se do trabalho, prover a aquisição natural e rejeitar a crematística. Daí a suma importância das prescrições e interdições dirigidas às atividades domésticas.

A regulamentação ética das relações do *oikos* tem desdobramentos ainda mais profundos. Ao conceber a identidade relacional entre senhor e escravo na produção da autarquia da *polis*, Aristóteles se torna o primeiro autor a formalizar a exclusão do artesão e do não-proprietário. Este é um problema que nos parece de fundamental importância. Se nos discursos dos autores do século IV, o trabalho é condenado de forma difusa, ora vinculado à degradação moral, como em Platão, ora à valorização da autoridade pessoal, como em Xenofonte²⁵¹, em Aristóteles ele se

²⁴⁹ CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, v. 1, pp. 392-393.

²⁵⁰ BERNHARDT, Jean. *Op. cit.*, pp. 146-147.

²⁵¹ Como se infere de uma extensa historiografia sobre a questão do trabalho nas sociedades antigas, os gregos não conheceram uma atividade unificada destinada a satisfazer a necessidade de todos e suscetível de ser valorizada. A *techné* do artesão era especialmente desvalorizada, por colocá-lo em uma situação de dependência que feria o ideal campesino de não-sujeição. A propósito, os adeptos da oligarquia condenavam veementemente a participação política dos artesãos, prevista pela constituição ateniense, embora alguns, como Xenofonte, fossem condescendentes com as cada vez mais lucrativas atividades comerciais. Tentavam, então, desqualificar todo o trabalho fora dos domínios do *oikos*. Entretanto, a atividade produtiva era sancionada socialmente, desde que não se confundisse com o trabalho para *outrem*. O fato de que trabalhadores livres e escravos trabalhassem lado a lado na maior parte das obras públicas, como na construção do Erecteion, talvez seja bastante ilustrativo a este respeito. Neste caso, a

torna o termo de uma relação que lhe imprime seu significado social e político²⁵². Fora desta relação, atividade produtiva é o fracasso da atualização da forma na matéria, um elemento desviante que põe em risco não apenas o *telos* específico de seu agente, mas a *eudaimonía* da associação política. Afinal,

o escravo é parte integrante da vida de seu senhor, o artesão dela está muito mais afastado e sua parte de virtude é proporcional ao que nele há de escravo. O artesão que exerce um ofício manual tem uma servidão limitada, ao passo que o escravo pertence ao grupo natural dos escravos. Outra coisa ocorre com o sapateiro ou praticante de outros ofícios. Fica, assim, claro que o senhor deve ser para o escravo a causa da virtude própria a este último, o que não ocorre com o artesão²⁵³.

Vemos, assim, que o artesão se define como não-ser, uma existência limitada contrária à natureza (*physis*). Desgarrado de qualquer relação, seu trabalho não produz virtude. Aristóteles vai além, rejeitando a identificação entre liberdade e cidadania:

Antigamente, entre alguns povos, o artesão e o operário estavam no mesmo pé que o escravo e o estrangeiro. Ainda acontece o mesmo atualmente em muitos lugares, e jamais um Estado bem constituído fará de um artesão um cidadão (...).

distinção social não residia no tipo de atividade realizada, mas na participação na redistribuição do excedente produzido, através do tributo cobrado à classe litúrgica. Um nível básico de equalização econômica entre os cidadãos era indispensável à *isonomia* e à efetiva participação deliberativa do conjunto da comunidade política. O emprego nas obras públicas era fundamental na redistribuição do excedente, ao garantir o soldo aos trabalhadores livres. Já os escravos estavam alijados não apenas dos benefícios materiais diretamente implicados em tal atividade, como também das conseqüências políticas que os fundamentavam. A apropriação de seu excedente por parte da elite é uma outra questão, que nos mostra que a democracia de Atenas era, acima de tudo, política, reconhecendo e sancionando superioridades de ordem econômica e de prestígio. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. “A luta de classes”. In VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1989, p. 66-85.; STE. CROIX, G. E. M. de. *The class struggle in ancient Greek world: from the archaic ages to the arab conquests*. Londres: Duckworth, 1981, *passim*.

²⁵² Mesmo assim, também Aristóteles não apresenta uma percepção sobre o valor do trabalho, senão sob o aspecto qualitativo da igualdade da atividade humana vinculada à associação política. Ao comparar o ofício do construtor ao do sapateiro, Aristóteles detém-se na reciprocidade que fundamenta eticamente a justa troca entre iguais, na proporção em que os cidadãos satisfazem suas necessidades, liberando-os para o exercício das práticas cívicas. Vale evocar o argumento de Marx de que a percepção do trabalho humano como atividade unificada não pode ser encontrada em sociedades de base escravista como a grega, fundada na desigualdade natural entre os homens e sua força de trabalho. Como nos diz Moses Finley, “a desigualdade natural permeia toda a análise de Aristóteles sobre a amizade na *Ética* e sobre a escravidão na *Política*. É verdade que o construtor e o sapateiro em seu paradigma sobre as trocas são homens livres, não escravos, mas a existência concorrente do trabalho escravo ainda seria obstáculo intransponível para uma concepção sobre ‘a igualdade do trabalho humano’”. FINLEY, Moses I.. “Aristotle and economic analysis”. In *Past and present*. Oxford: Oxford University Press, n. 47, 1974, p. 13. Cf. _____, *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

²⁵³ ARISTÓTELES, *Política*, 1260B.

O civismo não se encontra em toda parte; ele supõe não apenas um homem livre, mas uma existência que não o faça precisar dedicar-se aos trabalhos servis. Ora, que diferença há entre artesão, ou outros mercenários, e os escravos, a não ser que estes pertencem a um particular e aqueles ao público²⁵⁴?

Se, por um lado, a *polis* não deve fazer jamais do artesão um cidadão, por outro, importa que este não se imiscua em atividades servis. Governantes e cidadãos não devem agir como escravos, sob pena de provocarem o colapso da hierarquia e da distinção entre livres e não-livres. As considerações de Aristóteles sobre a escravidão não podem ser separadas da formalização da exclusão do artesão. No dizer de Jill Frank: “suas reflexões não tratam apenas da necessidade da escravidão, ou da preservação da hierarquia entre escravos e senhores. Tratam também do perigo que a escravidão representa para governantes e cidadãos, ou seja, sobre o perigo de uma ‘política da escravidão’”²⁵⁵.

Também em passagens de *Ética a Nicômaco*, o fundador do Liceu insiste que a dedicação a atividades servis pode fazer de alguém um escravo, o que contraria não somente a natureza, como também o comprometimento ético e a reciprocidade que fundam a associação política²⁵⁶.

Portanto, temos aí uma gramática política que prescindem do artesão. Se Aristóteles exclui a atividade artesanal do universo de relações da *polis*, por não ter *topos oikeion*, um enraizamento funcional que a defina, o inverso se dará com as atividades relacionadas à escravidão, como o cativo de guerra. Mesmo as mais lucrativas, como o tráfico de escravos, são consideradas formas de aquisição natural. Este é um ponto absolutamente fundamental, pois, ao fazê-lo, a constituição política de Aristóteles sanciona as relações entre guerra e escravidão na Grécia da hegemonia macedônica, integrando-as às instâncias reguladoras da *polis*. É preciso entender, então, como Aristóteles redefine a concepção usual sobre a guerra no mesmo movimento em que naturaliza a escravidão, a partir do repertório normativo deduzido de sua filosofia.

4.2.3.3) A guerra como princípio associativo: o cativo justo

Para os gregos da época clássica, a guerra é uma experiência natural. Organizados em pequenas cidades, igualmente orgulhosas de sua independência, igualmente ciosas de afirmar sua

²⁵⁴ Idem, *Ibidem*, 1278A.

²⁵⁵ FRANK, Jill. *Op. cit.*, p. 21.

²⁵⁶ Veja-se, por exemplo, ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1118A23-B4, 1118B21, 1128A22.

supremacia, viam na guerra a expressão normal de rivalidade que presidia as relações entre Estados. A paz, ou antes, as tréguas, inscreviam-se como tempos mortos na trama sempre renovada dos conflitos²⁵⁷. A experiência da guerra como um fato natural, cujas causas gerais seriam inescrutáveis, parece ter dominado o pensamento grego, como atesta o comentário de Arnaldo Momigliano:

os gregos acabaram por aceitar a guerra como um fato natural da mesma maneira que o nascimento e a morte, contra os quais nada havia a fazer. Interessavam-se pelas causas *das guerras*, não pelas causas *da guerra* como tal. Na vida comum, era possível adiar *uma* guerra, mas não evitar *a* guerra. Ao contrário, as constituições eram obras dos homens, e podiam ser modificadas por eles; o estudo das constituições era considerado útil e foi desenvolvido em seguida. As guerras permaneceram no centro da historiografia porque não era possível escapar a elas; mas as constituições situaram-se no centro da filosofia política porque, num certo sentido, era possível escapar a uma constituição má, substituindo-a por outra que fosse melhor e mais estável²⁵⁸.

A localização da guerra no reino da *physis* permitiu aos autores gregos dividir os homens entre os que comandam e os que são comandados. Nesse sistema de crença, o desempenho na guerra desvela a natureza das coisas, ao diferenciar o vitorioso livre do derrotado escravo. A guerra atualiza as disposições para o comando, ratificando uma condição de natureza. Sobressai, assim, dos tempos homéricos ao período clássico, a identidade entre guerra e cativo. Enquanto resultado da guerra, o cativo é justo; a pessoa do vencido pertence ao vencedor²⁵⁹. Este também é o referencial de Xenofonte, para quem a propensão ao comando deriva do auto-domínio, da coragem e da dureza: “este dia irá mostrar do que cada homem é capaz”²⁶⁰. Em passagens como esta, de *Ciropédia*, Xenofonte nos mostra que o sucesso militar legitima o

²⁵⁷ VERNANT, Jean-Pierre. “Introduction”. In _____ (org.). *Problèmes de la guerre en grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1999, p. 13.

²⁵⁸ MOMIGLIANO, Arnaldo. “Some observations on causes of war in ancient historiography”. *Acta Congr. Madv.* I, 1958, p 199-211, *apud* GARLAN, Yvon. *Guerra e economia na Grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 24.

²⁵⁹ A respeito do tratamento dispensado aos prisioneiros de guerra, recorremos a Yvon Garlan. Seu destino podia ser regulado de três maneiras: “por sua condenação à morte, por sua liberação imediata ou a termo, gratuitamente, mediante resgate, por troca ou alistamento nas fileiras do vencedor e, enfim, por sua redução à escravidão. A solução escolhida variava essencialmente segundo as condições da vitória (por convenção negociada ou capitulação), segundo as disposições do vencedor (em função da violência dos combates e se o que prevalecia para ele era a vontade de exterminação, o engodo do butim, ou a busca de um desenlace propriamente político), segundo a natureza dos prisioneiros (caso se tratasse de cidadãos em idade de portar armas ou então de não-combatentes de condição livre ou servil) e, às vezes, segundo sua classe social (consoante sua capacidade de pagar resgate). Idem, *Ibidem*, p. 73.

²⁶⁰ XENOFONTE, *Ciropédia*, 3, 3, 37.

governo e a hierarquia social. Por conta disso, faz da derrota a fonte de legitimidade da escravidão, considerada justa por ter sido avaliado o caráter do escravizado.

Este quadro intelectual em que Aristóteles se inscreve torna ainda mais surpreendente sua redefinição do fenômeno guerreiro. A representação sistêmica da ordem políade, tal qual nos aparece na *Política*, justifica a guerra como modo de aquisição natural. Tal como a caça, revela-se necessária desde a fase elementar da economia doméstica; permite aos cidadãos “ter uma atividade diretamente produtora” e “obter seu alimento sem troca nem comércio”²⁶¹, o que os dispensa das atividades servis e convalida a exclusão do artesão.

Dividindo as guerras entre justas e injustas, apontando, assim, para os conflitos que podem ser evitados, o filósofo torna-se o primeiro a teorizar sobre a questão. Justas e conformes à natureza são as guerras defensivas. Porque toda cidade que tenha alguma preocupação em viver em paz deve conter em seu seio “a forma armada destinada à defesa, cuja existência não é menos necessária que a dos outros, se não se quer tornar-se escravos dos agressores”²⁶². Já aí a guerra se define em relação à escravidão, pois se trata da defesa da cidade contra investidas de estrangeiros, que atentem contra sua autarquia.

O estagirita vai mais longe. No que se refere às guerras ofensivas, coloca firmemente o princípio segundo o qual apenas são justas as que se praticam “contra os homens que, nascidos para ser comandados, a isso se recusam”²⁶³, ou seja, os escravos por natureza. Nestes termos, o pressuposto do domínio, do direito do vencedor sobre o vencido, tão caro a Xenofonte e ao pensamento grego em geral, torna-se insuficiente. A conquista já não garante a justiça da escravização. Sendo assim, é necessário definir: quem seriam os escravos por natureza? Seria possível identificá-los e localizá-los com precisão? São questões capitais, cujas respostas e desdobramentos denunciam o conteúdo programático de sua filosofia política.

4.2.3.4) Bárbaros reinventados

A primeira consideração de Aristóteles sobre o tema dá conta de que “todos os bárbaros são escravos por natureza, já que não possuem qualquer disposição para o comando”. Conseqüentemente, “é adequado que os gregos governem os bárbaros, já que, por natureza,

²⁶¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1256A-B.

²⁶² Idem, *Ibidem*, 1291A.

²⁶³ Idem, *Ibidem*, 1256B.

‘bárbaro’ e ‘escravo’ são a mesma coisa”²⁶⁴. Somos, em seguida, apresentados à base étnico-geográfica de sua doutrina sobre escravos e senhores por natureza:

os povos de regiões frias, como os da Europa, são ricos de espírito [*thumos*], mas desprovidos de inteligência e habilidade, razão pela qual vivem em liberdade, mas são incapazes de se organizar em cidades e de comandar seus vizinhos. Os povos da Ásia, ao contrário, são inteligentes e habilidosos, mas não possuem coragem, razão pela qual vivem na submissão, ou seja, na escravidão. Os gregos, por seu turno, constituem um tipo de aristocracia natural dos povos, porque são ricos em espírito [*thumos*], inteligentes e corajosos por natureza, razão pela qual se deixam conduzir à virtude pela ação do legislador²⁶⁵.

Com estas palavras, Aristóteles revela-se um exímio leitor do tratado hipocrático conhecido como *Ares, águas lugares*, escrito nas últimas décadas do século V a.C.. O texto é o primeiro a afirmar que uma situação geográfica e suas características climáticas, ao lado das diferenças naturais dos alimentos e dos tipos de ar, determinam o aspecto físico e a personalidade de seus habitantes. Apropriando-se da obra em seu propósito de enrijecer e articular as categorias de cidadão e não-cidadão, Aristóteles acrescenta a afirmação decisiva de que os helenos ocupavam a área temperada, posição que Hipócrates reservava para a Ásia Menor²⁶⁶.

A conclusão mais do que forçosa da leitura destas passagens é a de que a Ásia abrigaria um elevadíssimo percentual de escravos por natureza, de cujo recrutamento dependeria a realização da associação política. Ao forjar critérios étnicos e geográficos para localizar os escravos por natureza, Aristóteles estabelece uma clivagem irreduzível entre os bárbaros, privados de discernimento e deliberação, e a reciprocidade da comunidade política, expediente que possibilita duas liberalidades nunca antes vistas.

Antes de mais nada, este pressuposto permite a incorporação do bárbaro à ordem políade, no exercício de uma função fixa e socialmente subordinada, uma engrenagem necessária à universalidade da *polis*, pela via da *oikonomía*. Ao fazê-lo, Aristóteles opera uma revolução silenciosa no domínio da reflexão política, pois estipula que a autarquia da *polis*, tão ameaçada pelas *staseis* do século IV, não deve ter suas bases em uma comunidade política fechada ao exterior, mas em uma política de conquista empreendida contra indivíduos degenerados,

²⁶⁴ Id., Ibid., 1252B.

²⁶⁵ Id., Ibid., 1327B.

²⁶⁶ CAMBIANO, Giuseppe. “Aristotle and the anonymous opponents of slavery”. In. FINLEY, M. I. (ed.). *Classical slavery*. Londres: University of Cambridge Press, 1987, pp. 40-43.

naturalmente subservientes, de cuja escravização dependeria o equilíbrio das relações políticas. Isso quer dizer que o estagirita encontrava-se, mais do que afinado, profundamente enredado no projeto expansionista alimentado pela Macedônia. Afinal, a autonomia das *poleis* repousaria no sucesso das campanhas militares de Alexandre na Ásia. Lembremos que *Política* foi escrita em torno de 327, logo após a destruição de Persépolis e a tomada das primeiras satrapias orientais. Assim fazendo, Aristóteles revelava-se um interlocutor valioso da corte de Pella, ao justificar os feitos intentados pelo *hegemon* dos gregos, e buscar, à sua maneira, diluir as resistências de parte dos cidadãos atenienses à supremacia macedônica. Trataremos do tema mais adiante, nas seções subseqüentes.

Ao mesmo tempo em que o critério étnico-geográfico é empregado para naturalizar o bárbaro como escravo, é interessante observar como Aristóteles ratifica a superioridade dos helenos através da abordagem política. Para convalidar sua doutrina inovadora sobre a escravidão natural, que intercala um fosso intransponível entre gregos e bárbaros, o filósofo, mais uma vez de forma pioneira, hierarquiza a experiência política da monarquia, ao distinguir a monarquia dos antepassados gregos daquela conhecida pelos bárbaros. Esta última se constituiria na transmissão de um poder despótico por linhagem, “uma tirania subordinada à lei por costume”²⁶⁷. Já a realeza dos tempos heróicos, seria “estabelecida sob o controle da lei, a um só tempo consentida e hereditária”²⁶⁸. Como estamos longe da representação de Xenofonte sobre o persa Ciro, tomado como modelo de governante virtuoso que, embora não tenha sido monarca, pertencia à casa real – era irmão de Artaxerxes II.

Ao associar ao bárbaro às feições do degenerado, alienado e desenraizado, características da escravidão-mercadoria, bem assim ao estabelecer uma tipologia da realeza, que discrimina a experiência grega da dos não-gregos, Aristóteles reinventa a noção de bárbaro. Vale, portanto, uma rápida investida sobre a construção ateniense da alteridade dos bárbaros, confrontando alguns dos autores gregos de maior expressão, para podermos mais bem apreender a importância e as implicações da redefinição operada por Aristóteles.

Heródoto, que escrevia nos estertores das guerras greco-pérsicas, não distinguia tipos de monarquia, desqualificando-a incondicionalmente. O poder real é, para ele, o contraponto da inclinação dos bárbaros à servidão e ao despotismo. À liberdade e ao senso de ordem dos gregos, o historiador opõe a submissão e a incoerência dos bárbaros. Seu relato da batalha de Salamina é

²⁶⁷ ARISTÓTELES, *Política*, 1285A.

nesse ponto edificante: diante dos navios gregos que avançam ordeiramente, os navios persas apresentam-se tumultuosa e desorganizadamente, sendo suas perdas ainda maiores por recuarem sem conservar a menor coesão. Segundo François Hartog:

Em Heródoto, persa e bárbaro se equivalem simbolicamente; ora os persas obedecem a um rei: eles são os súditos daquele que em grego se chamava o Grande Rei. Portanto, os bárbaros conhecem o poder real; ou mais precisamente, há uma ligação entre barbárie e realeza: entre os bárbaros o modo normal de exercício do poder tende a ser a realeza. E também, de maneira recíproca, a realeza arrisca-se a ter alguma coisa de bárbara, ou todo rei bárbaro, e talvez mesmo todo rei, arrisca-se a parecer um pouco com o Grande Rei, o bárbaro por excelência²⁶⁹.

Para Heródoto, tirania e realeza se confundem. A monarquia aparece como a forma de governo inerente aos não-gregos, como incapacidade bárbara de auto-gestão. Por isto, Heródoto a considera a inversão do princípio maior de autarquia, motivo pelo qual a condena *in totum* em vários trechos de sua *História*²⁷⁰. O historiador de Halicarnasso entende que neste regime todos são escravos, donde a *hybris* e a violência sucessivamente infligidas pelos reis a seus súditos, exaustivamente referidas em sua obra, nas práticas punitivas de chicoteamento, esfolamento, esquartejamento e degola²⁷¹. Em seu notável estudo sobre a etnicidade helênica, Marcos Alvito Pereira de Souza concluiu que esta construção da alteridade bárbara em Heródoto “não é explicável ao nível da psicologia individual, mas deduzida de um comportamento padrão por parte dos mais diferentes reis (Astíages, Cambises, Dario e Xerxes)”²⁷².

A análise de Heródoto sobre os bárbaros é uma reflexão sobre costumes; não é racial, nem se inscreve no domínio da natureza. O regime monárquico dos persas é uma opção política

²⁶⁸ Idem, *Ibidem*, 1285B.

²⁶⁹ HARTOG, François. *Le miroir d'Herodote*. Paris: Gallimard, 1980, p. 329.

²⁷⁰ A monarquia como forma de governo intrinsecamente bárbara pode ser depreendida de várias passagens de *História*, como a que segue: os egípcios, livres depois do reinado do sacerdote Hefáistos, são, contudo, “incapazes de viver jamais sem rei”. Deste modo, “criam doze reis”. HERÓDOTO, *História*, II, 147.

²⁷¹ Citemos alguns exemplos destas práticas, tal qual nos fornece o relato de Heródoto. Após a derrota no desfiladeiro das Termópilas, o exército persa foi cruelmente flagelado pelos chicotes de seus comandantes: “os respectivos comandantes, postados na retaguarda de seus batalhões com açoites na mão, obrigavam-nos a avançar sempre, fustigando todos incessantemente. Muitos deles caíram no mar e desapareceram, e soldados em número ainda maior foram pisoteados vivos por seus companheiros; e não se dava a menor importância a quem morria”. HERÓDOTO, *História*, VII, 223. Em outra passagem, os tebanos, helenos que se passam para o lado dos persas, recebem um castigo humilhante: “a maioria deles foi ferrada com o ferrete do rei por ordem de Xerxes, a começar por seu comandante Leontíades”. HERÓDOTO, *História*, VII, 233.

²⁷² PEREIRA DE SOUZA, Marcos Alvito. *Atenas e a invenção dos bárbaros*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1992, p. 175.

compatível com a condição de submissão. O caráter bárbaro é aqui resultante de uma organização política. Prova disso é a identificação irrestrita entre realeza e tirania. Como contraponto dos valores helênicos, os bárbaros podem ser deduzidos dos gregos, no sentido de que seus costumes são uma inversão anômica. Superioridades e inferioridades resultam de práticas assentadas em convenções sociais, não em disposições naturais.

Abordagem similar pode ser conferida no referido tratado *Ares, águas, lugares*, de Hipócrates. A obra prevê que a influência da situação geográfica e climática sobre a constituição do caráter e da aparência dos habitantes pode ser contida ou revertida pela ação do *nómos*, da organização política e social. Devemos ter em mente que o motivo que originou a reflexão de Hipócrates foi o êxito militar dos gregos na batalha de Maratona, de 490, sobre o exército muito mais numeroso dos persas, que ainda teriam sido beneficiados, em sua opinião, por condições climáticas e geográficas mais favoráveis. A exemplo de Heródoto, Hipócrates consagra a superioridade dos valores e costumes dos helenos, capazes de sobrepujar a assimetria das forças militares e a desvantagem climática e geográfica. Graças ao *nómos*, com efeito, um grupo étnico, mesmo bárbaro, poderia adquirir faculdades impróprias às condições territoriais em que se encontra e desenvolve²⁷³.

Nos autores do século IV, a oposição entre gregos e bárbaros continuará a ser de ordem cultural. Não obstante, as significativas transformações em curso, como as recorrentes *staseis*, a profissionalização do exército, a intensificação do comércio internacional e da participação dos estrangeiros na vida política de cidades como Atenas, propiciarão a glorificação de certos *estrategoi* e a longevidade da liderança de alguns oradores, como Demóstenes e Esquines. A busca de um salvador a título individual ganharia espaço entre autores pouco afeitos à soberania do *demos*, especialmente em um quadro refratário à polarização direta entre democracia e oligarquia, diante das recentes e traumáticas experiências dos Quatrocentos (em 411) e dos Trinta Tiranos (em 404-403). O deslumbramento com a monarquia, regime que encarnava a figura do líder carismático, capaz de diluir as diferenças entre as cidades gregas e reformar a política, foi partilhado por Platão e Xenofonte, autores que interessam especialmente à nossa análise.

As duas viagens de Platão a Siracusa, na tentativa de doutrinar o tirano Dionísio, nos mostram o papel desempenhado pelo indivíduo excepcional na ordem social de seu pensamento. Para Platão, a filosofia poderia moralizar e redimir até mesmo o governo de um tirano, tantas

²⁷³ CAMBIANO, Giuseppe. *Op. cit.*, p. 41.

vezes associado por Heródoto à servidão degenerada dos bárbaros. De fato, a política empreendida por Dionísio foi rica em artimanhas e trapanças, o que deve ter-lhe rendido uma redobrada condenação dos atenienses, antigos rivais de Siracusa. Entre suas medidas contam-se as de armar um exército de mercenários (composto por dez a vinte mil homens), fazer alianças com povos bárbaros, atacar cidades gregas, libertar escravos e escravizar livres, dentre eles o próprio Platão, sem critérios bem definidos²⁷⁴. Entre os gregos, Dionísio era o mais próximo dos bárbaros. Mesmo assim, o discípulo de Sócrates apostava que a vontade bastaria para cultivá-lo na virtude e fazer dele seu tão sonhado “rei-filósofo”.

Platão, que nos quadros políticos de seu pensamento filosófico deprecia de forma radical o tirano e seu governo, não desprezou, contudo, a oportunidade de promover a sua reeducação. Conforme os livros VIII e IX da *República*, onde apresenta uma teoria sobre a decadência do regime perfeito (o governo do rei-filósofo), é a *tiranía* que aparece como o último estágio dessa degeneração. Mas, como vimos, é também na *República* que Platão levanta a possibilidade de os reis ou seus filhos serem transformados em filósofos²⁷⁵.

Algumas passagens da extensa obra de Platão retomam esta percepção cultural do bárbaro. A mais lapidar talvez seja aquela em que o escravo do *Mênon* é instado a se lembrar de verdades que aprendeu em um outro tempo, em uma outra vida, expediente que demonstra a teoria da reminiscência, de que tratamos no capítulo anterior. Ao eleger o escravo, um bárbaro que aprendera o idioma grego, como alvo preferencial de seus ensinamentos, Platão descarta qualquer clivagem *a priori* no gênero humano, em consonância com seus contemporâneos. A inferioridade do bárbaro é resultado de sua exclusão da *paidéia* grega.

Xenofonte mantém-se fiel a este quadro de representação sobre o bárbaro. Vimos como o velho oligarca estabelece uma analogia entre o poder do rei e o do chefe do *oikos*, prolongamento da mesma virtude de liderança e da capacidade de comando. Seu tratado sobre a administração doméstica é voltado para a formação de uma elite de proprietários, capazes de se distinguir na construção de sua reputação pública e na exploração de sua riqueza. Nestes termos, as duas artes

²⁷⁴ POMEROY, Sarah. *Ancient Greece: a political, social and cultural history*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 365.

²⁷⁵ Trata-se de famoso fragmento, onde se lê: “não há Estado, nem governo, nem sequer um indivíduo que do mesmo modo possa tornar-se perfeito, antes que a esses filósofos pouco numerosos que agora chamam, não perversos, mas inúteis, a necessidade, saída das circunstâncias, os force, quer queiram quer não, a ocupar-se do Estado, e que estes lhes obedeça. Ou, então, que o verdadeiro amor da filosofia verdadeira, por qualquer inspiração divina, se apodere dos filhos ou dos próprios homens que estão atualmente no poder ou ocupam o sólio real”. PLATÃO, *República*, 499B-C.

de aquisição prescritas no *Econômico*, a agricultura e a guerra, são informadas pela autoridade sobre um conjunto de dependentes pessoais, o que torna equivalentes em seu princípio o governo monárquico e a *oikonomía*. A representação de Ciro, o jovem, como modelo de governante ideal e o lugar destinado a mercenários e estrangeiros no aperfeiçoamento do corpo militar são exemplos do modo pelo qual Xenofonte recorre ao mundo bárbaro para produzir sua alternativa de sociedade e sua crítica à democracia ateniense²⁷⁶.

Assim como Heródoto, Hipócrates e Platão, a noção de helenismo em Xenofonte permanece cultural, como arremata Pierre Vidal-Naquet: “grego é aquele que se formou na educação helênica, que um bárbaro de origem é apto a receber. Mas, esta noção se transforma aos poucos: para Aristóteles é bárbaro aquele que *por natureza* é feito para ser escravo”²⁷⁷. Não temos a pretensão de nos aprofundar no instigante tema da construção ateniense da alteridade dos bárbaros. Queremos apenas situar Aristóteles entre seus antecessores e contemporâneos para medir o alcance de sua ruptura quanto à noção de bárbaro.

Ao romper com a representação cultural e estabelecer uma clivagem irredutível entre gregos e bárbaros, Aristóteles objetiva e reifica a figura do bárbaro, que assume as feições típicas

²⁷⁶ Convém não exagerar. Vale marcar que o fosso que separava os valores e costumes de gregos e bárbaros também pode ser conferido em toda a obra de Xenofonte. Se é verdadeiro, como tentamos mostrar aqui, que Xenofonte enfatiza a notabilidade de governantes e personalidades vinculadas ao universo bárbaro, também é verdadeiro que ele o faz a título individual, sem estendê-la, em qualquer nível, a grupos que não fossem gregos. Mesmo em *Anábase*, que narra o episódio da retirada dos Dez Mil, no qual Xenofonte exerce o comando sobre um grande conjunto de mercenários gregos em um “mundo bárbaro”, as diferenças culturais são reafirmadas. A expedição se organiza como uma “polis em movimento”, em que a autarquia aparece como condição grega por excelência. É assim que assembléias são estabelecidas, para decidir coletivamente os caminhos a serem seguidos, as estratégias a serem empregadas, a escolha dos oficiais, a repartição do butim, o envio de emissários. No dizer de Ciro Cardoso, “o exército mercenário grego arrogava-se as características e direitos de uma cidade-Estado, que se relacionasse com outras, ou com povos ‘bárbaros’. Quanto a estes últimos, quando não fossem dependentes de cidades gregas aliadas, não estivessem ligadas a soldados e seus chefes por algum acordo ou por juramentos, ou na eventualidade de quebrarem os juramentos feitos, a atitude para com eles seria simplesmente pilhá-los e escravizá-los, destruindo seus assentamentos, em busca de abastecimento para as tropas ou de lucros, através da obtenção de um butim de guerra que seria vendido à primeira oportunidade que se apresentasse”. CARDOSO, Ciro Flamarion. “A etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte”. In *Revista Phoenix/UFRJ*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga; Mauad Editora, v. 8, 2002, p. 86. As características de uma “polis em movimento” também incidiam sobre a prática religiosa do exército liderado por Xenofonte, como nos casos da interpretação de presságios, da entoação de cânticos, das oferendas sacrificiais e dos ritos de sepultura, todos referidos em *Anábase*. Distantes de seu país, os mercenários permaneceriam fiéis a seus costumes e práticas, políticas e religiosas. Assim era sentida e vivida a consciência étnica helênica em território estrangeiro. Nesta direção aponta a primorosa conclusão de Cardoso: “Parece-me que, mais do que construções subjetivas, a consciência étnica e sua reprodução dependiam, na Grécia como em qualquer outro lugar, de coisas que as pessoas reiteradamente *faziam*. Sem isto também não podem ser entendidas as desestruturas e reestruturas eventuais das concepções integrantes do que Fredrik Barth chamou de fronteira étnica. Aqueles helenos reinventaram a *polis* em circunstâncias que não podiam ser as de cada cidade-Estado; e o fizeram mediante um conjunto, impossível de separar realmente, de elementos dados objetivamente presentes, concepções e práticas”. Idem, *Ibidem*, p. 92.

do *chattel slave*: degenerado, alienado e desenraizado. Esta objetivação, defendemos, não é um simples olhar sobre o bárbaro, mas a principal implicação de sua concepção da política como um sistema de posições, em que as inclusões e exclusões se produzem e justificam mutuamente. Vejamos, recapitulando o que dissemos acima.

A formação do cidadão é inseparável da unidade funcional que o liga ao escravo. Uma relação que é forjada nas chamadas “categorias cardeais” de Aristóteles (forma/matéria, ato/potência, essência/acidente). A disposição sobre o trabalho do escravo rege a *oikonomía*, o que justifica sua integração subordinada ao domínio da associação política. Com efeito, a guerra torna-se meio de aquisição natural e princípio associativo, pois é o modo de obtenção dos escravos. Ao situar o trabalho no nível da *oikonomía* e da relação senhor/escravo, esgotando seu significado na conotação política, Aristóteles formaliza a exclusão do artesão, restringindo semanticamente a condição de cidadania aos proprietários de bens de raiz e escravos. Por seu turno, a naturalização da escravidão e sua identificação ao elemento bárbaro viabilizam um programa político para a elite ateniense. Representam a superação do recurso à monarquia e ao indivíduo excepcional, visível em autores como Platão, Xenofonte e Isócrates²⁷⁸, como parâmetro de crítica à democracia. No projeto de *Política*, a contenção das *staseis* e a união das cidades gregas contra o inimigo comum poderiam conviver bem com a purificação do regime ateniense, por meio da eficiente política macedônica de colonização e conquista, de que agora dependeria a autarquia da *polis*, e da acomodação dos valores aristocráticos em uma “democracia de distinções”.

Temos aí a emergência de uma crítica imanente da democracia, que a apreende a partir do funcionamento de suas instituições, no lugar da antiga crítica transcendente, pautada pela rejeição integral à soberania do *demos*, expressa por autores como Platão e Xenofonte, cada um a seu modo. Sua eficiência repousa na concepção sistêmica da filosofia de Aristóteles, capaz de reinventar a atitude intelectual quanto à dissidência política. Desse modo, o que deve nos ocupar na seção seguinte é o modo pelo qual a atividade filosófica de Aristóteles favoreceu sua

²⁷⁷ VIDAL-NAQUET, Pierre. “Parole politique”. In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000, p. 962.

²⁷⁸ Isócrates talvez tenha sido o autor que mais consagrou em seus escritos a busca de um salvador a título individual, capaz de aplacar as animosidades que ameaçavam a estabilidade política da maioria das cidades gregas no século IV. Após se decepcionar com as chances de Atenas recobrar sua antiga hegemonia no Egeu, Isócrates, a exemplo de Platão e Xenofonte, sofreu forte influência do modelo monárquico. Depois de 364, diante do fracasso de todas as tentativas de unidade grega dentro de uma “paz comum”, ele voltou-se para Filipe da Macedônia, em quem via o único homem capaz de impor essa unidade e levar a cabo com sucesso a expedição contra o império persa.

interpretação das transformações institucionais e dos processos históricos da sociedade de seu tempo, traduzindo-a em uma análise propositiva para a prática política.

4.2.4) O filósofo, intérprete da história: a “miragem espartana” em questão

Como argutamente observou Aristóteles, em sua redefinição das relações entre guerra e cativo, o triunfo militar não deveria bastar para convalidar eticamente a redução à escravidão, pois a vitória e a derrota podiam mudar de lados. De fato, este fenômeno ocorreu diversas vezes na Grécia clássica, em especial no período compreendido entre 431 e 322, durante as guerras intestinas entre cidades irmãs, quando o centro de poder oscilou entre Atenas, Esparta e Tebas. Após seu triunfo na guerra do Peloponeso, Esparta encontraria resistências para firmar sua hegemonia sobre antigos aliados e sobre a Ática e a Eubéia, regiões até então dominadas pela supremacia ateniense. A prática de interferência de Esparta nos negócios públicos das *poleis*, subvencionando grupos oligárquicos e conflitos internos, geraria profundos descontentamentos e reações militares, dentre as quais a maior foi a guerra de Corinto²⁷⁹, iniciada em 395, quando uma coalizão formada por Atenas, Tebas, Corinto e Argos sublevou-se contra os espartanos ao longo de oito anos. O conflito só seria interrompido pela mediação da Pérsia, apelando-se para o princípio de autonomia das *poleis*. A partir de então, Esparta se veria limitada em sua política de ingerência sobre os assuntos internos de seus aliados, tornando-se a responsável pelo cumprimento do tratado de paz, de 387.

A ascensão de Tebas no cenário das relações internacionais da Hélade levaria ao seu alinhamento com Atenas e aos primeiros planos de formação da Segunda Confederação Marítima. O acirramento com os lacedemônios pela disputa da liderança na Beócia e no Peloponeso provocaria novos enfrentamentos, culminando com a vitória na batalha de Leuctra, em 370, que infligiu a mais ultrajante derrota já sofrida pelos espartanos, empobrecidos por crises internas e concentrações de propriedade²⁸⁰. Esparta estaria relegada a um papel de segunda classe

²⁷⁹ O nome deve-se ao fato de que a maior parte das batalhas se desenrolou nos limites territoriais daquela cidade.

²⁸⁰ Muitas foram as causas da crise de Esparta, que, segundo especialistas como Moses Finley e Paul Cartledge, teria raízes em sua própria constituição política, intensificando-se gradativamente após os desgastes sofridos com a vitória na guerra do Peloponeso. Passemos os olhos em alguns aspectos deste quadro de crise. O sucesso das campanhas militares no exterior alimentava com butim e riqueza a política de tensões e alianças entre famílias aristocráticas, contrastando com os pesados encargos que recaíam sobre o corpo de cidadãos esparciatas. Exigidos quase que integralmente pela atividade guerreira, muitos se demonstravam cada vez mais incapazes de prover a contribuição mensal de comida às suas *sysstias*, especialmente a partir das primeiras décadas do século IV. Após a vitória sobre

no cenário das relações internacionais, praticamente desaparecendo dos registros que nos chegaram. Os helenos assistiriam à liberação dos hilotas, que por séculos serviram aos espartanos em regime de servidão comunitária, e à refundação da Messênia, nas cercanias do Monte Ithome. Antigos escravos tornavam-se, agora, gregos e cidadãos, o que soava como uma verdadeira antinomia, a exigir rearranjos profundos nas categorias de percepção dos pensadores gregos. Era preciso tomar partido no subsequente debate sobre o caráter da escravidão e redefinir o papel representado por Esparta no modelo de constituição política e de crítica à democracia.

Atores de uma geração marcada pela supremacia militar de Esparta e por seu apoio aos grupos oligárquicos, Platão e Xenofonte, já então com cerca de sessenta anos, devem ter assistido com estupefação à derrocada dos lacedemônios. Ora declarados, ora silenciados, os sintomas e os efeitos da crise estão presentes em seus últimos escritos, mas nem assim conseguiram superar a influência exercida por Esparta em seus modelos de organização política. Os motivos eram diferentes. No caso de Xenofonte, pesava a trajetória de vida que o ligava à cidade. Para Platão, o regime espartano foi a fonte que inspirou sua constituição consagrada na *República*.

Os laços de Xenofonte com a grande rival de Atenas remontam à luta que empreendeu contra os persas ao lado dos espartanos, em 396, logo após a retirada dos dez mil, quando tornou-se amigo do rei Agesilau. É bem verdade que a militância como hiparca no regime dos Trinta Tiranos mostra que sua simpatia política pela cidade já era de longa data. Alinharia-se ao lado dos espartanos durante os anos da guerra de Corinto (395 – 387), a ponto de ter seus bens confiscados pelos atenienses, recebendo abrigo daqueles e uma propriedade próxima de Olímpia, onde viveu por mais de vinte anos como abastado proprietário rural. A derrota de Esparta em

Atenas, e cada vez mais, intensificou-se o já histórico sistema de casamentos vantajosos entre a aristocracia, criando desníveis no seio da classe mais elevada, agravados pela introdução e privatização do uso da moeda, após 404, e pelas práticas de patronagem e cooptação na designação do alto oficialato. Em consequência, temos um agudo processo de concentração de propriedade, potencializado pelo decréscimo do corpo de guerreiros, progressivamente inferiores aos hilotas, e pelo recrudescimento dos monopólios de comando. Empobrecidos e reduzidos em suas fileiras, os cidadãos espartanos não poderiam estender a resistência às freqüentes revoltas dos hilotas, uma comunidade étnica submetida à servidão em seu próprio território. Um eventual apoio dos estrangeiros em favor dos hilotas viria a ser fatal, como aconteceu em Leuctra. A ironia é que o mesmo sistema militarista que assegurava aos esparciatas a aquisição e a distribuição dos recursos obtidos em guerra, cada vez mais ativo no quadro da hegemonia espartana e dos conflitos do século IV, levaria a cidade à ruína, ao reproduzir desigualdades estruturais que ameaçariam até mesmo a subsistência dos cidadãos. Foram os despojos da *oligantropia* em Esparta. HODKINSON, Stephen. "Warfare, wealth, and the crisis of spartiate society". RICH, John; SHIPLEY, Graham (ed.). *War and society in the greek world*. Londres: Routledge, 1995, pp. 146-176. Cf. CARTLEDGE, Paul. *Agesilaos and the crisis of Sparta*. Londres: John Hopkins University Press, 1979; FINLEY, Moses I.. "Sparte". In VERNANT, Jean-Pierre. *Problèmes de la guerre en Grece ancienne*. Paris: Seuil, 1999; LURAGHI, Nino; ALCOCK, Susan E (ed.). *Helots and their masters in Laconia and Messenia: histories, ideologies, structures*. Cambridge, Massachusetts: Center for Hellenic Studies; Harvard University Press, 2003.

Leuctra, em 370, o obrigaria a se refugiar em Corinto, onde preferiu terminar seus dias, mesmo sendo-lhe concedida a revogação de seu exílio.

Segundo Paul Cartledge, sua obra *Ciropédia* se constitui em uma utopia (no sentido literal de não-lugar), tanto por tomar a forma de um romance histórico, ambientado no Império Persa de Ciro, o Grande, quanto por dissimular em sua figura a biografia e o elogio de seu amigo, o rei espartano Agesilau. Neste sentido, “os *homotimoi* (honoráveis iguais) de Ciro lembravam deliberadamente, no nome e na função, os *homoioi*, que qualificavam os cidadãos esparciatas de pleno direito”²⁸¹.

Em *Ciropédia*, o Agesilau de Xenofonte remete à Esparta do lendário Licurgo, também retratada pelo cavaleiro em seu ensaio *República dos Lacedemônios*. De maneira flagrante, estas duas obras terminam com um longo lamento sobre o presente declínio da Pérsia e de Esparta, que perderam os ideais elevados e admiráveis de seus respectivos fundadores²⁸².

Trata-se de evidentes filiações políticas e afetivas, que afetarão seu relato histórico da Grécia da primeira metade do século IV, tal qual nos aparece em *Helênicas*. Ao tratar da ascensão e da política agressiva de Tebas, o hiparca silencia sobre questões essenciais à derrocada de Esparta: refiro-me ao decurso da libertação dos hilotas. Embora Xenofonte se reporte a uma revolta maciça, pouco após Leuctra, nada menciona sobre seu verdadeiro significado. Este acontecimento resultou no estabelecimento de antigos hilotas e expatriados no lado oeste do monte Ithome, região onde refundaram a Messênia, com o apoio direto do general tebano Epaminondas, que supervisionou a divisão das terras e dos registros de cidadania²⁸³.

Para simpatizantes do regime espartano, como Xenofonte, o evento implicava não apenas o desmembramento do território de posse de Esparta, mas a completa subversão e falência do regime, pois os próprios escravos tornavam-se agora seus senhores. A dificuldade flagrante em reconhecer e explicar essa antinomia pode ser apreciada em sua descrição sobre as ações dos homens da nova Messênia. Referindo-se ao seu papel diplomático, ao aliarem-se à Liga da Arcádia contra Esparta, Xenofonte limita-se a falar sobre “os tebanos e todos aqueles que se

²⁸¹ CARTLEDGE, Paul. “Utopie et critique de la politique”. In BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey (orgs.). *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion, 1996, p. 214.

²⁸² Idem, *Ibidem*, p. 214.

²⁸³ De acordo com Paul Cartledge, este relato pode ser conferido em fragmentos de autores posteriores, como DIODORO, 15, 66, 1-6; PLUTARCO, *Agesilaos*, 34, 1; PAUSÂNIAS, 4, 26, 5-7. Cf. CARTLEDGE, Paul. *Sparta and Lakonia: a regional history (1300 - 362 b.C.)*. 2ª ed. London: Routledge, 2002, p. 255.

revoltaram contra os lacedemônios²⁸⁴, para descrever o conjunto da aliança contra Esparta. Utiliza, assim, uma expressão indistinta, que nada precisa sobre a composição, o status e o interesse dos revoltosos. Em outra ocasião, Xenofonte não atribui qualquer ênfase ao grave incidente em que os novos messenos adquirem prisioneiros espartanos²⁸⁵.

A situação seria ainda mais delicada para ele, forçado a abordar os fracassos da política de seu amigo pessoal, o rei Agesilau²⁸⁶. Para redimi-lo, buscou vincular o papel assumido pelos tebanos na fundação da Messênia à interferência da Pérsia. Em *Helênicas*, conta-nos que Agesilau teria decidido enfrentar os persas em virtude da exigência do Grande Rei de que a Messênia permanecesse independente²⁸⁷, o que representava um atentado contra o consagrado princípio de autonomia das *poleis*. Ao fazê-lo, Xenofonte tenta apelar ao sentimento pan-helênico contra messenos e tebanos²⁸⁸.

Ainda mais significativo é o silêncio que reserva à transição ocasionada pelo desmonte do hilotismo. De escravos, os messenos passam a gregos, sem que qualquer transição seja mencionada. Como aponta a interpretação de Peter Hunt, “insistir que os messenos eram escravos, lugar comum antes de 370, implicava agora subverter a dicotomia entre escravos e livres, mais do que mostrar a indignação contra a Messênia”²⁸⁹.

Segundo nos parece, o silêncio sobre a transição da escravidão à cidadania é um testemunho flagrante do desafio enfrentado por autores como Xenofonte para responder às transformações institucionais vivenciadas pela Hélade. Além dos limitados parâmetros da crítica à democracia no século IV, a fonte que inspirava a construção de modelos alternativos de sociedade - a oligarquia espartana -, havia sido destronada por um levante de escravos, subvencionado por outras *poleis*, que se tornaria uma nova comunidade política.

Mesmo a narrativa de Xenofonte se revela incapaz de contestar o emergente status dos messenos como cidadãos. Ele apenas fixa as categorias: primeiro existem os hilotas, depois os messenos, cidadãos de pleno direito. Afinal, aplicar o pressuposto do domínio, o direito do vencedor livre sobre o vencido escravo, implicaria agora legitimar a insurreição dos escravos e dos não-livres. O resultado é uma anomia intelectual, escamoteada sob o silêncio, incapaz de

²⁸⁴ XENOFONTE, *Helênicas*, 7, 1, 22.

²⁸⁵ Idem, *Ibidem*, 7, 4, 27.

²⁸⁶ Após a batalha de Leuctra, restaria ao rei espartano comandar um conjunto de mercenários a serviço do sátrapa Ariobarzano, em 364., e do faraó Nectânebo, em 361, encontrando a morte em seguida.

²⁸⁷ XENOFONTE, *Helênicas*, 7, 1, 36.

²⁸⁸ HUNT, Peter. *Op. cit.*, p. 181.

explicar as mudanças históricas mais estruturais no mundo grego, tal como vemos em Xenofonte. Esta leitura cheia de lacunas é um bom exemplo da insuficiência das categorias tradicionais de percepção para analisar as relações entre guerra e escravidão, para superar os limites da ética interindividual na crítica à democracia, para, em um nível mais geral, formular um projeto político para as elites.

É preciso ter em mente que a localização das categorias de não-cidadão era inseparável da definição da categoria social do escravo. Afinal, a restrição semântica da condição de cidadania passava pela exclusão de artesãos e trabalhadores livres, sob o argumento de que desempenhavam atividades servis, interpretação presente na maioria dos autores gregos. Já se notam aí as profundas conseqüências geradas pela recriação da Messênia no quadro mental que inspirava a crítica à democracia, na medida que a liberação dos hilotas estimulava o questionamento da escravidão. Não se trata do questionamento sobre a instituição da escravidão, mas de um debate sobre a arbitrariedade da escravização.

Pela primeira vez, a identidade necessária entre guerra e cativo é descaracterizada, o que tornava possível a visão que entende a distinção entre senhor e escravo como um fato da ordem do *nómos*. Poucos textos hostis à escravidão nos foram transmitidos, mas o testemunho do sofista Alcidas é categórico. Em discurso pronunciado em 370, no auge dos acontecimentos, o autor afirma: “a divindade fez de todos livres, a natureza não fez de ninguém escravo”²⁹⁰. Para os chamados opositores da escravidão, sobre os quais tão pouco se sabe, a configuração da escravidão pela derrota em guerra seria uma convenção. Como infere Cambiano, a premissa desse argumento, ao avaliar negativamente o *nómos*, tem na *physis* o seu pólo positivo, igualando os homens por natureza²⁹¹.

Além da crítica ao caráter arbitrário do cativo, o episódio de refundação da Messênia também facultaria uma nova abordagem do fenômeno. Escrito em 350, o relato de Teopompo sugere distinções entre as experiências de escravidão. No lugar da antiga visão que situava o *antes* da escravidão na explicação mítica, predominaria agora a abordagem da escravidão como sucessão de experiências no tempo. É o que podemos conferir no seguinte fragmento:

²⁸⁹ Idem, *Ibidem*, p. 183.

²⁹⁰ ALCIDAMAS, *Messenica*.

²⁹¹ CAMBIANO, Giuseppe. *Op. cit.*, p. 34.

os habitantes de Quios foram os primeiros, após os tessálios e os lacedemônios, a utilizar escravos, mas não os adquiriam da mesma maneira destes últimos. Na verdade, lacedemônios e tessálios constituíram sua camada servil a partir de gregos que habitavam antes deles a região, os primeiros a partir dos aqueus, os tessálios a partir dos perrebes e magnetas. Os primeiros denominaram a população reduzida à servidão de hilotas, os últimos, de penestes. Quanto aos habitantes de Quios, foi dos bárbaros que fizeram os seus servidores e fizeram-no pagando um bom preço para tanto²⁹².

A seu modo, autores como Teopompo diferenciavam a escravidão entre gregos de mesma procedência étnica, em que a reprodução do cativo dependia do crescimento vegetativo da comunidade submetida e de um intenso sistema de vigilância, e a escravidão-mercadoria como a de Quios e Atenas, em que o escravo era um bárbaro, desenraizado de sua comunidade natural, e atingido a título individual²⁹³.

Na esteira desta percepção histórica, encontramos Aristóteles. Sua formulação da escravidão natural nos parece uma interpretação do processo histórico que vai muito além da distinção entre as experiências de escravidão. Era preciso reabilitar a justiça da escravização, pela convalidação ética da guerra e do cativo como modo de aquisição natural, indispensável à autarquia da *polis*.

Como intérprete das transformações institucionais de seu tempo, Aristóteles pôde ir além de outros autores, precisamente porque dispôs do arcabouço conceitual da filosofia platônica que afirmava o domínio do ser e do não-ser, do universal e do particular. A concepção sistêmica introduzida e mobilizada pelo estagirita, longe de ameaçar a estabilidade da linguagem consagrada por Platão, estabelecia gradações entre gêneros e espécies, de acordo com o enraizamento funcional dos mais diversos tipos humanos, que só poderiam realizar a singularidade de seu ser mantendo-se em sua “justa posição”. Nestes termos, as categorias

²⁹² TEOPOMPO, *Filípicas*, 17, citado por ATENEU, *O banquete de sofistas*, 6,265BC.

²⁹³ Vale nos determos nas diferenças entre os dois tipos de trabalho dependente. A servidão intercomunitária agrupa determinado número de populações nativas, coletivamente escravizadas por uma comunidade grega vizinha. Sua propriedade, portanto, pertence ao Estado, que cedia a posse a seus cidadãos. As obrigações consistiam na valorização dos lotes de terra possuídos pelos senhores e na entrega de parte da produção. Gozavam estes escravos, entretanto, de certas garantias: o direito de dispor do restante da produção, de constituir família e a certeza de não serem vendidos ao estrangeiro. Este é o caso dos hilotas espartanos, dos penestas tessálicos e dos mariandinos da Heracléia do Ponto. Sendo assim, tratam-se de escravos com laços lingüísticos e de parentesco, mantidos no mesmo território de origem, sob a coação de seus conquistadores. Já na escravidão-mercadoria, o escravo era em princípio não-grego e atingido a título individual, propriedade privada de seu senhor, desprovido de qualquer direito e mesmo de toda proteção, a não ser a que seu dono, em interesse próprio, lhe assegurava. É o modelo que identifica o escravo ao “estrangeiro absoluto”. GARLAN, Yvon. *Guerra e economia na Grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1991, pp. 75-76.

cardeais (ato/potência, forma/matéria, essência/acidente) ajustavam a filosofia à dinâmica do movimento social, formalizando a hierarquia da ordem política.

Como intérprete da história, Aristóteles pôde calar os críticos que viam na escravidão um expediente arbitrário. Ao discernir entre a injustiça de uma escravidão convencional e a legitimidade da escravidão verdadeira, o “historiador” Aristóteles postulava que os hilotas não eram escravos, mas *estavam* escravos, conclusão indispensável para a constituição elaborada na *Política*. Seu destino era reversível, o dos verdadeiros escravos não. Estes deveriam ser como os de Atenas: bárbaros em geral, desenraizados e alienados. Não obstante, somente o filósofo poderia elevar tal conclusão a um programa político, *universalizando* as características do *chattel slave* na figura do bárbaro, ao localizá-lo no domínio da *physis*, e estabelecer diferentes níveis de humanidade. Sendo assim, a objetivação do elemento bárbaro nos parece a premissa fundamental, diríamos mesmo o vértice do sistema político de Aristóteles, ao atrelar a autonomia da *polis* a uma bem sucedida política de conquista no oriente e, no mesmo movimento, formalizar a exclusão do artesão, restringindo a condição de cidadania na democracia ateniense. Uma imbricação de flagrante conteúdo programático, viabilizada por uma concepção sistêmica na qual as inclusões e exclusões se produzem e justificam mutuamente, como vimos mais acima. Com efeito, a objetivação da figura do bárbaro (por meio de releituras de obras como *Ares*, *águas*, *lugares*, de Hipócrates), e os desdobramentos por ela implicados, nos levam a crer que o filósofo se dedicou a um ousado projeto político: justificar a hegemonia macedônica aos olhos da elite ateniense, mostrando-lhe sua compatibilidade com uma democracia capaz de acomodar as distinções e restringir a participação política. Trata-se de uma adesão bastante original ao projeto de conquista, pois preservava as instituições democráticas contra a crença redentora no indivíduo excepcional, partilhada sobremodo por autores como Platão, Xenofonte e Isócrates.

Para tanto, Aristóteles precisaria depurar a realidade da democracia ateniense, que condenava como “radical”, erodindo-a “por baixo” e “por cima”, ao gosto da dissidência política. Atacá-la “por baixo” significava descaracterizar a soberania do *demos*, suprimindo-lhe sua capacidade legislativa, substituindo-a pelo que considerava o “governo da lei”, fiscalizado por um conselho de magistrados autorizados, eleitos entre o corpo de cidadãos, do qual estavam excluídos os artesãos e não-proprietários. Este será o tema de nossa próxima seção.

Por ora, devemos nos ater ao que acreditamos ser o ataque “por cima”, em ao menos um dos sentidos que antevemos para a expressão. Trata-se da crítica ao modelo de Esparta como

constituição política alternativa à democracia, pressuposto bastante comum entre os autores gregos. Neste particular, o recurso a Platão pode nos ser de grande valia. Não queremos empreender uma análise das obras de filosofia política de Platão, mas sondá-las em alguns de seus aspectos principais, que, não por acaso, inspirariam a crítica de Aristóteles.

Na *República*, escrita em torno de 370, Platão constrói uma organização política ideal assentada em três castas: os trabalhadores, responsáveis por toda a atividade produtiva e alijados do corpo cívico; os guardiões, cidadãos que respondiam pelas funções militares e pela defesa da cidade; os governantes, conjunto de cidadãos iniciados na filosofia, que assumiam a administração pública, as funções legislativas e deliberativas, além da educação dos cidadãos. Bem entendido que os guardiões, embora chamados de *politai*, não são mais do que os auxiliares indispensáveis da autoridade política dos governantes²⁹⁴.

Ao se debruçar sobre as linhas de organização da casta militar, Platão evidencia sua semelhança com a *agogé* que norteava a educação dos cidadãos espartanos: os guardiões devem usufruir de sua propriedade coletivamente, sendo-lhes negada qualquer possibilidade de acumulação privada²⁹⁵, devem compartilhar suas famílias e mulheres, como parceiras sexuais, e comportar-se como parentes em relação à comunidade²⁹⁶. Platão justifica esta rigidez associativa através da necessidade de unidade e consenso (*homonoia*)²⁹⁷, capaz de abolir toda a sorte de diferenças, prazeres e desejos que ameaçassem a homogeneidade constitutiva das castas.

Já expusemos nossa interpretação de que a *República* não pode ser compreendida como um texto isolado de suas condições de produção, dos efeitos de poder veiculados no interior da associação comunitária, na confirmação de seu carisma distintivo. No entanto, é interessante pensar como Platão, no auge da crise de Esparta, se apropria largamente de sua constituição política para compor o universo de representação do filósofo e da filosofia, do saber e da autoridade pessoal, tão refratários às práticas democráticas.

Como em Xenofonte, ainda que por motivos diversos, a referência a Esparta como modelo de sociedade alternativa é tão flagrante e poderosa que mesmo nas *Leis*, escrita uma década após a refundação da Messênia, Platão ratifica o comunitarismo como pedra de toque de sua filosofia política. Novamente, as mesmas características se fazem presentes: a

²⁹⁴ PLATÃO, *República*, 412A-B.

²⁹⁵ Idem, *Ibidem*, 416A-B.

²⁹⁶ Idem, *Ibidem*, 423E-424A.

²⁹⁷ Id., *Ibid.*, 432A.

regulamentação da propriedade privada, da indústria, do comércio, do uso da moeda e do contato com o estrangeiro por parte do Estado, a coletividade de bens e de mulheres, as relações sexuais e matrimoniais colocadas a serviço da comunidade²⁹⁸.

A esta altura, caberia nos perguntarmos sobre as razões da insistência de Platão em balizar suas reflexões políticas em um modelo que, do ponto de vista da crítica à democracia, já se mostrava totalmente falido em 360. A resposta nos vem do brilhante comentário de Moses Finley:

Para Platão, Esparta tinha muito a oferecer, malgrado seu monolitismo, não por suas leis ou instituições em sentido estrito (que encontramos não sem dificuldade em sua obra), mas pela concepção fundamental de uma comunidade total, com sua *eunomia* e sua *peitarchia* como modo de vida, que ele procuraria depurar de seu aspecto militarista (mas não de sua função militar)²⁹⁹.

Iríamos além do referido autor. Identificamos na “concepção fundamental de comunidade total” não apenas a dissensão democrática de Platão, como, principalmente, um recurso compatível com seu esforço de construção da filosofia como missão e gênero de vida, do mesmo modo que sua referência à seita pitagórica como mito de fundação da filosofia nos parece implicar uma “escolha total”, justificando as renúncias de uma vida inteiramente dedicada à atividade.

Em nosso entender, a reprovação de Aristóteles ao mestre não se explica tanto pelas divergências de matiz filosófico, tantas vezes lembradas, quanto pela insuficiência do modelo espartano para prover a revisão da democracia ateniense. A avaliação que o estagirita faz da constituição espartana é implacável. Critica sua frouxidão no controle das mulheres³⁰⁰, a inadequação da regulação da propriedade³⁰¹, as leis que encorajavam os nascimentos sem levar em conta a pobreza que podiam trazer às famílias³⁰², o acesso irrestrito dos mais pobres ao eforado aumentando a propensão ao suborno e à corrupção³⁰³. Sendo as leis de Esparta excessivamente democráticas (como as dos nascimentos e as do eforado) ou demasiadamente oligárquicas (regulamentação inadequada dos bens e das mulheres, refeições coletivas que não

²⁹⁸ CARTLEDGE, Paul. “Utopie et critique de la politique”. In BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey (orgs.). *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion, 1996, pp. 214-215.

²⁹⁹ FINLEY, Moses I.. “Sparte”. In VERNANT, Jean-Pierre. *Problèmes de la guerre en Grece ancienne*. Paris: Seuil, 1999, p. 206.

³⁰⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1269B19-22.

³⁰¹ Idem, *Ibidem*, 1270A16.

³⁰² Id., *Ibid.*, 1270B1-7.

garantiam o sustento do conjunto da comunidade) “subvertem a intenção [*prohairesis*] da constituição”³⁰⁴ ou “promovem sua deterioração”³⁰⁵. São apreciações contundentes, que descredenciavam a experiência espartana como paradigma da dissidência democrática.

A *agogé* e a *eunomia*, que tanto incitaram a imaginação dos intelectuais gregos e que se encontravam no coração da “miragem espartana”³⁰⁶, nos parece ter paralisado o horizonte do dissenso político, pelo menos desde meados do século IV. Criado e cultivado na corte macedônica, de onde regressou em 335, ao fundar o Liceu e redigir suas obras políticas, Aristóteles nos afigura o primeiro autor a aplicar as enormes possibilidades do pensamento conceitual à crítica do governo popular. Forjada nas categorias da filosofia, a concepção sistêmica edificada na *Política* se constitui em um tratado capaz de renovar os parâmetros da dissensão política, ao superar a “miragem espartana” como pólo de desqualificação da democracia.

Temos, portanto, a erosão da soberania popular em dois movimentos. “Por cima”, o diálogo com a realidade democrática como nova atitude crítica mostrava às elites que a depuração do regime garantiria as distinções e prerrogativas contidas na *Pátrios Politéia*³⁰⁷. Já a erosão “por baixo” implicava rever os critérios de participação política e conformar as instâncias de regulação da *polis*. A fixação das disposições do *nomos* e a fiscalização de seu cumprimento deveriam ser atribuições reservadas a um conselho de *nomothetai* e magistrados eleitos, suprimindo-se ao *demos* sua capacidade legislativa. Este é o sentido do “governo da lei”, de que passamos a tratar.

4.2.5) O governo da lei

³⁰³ Id., Ibid., 1270B7-10.

³⁰⁴ Id., Ibid., 1269B14.

³⁰⁵ Id., Ibid., 1270B17.

³⁰⁶ FINLEY, Moses I. “Sparte”. In VERNANT, Jean-Pierre. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1999, p. 210.

³⁰⁷ A referência aqui é ao sentido empregado pelos adeptos da oligarquia, em sua interpretação restritiva da *Pátrios Politéia*. Os grupos envolvidos nos golpes dos Quatrocentos e dos Trinta Tiranos acreditavam estar promovendo um retorno à constituição dos ancestrais, estabelecida por Sólon. O grande legislador, na verdade, não havia modificado a constituição existente, apenas posto um fim a uma situação social de intensos conflitos e redigido um código de leis. Como, porém, o prestígio de seu nome permanecia ligado a um momento importante da história de Atenas, os adversários da democracia o usavam para cobrir suas intenções de limitar o corpo cívico e as formas de participação política. Cf. CANFORA, Luciano. “O cidadão”. In VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 103-129.

Este é o grande foco de depuração da democracia, que encontramos na *Política*. As reflexões reguladoras de Aristóteles sobre a *oikonomía* e a relação entre senhor e escravo encontram aqui seu perfeito contraponto. A associação política e o governo doméstico se fundam no mesmo princípio da capacidade de julgamento (*Krisis*), de discernimento sobre o certo e o errado. Vimos como este princípio justifica a simbiose entre escravo e senhor, no interesse de ambos. O primeiro encontra no segundo a capacidade deliberativa para agir e viver, indispensável à sua realização, enquanto o senhor, liberado das funções produtivas, pode dedicar-se a aperfeiçoá-la no exercício das atividades cívicas junto a seus iguais.

No ordenamento da associação política, a justiça é assegurada pela prática continuada de tal discernimento entre certo e errado. Para Aristóteles, a capacidade de julgamento moral define a base da cidadania, a qualificação para tomar parte nas funções judiciais e nos cargos públicos³⁰⁸. Desta premissa, que fundamenta as inclusões e as exclusões entre cidadãos e não-cidadãos, resulta o imperativo de institucionalização política do julgamento moral na forma de leis, tribunais e magistraturas, responsáveis pela regulação de vícios e virtudes.

Em conseqüência, a *eunomia* depende da atribuição de poderes censores aos magistrados, supervisores do governo da lei³⁰⁹. Do contrário, o regime democrático torna-se “extremo”, “radical”, porquanto adepto do princípio de que todos os cidadãos devem viver como quiserem. Radicalismo que corrompe a *eunomia* e o governo da lei, pois limita o poder e a atuação dos magistrados, conferindo autoridade plena às deliberações do *demos*³¹⁰. Aos olhos de Aristóteles, práticas comuns a democracias de tipo ateniense apresentavam defeitos cruciais: as decisões do *demos* podiam prevalecer sobre a lei, e os cidadãos moverem ações contra os magistrados, em litígios julgados pelo próprio *demos*. Ao elevá-lo acima das leis e dos magistrados, a democracia radical arrisca-se a subverter o governo constitucional e degenerar em tirania³¹¹. Como aponta com propriedade David Cohen, duas ilações resultam desta interpretação de Aristóteles: 1) a assembleia popular não pode legislar, apenas elaborar decretos sobre matérias específicas; 2) os

³⁰⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1275A.

³⁰⁹ Id., *Ibid.*, 1280B.

³¹⁰ Id., *Ibid.*, 1317B.

³¹¹ A desqualificação constitucional da democracia é particularmente contundente no trecho que segue: “Parece-nos razoável afirmar que a democracia não é um governo constitucional por completo, pois onde as leis não governam não há qualquer constituição. Quando as leis governam efetivamente tudo, e os magistrados controlam situações e indivíduos particulares, julgamos que haja governo constitucional” Id., *Ibid.*, 1291B-1292A.

magistrados aplicam a lei a casos particulares e, como servidores da lei, não podem sofrer interferências da assembléia³¹².

Portanto, além de substituir o sorteio pela eleição, que pressupunha a avaliação do prestígio pessoal do candidato, Aristóteles consagra o princípio de intangibilidade do corpo de magistrados. Com efeito, através de sua concepção do governo da lei, Aristóteles advogava arranjos institucionais que privavam o *demos* de sua capacidade legislativa, ao mesmo tempo em que confiava a promulgação e a aplicação da lei a oficiais que, provenientes das camadas superiores, conduziriam a *polis* à estabilidade e à *eunomia*, tão desejadas pelos intelectuais que escrevem no século IV.

Vemos aí o modo pelo qual a concepção sistêmica de Aristóteles legitima a depuração da democracia, por meio do controle e da restrição institucional. Nestes termos, o poder moralizador de magistrados e legisladores se estenderia à regulamentação da esfera privada, tendo como pano de fundo o elo inextrincável entre *oikonomia* e política, formalizado na constituição de Aristóteles. Se ao magistrado caberia zelar pela moralidade da ordem pública, no julgamento dos casos particulares, o legislador deveria consagrar a regulação das atividades sexuais e reprodutivas dos cidadãos, bem como a educação e a socialização das crianças³¹³. A normatização deveria incluir, ainda, toda a sexualidade extra-matrimonial ao longo do período de procriação, alcançando os cidadãos com idade até 55 anos. Durante todo este tempo, todo o intercurso sexual fora do casamento, fosse com homens ou mulheres, estaria proibido, no interesse da política de procriação do Estado³¹⁴.

Podemos imaginar que o poder censor e moralizante de magistrados e legisladores sobre a vida privada, fundamentado na visão sistêmica da filosofia, deveria soar um tanto agressivo aos ouvidos dos oradores atenienses, representantes do partido popular. Como nos mostra o estudo de David Cohen, a constituição que Aristóteles advogava contrastava radicalmente com a definição popular do governo da lei, que, segundo o autor, seria baseada na noção de *isonomia*, de *isegoria* e de proteção da esfera privada contra eventuais intrusões do Estado³¹⁵. Para comprovar sua tese, Cohen procura mostrar como a noção de inviolabilidade da esfera privada figurava freqüentemente nos discursos de líderes como Demóstenes, Ésquines e Lísias. Em seu conjunto,

³¹² COHEN, David. *Law, violence and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 41. Ver em especial o capítulo “theoryzing athenian society: the rule of law”.

³¹³ ARISTÓTELES, *Política*, 1334B.

³¹⁴ Idem, *Ibidem*, 1335B-1336A.

³¹⁵ COHEN, David. *Op. cit.*, pp. 53-57.

estes discursos abordavam a questão do governo da lei como defesa da autonomia sobre a vida privada e garantia contra o regime autocrático³¹⁶. A própria definição de democracia aparece identificada à soberania do *demos* para rever as leis quando julgasse conveniente, principal ponto de inflexão da dissidência política.

Concordamos com as considerações de Cohen, mas não sem ressalvas. Em sua leitura de *Política*, a autoridade disciplinar das instituições e do corpo de magistrados compõem um “modelo censor”, revestido de tonalidades profundamente anti-democráticas³¹⁷. Como o autor, acreditamos que a obra de Aristóteles destinava-se a esgarçar a soberania do *demos*. Não obstante, é imprescindível que o historiador a situe no *background* da dissidência política e das novas realidades do século IV que, como vimos, exigiam novas grades de interpretação.

A nosso ver, a visão apresentada em *Política*, inseparável do sistema e das categorias da filosofia, é um projeto de consenso. Ao mesmo tempo em que erodia a democracia “por baixo”, formulando uma noção de governo da lei que desmantelava a capacidade genuinamente decisória da assembléia e reservava os cargos públicos ao estrato mais elevado da sociedade, demonstrava aos críticos do governo popular a insuficiência da autoridade pessoal e do modelo espartano na revisão da democracia, erodindo-a também “por cima”. Este é um ponto capital, pois ao fazê-lo Aristóteles erige a melhor polis *possível*, superando o horizonte da dissidência política, ao buscar agregar os detratores intelectuais da democracia em torno de seu projeto. Por isto, sua obra também tem como objetivo a reeducação das elites. É o que parece sugerir a identificação de sua democracia moderada ao que chama de “verdadeira aristocracia”, descrita nos livros VII e VIII de *Política*, composta por cidadãos proprietários e virtuosos (guerreiros, políticos e sacerdotes)

³¹⁶ São exemplos citados pelo aludido autor: DEMÓSTENES, 18, 132; 22, 51-2; ÉSQUINES 1, 4-5; LÍSIAS 1, 4, 25, 36, 38, 40; 3, 6; 12, 7-16, 19-20, 30.

³¹⁷ O “modelo censor” de governo da lei, assumido por David Cohen, se realizaria na ampliação da esfera de atuação do Estado sobre as atividades de seus cidadãos. Ora, esta acepção do *rule of law* é precisamente aquela que os ideólogos liberais do Estado moderno, desde Locke, se esforçaram por combater. Para proteger a vida privada dos indivíduos contra o que consideravam arbítrio de governantes, estes autores se inspirariam na experiência inglesa do século XVIII para edificar um sistema constitucional capaz de prevenir a concentração do exercício de poder e impor freios eficazes à ação do governo. O princípio básico é o de que o governo deve subordinar-se ao direito. Na experiência inglesa, onde nasceu a doutrina do *rule of law*, as leis constitucionais não são fonte, mas consequência dos direitos subjetivos dos indivíduos, tais como definidos e assegurados pelas cortes judiciárias. O corpo político escapa, desse modo, à burocratização das funções legislativas, em benefício das garantias e das liberdades individuais. MATTEUCCI, Nicola. “Constitucionalismo”. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfrancesco (orgs.). *Dicionário de política*. 13^a. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007, pp. 252-253. Como se pode depreender, David Cohen aproxima esta acepção do *rule of law* ao sentido atribuído pelos partidários do governo popular na Atenas democrática (atento às especificidades históricas, é verdade), especialmente no tocante à resistência ao Estado autocrático, o que contrastava frontalmente com o suposto constitucionalismo autoritário de Aristóteles.

que, segundo critério de idade, governam e são governados alternadamente. Que a democracia moderada, esta “verdadeira aristocracia” de que fala Aristóteles, seja livre de *stasis* e de facções é evidência da preocupação consensual do filósofo, sintoma de seu esforço para edificar um sistema realmente capaz de reconhecer e acomodar distinções segundo normas éticas e instituições políticas³¹⁸.

Ao lado desta questão, é interessante notar que na tipologia dos regimes políticos levantada e discutida por Aristóteles, que engloba monarquia, oligarquia, tirania e democracia, a aristocracia é uma grave ausência. Como entender sua exclusão do esquema proposto por Aristóteles? Devemos nos perguntar, como o faz Josiah Ober, “qual é o papel histórico reservado à aristocracia na evolução política da *polis*?”³¹⁹. O próprio autor insinua uma resposta, que nos afigura bastante apropriada: “aparentemente, a aristocracia (ainda) não existe. Seu esquema se estende somente até o presente, o futuro permanece em aberto”³²⁰. Portanto, a “verdadeira aristocracia” vislumbrada por Aristóteles é o *telos* de sua associação política, perfeitamente conformada à restrição institucional da democracia. A ênfase nas similaridades estruturais entre os dois regimes revela não apenas a já conhecida defesa da depuração da democracia, como também um dado surpreendente: a frustração de Aristóteles com o comportamento político das elites de seu tempo, excessivamente ciosas de ascendência pessoal, como nos casos da glorificação dos *strategoí* e da visibilidade da classe litúrgica³²¹. Embora elas detivessem o lazer resultante da liberação da atividade produtiva, faltava-lhes em grande parte o civismo, o cumprimento integral de suas obrigações para com a comunidade política, especialmente no exercício dos cargos públicos.

Convém lembrar neste ponto o brilhante ensaio de Paul Veyne, *Os gregos conheceram a democracia?*, em que o historiador nos mostra como a superioridade das classes socialmente dominantes implicava o pressuposto da militância cívica. Uma vez que, segundo Veyne, os mesmos indivíduos detêm o poder, a riqueza e a cultura, o conteúdo da política seria vivido e pensado como militância. Para uma sociedade em que os cidadãos formavam uma comunidade exclusiva, cuja superioridade era ritualizada e afirmada continuamente para os não-cidadãos, a

³¹⁸ FRANK, Jill. *A democracy of distinction: Aristotle and the work of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 138.

³¹⁹ OBER, Josiah. *Political dissident in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998, pp. 326-327.

³²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 327.

³²¹ Cf. “A política na Atenas clássica: algumas perspectivas”, *supra*.

democracia era entendida e sentida como o prolongamento de um privilégio, mais do que realização de um direito universalista³²². Esta seria a razão pela qual, sempre de acordo com Veyne, mesmo no auge da democracia o respeito do povo pela superioridade social dos notáveis e pela valorização do lazer permaneceria intacto³²³. Nestes termos, a participação do povo na política tinha caráter honorífico, pois o dignificava face aos poderosos; a arena política sendo o fórum que sancionava as superioridades da classe dominante. Daí o pressuposto ativista da militância cívica salvaguardar a capacidade deliberativa do demos, enquanto perpetuação dos privilégios de uma comunidade restrita³²⁴.

No que diz respeito à obra de Aristóteles, sua insistência de que os homens de lazer deveriam governar sugere que nem sempre isso ocorria, que com freqüência se recusavam a governar. Ora, Aristóteles não pode conceber valorização do lazer que não se apóie no pressuposto cívico de sua época; toda a produção da riqueza deve se conformar à relação entre lazer e civismo. Este é o *leitmotiv* de sua condenação aos seus contemporâneos mais aquinhoados, que se abstinham de sua obrigação pessoal de governar.

É interessante pensarmos na condição de meteco assumida por Aristóteles, impossibilitado de tomar parte nos negócios públicos da cidade, em contraste com a de Platão, rico cidadão ateniense de ascendência aristocrática, que dramatizou o isolamento da filosofia e recusou-se ao governo, ao concebê-lo nos estreitos limites do saber e da autoridade pessoal do filósofo. No texto *Político*, na questão de se saber se é mais vantajoso o governo do melhor dos homens ou o da melhor das leis, Platão não hesitou em optar pelo primeiro, inteligência vivaz, capaz de se adaptar às circunstâncias e julgar sempre a razão de seus atos, em oposição à lei inerte e rígida³²⁵.

Em direção contrária, seu pupilo consagrará o governo da lei, o entendimento de que esta é a institucionalização do julgamento moral, e, por isso mesmo, “razão desprovida de desejo”³²⁶. Em conseqüência, o melhor dos homens não pode ser alguém que governe por meio de decisões particulares, mas sim o legislador, cujo poder é limitado pelas leis que ele próprio formula e

³²² VEYNE, Paul. “Os gregos conheceram a democracia?”. In *Revista Diógenes*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, n.º 6, janeiro/junho 1984, p. 68.

³²³ Idem, *Ibidem*, p. 67.

³²⁴ Mais uma vez, estamos longe da democracia moderna, avaliada pela lógica da igualdade de direitos e caracterizada pela resistência passiva e apatia das massas, como preconiza a teoria elitista da democracia, que tem Max Weber entre seus precursores.

³²⁵ PLATÃO, *Político*, 294A-B.

³²⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1286A.

estabelece³²⁷, restando aos magistrados o papel de zelar pela moralidade e pela educação apropriada³²⁸.

A monarquia é condenada por não preservar a alternância entre pares, favorável à formação de uma comunidade de pessoas igualmente virtuosas. Ficamos, assim, com o comentário de Guillaume Vannier: “para Aristóteles, a monarquia pertence ao passado. O fato de que as monarquias que aborda em sua obra se encontrarem, sobretudo, nos exemplos dos antigos ou dos bárbaros é disto um grande indício”³²⁹. O contraste entre a realeza como constituição do passado e a aristocracia como a do futuro é patente.

Na “verdadeira” aristocracia do devir, a democracia “moderada” prevista por Aristóteles, os cidadãos de pleno direito são instados, até mesmo constrangidos, ao saber adquirido no curso da experiência política. O pressuposto militante secunda a noção fundamental contida na *Política* de que o conhecimento coletivo aplicado ao processo decisório é superior ao de qualquer indivíduo inspirado ou excepcional. Trata-se de uma resposta ao rei-filósofo da *República*, como também a todos os escritores políticos que, a exemplo de Isócrates e Xenofonte, advogavam em favor dos méritos da monarquia.

Portanto, a noção de governo da lei em Aristóteles não apenas contribui para depurar a democracia, como congrega a comunidade crítica em torno de um projeto de consenso e reinventa a abordagem filosófica face ao universo das relações políticas. É importante valorizarmos a condição de meteco de Aristóteles, para percebermos, por detrás dela, algo mais do que a crítica imanente e a atitude mediadora em relação à democracia e seus detratores. Afinal, a realização da melhor das *poleis* possíveis passava necessariamente pela política de conquista empreendida contra povos naturalmente degenerados, único modo de prover a exclusão do artesão e de preservar a autarquia da *polis*, sob o comando seguro da distante pátria, Macedônia, e do *hegemon* dos gregos, Alexandre.

Até aqui, tratamos das implicações da obra de Aristóteles para a prática política, especialmente visível nas implicações mútuas do sistema e das categorias de sua filosofia. Mas, para cumprir plenamente nosso intento, precisamos investigar alguns aspectos de sua trajetória, reveladores de suas filiações políticas. Esta opção pode ser particularmente eficaz para esclarecer

³²⁷ Idem, Ibidem.

³²⁸ Idem, Ibidem, 1287A.

³²⁹ VANNIER, Guillaume. *L’esclave dans la cité: Aristote, étique et politiques*. Paris: L’Atelier de l’archer, 1999, p. 58.

que no espectro de sua atitude mediadora em relação à democracia residia seu esforço maior de justificação da supremacia macedônica entre os atenienses.

4.3) Entre Pella e Atenas, um projeto político inovador

Os elos entre a trajetória do peripatético e o quadro político da ascensão macedônica nos parecem mais profundos do que tem atribuído a tradição. Nascido em Estagira, em 384, Aristóteles era filho de Nicômaco, físico e médico que serviu por toda a vida ao rei Amintas. Cultivado no ambiente de corte, seria razoável considerar que sua família gozava de certo trânsito junto à nobreza local. De outra forma, como seria possível para um funcionário do palácio, cuja renda dependia da vontade pessoal de seu senhor, enviar o filho para estudar na distante e prestigiada Atenas? Com o beneplácito real, o então jovem Aristóteles seria integrado à Academia, onde durante cerca de vinte anos aprendeu a linguagem e os postulados da filosofia platônica.

Após a morte do mestre, em 347, o estagirita rompe com a Academia e se retira para Assos, em companhia de Erastos e Corisco. Trata-se, sem dúvida, de um episódio obscuro, justificado por Diógenes Laertius como uma insatisfação pessoal do estagirita, preterido no comando da escola³³⁰. Platão reservaria o posto a seu sobrinho, Espêusipo. Esta abordagem da ruptura como um conflito de idéias entre os dois maiores filósofos da Antiguidade foi efetivamente uma das grandes representações escolarizadas da história da filosofia. O conflito seria de ordem pessoal, os gênios irredutíveis em seu propósito, a fundação do Liceu um desdobramento praticamente natural. Todavia, é indispensável atribuir a devida dimensão aos condicionantes políticos que recaíram sobre suas opções intelectuais. Neste caso, a partida para a Ásia Menor nos parece um ponto de inflexão em relação à rede social de Aristóteles.

É preciso lembrar que, àquela altura, Filipe II já havia se apoderado da Potidéia, da Trácia e da Tessália, consolidando sua posição no mundo grego. Enquanto Demóstenes e Esquines negociavam a paz no reino trácio, Aristóteles rumava para Assos, onde fundaria uma escola, sob a proteção do tirano Hérmiás. Devemos perguntar, então, qual era a posição de Hérmiás naquele cenário político. Demóstenes não hesita em identificá-lo como “cúmplice e agente de Filipe (...)”,

³³⁰ DIÓGENES LAERTIUS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, V, 4.

profundamente enredado em suas ações contra o Grande Rei”³³¹. A prisão e a tortura do tirano nos são narradas em seqüência: “desse modo, o Grande Rei descobriu todos os detalhes do complô não por conta de nossas acusações, que ele poderia crer que fossem inspiradas em nossos interesses, mas da boca de seu principal artesão e executor”³³², que afirma ser Hérmiás.

O complô em questão era o da investida contra os persas, para a qual Filipe II há muito se preparava. A julgar pelas palavras de Demóstenes, Hérmiás seria o agente encarregado de executar o ataque macedônico, possivelmente em razão da posição estratégica de seu reino, situado nas possessões do império persa. Não há motivos para duvidar da caracterização de Demóstenes, pois Hérmiás foi de fato aprisionado e morto por sátrapas, além de gozar da proteção de Filipe II.

Já se prenuncia aí a rede social de Aristóteles, vinculada à política expansionista da Macedônia. Convém lançar as mesmas suspeitas alimentadas por Luciano Canfora. Afinal, ele deixara a Academia, levando consigo dois companheiros, um dos quais, Corisco, originário do reino de Hérmiás, estabelecendo-se em uma região indômita e imersa em disputas políticas, no momento exato em que Demóstenes ascende à liderança do partido democrático e que se instaura o sentimento anti-macedônico em Atenas³³³. Como devemos julgar suas relações com Hérmiás, que, segundo Diógenes Laertius, garantia-lhe todos os tipos de liberdade, e sua insistência em estreitar a aliança com o tirano, ao oferecer-lhe sua sobrinha Pítia em casamento³³⁴?

Como Canfora, não podemos fazer muito mais do que concatenar fatos e versões. Não cremos, porém, que tenha escapado a Aristóteles as conseqüências políticas implicadas por suas escolhas. Ao contrário, o filósofo manteve proximidade da corte de Pella em momentos cruciais, sempre tirando proveito dela. Prova disso é que apenas meses após o incidente em Assos, ocorrido em 344, foi o escolhido para ser preceptor do herdeiro do trono de sua pátria, Alexandre. Dispomos de poucas informações documentais sobre os oito longos anos em que se encarregou de tão elevada função, mas um testemunho de sua influência na corte nos vem de Diógenes Laertius. O biógrafo nos afiança que Aristóteles obteve consentimento e dinheiro para reconstruir sua cidade, Estagira, destruída por Filipe. Como se não bastasse, ainda foi autorizado a rever e

³³¹ DEMÓSTENES, *Filípicas*, X, 32.

³³² *Idem*, *Ibidem*.

³³³ CANFORA, Luciano. *Une profession dangereuse: les penseurs grecs dans la cite*. Paris: Éditions Desjonquères, 2000. pp. 76-77.

³³⁴ DIÓGENES LAERTIUS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, V, 5.

formular parte de suas leis³³⁵. Em que pese nossa ignorância sobre outros fatos relevantes como este, sua penetração nos altos círculos macedônicos parece ter sido notória.

Mesmo a morte de Espêusipo, em 338, e a conseqüente abertura da sucessão ao comando da Academia, questão que tanto se atribui como causa de sua emigração de Atenas, não o comoveram a ponto de desligar-se do posto de preceptor e regressar a Atenas. Vale lembrar que estamos nos meses que antecediam a batalha de Queroneia³³⁶. Liderados por Demóstenes, os atenienses se preparavam para a guerra contra a Macedônia. Mais do que o prestígio junto à família real, a prudência aconselhava a permanência na corte.

Após a vitória em Queroneia, Filipe II assumia o papel de governante supremo da Grécia continental. No lugar do enfrentamento aberto, preferiu adotar uma política de reconciliação com Atenas, conservando seu regime democrático e a posição de Demóstenes, para legitimar sua liderança em uma nova aliança pan-helênica, nas campanhas militares contra os persas. A capitulação dos tebanos e a derrota dos atenienses em Queroneia levariam as *poleis* a reconhecer o domínio macedônico para negociarem a preservação de sua autonomia. Entrementes, Filipe II encontraria a morte nas mãos de um conspirador, cabendo a Alexandre suceder-lhe e comandar as cidades confederadas nas expedições do Oriente, a partir de 336.

Sob este signo, Aristóteles retorna a uma Atenas resignada frente às novas correlações de força, dividida entre entusiastas das façanhas do *hegemon* contra os persas e a maioria de opositores à sua ascendência, incitados por um habilidoso Demóstenes, que reforçava sua liderança explorando o sentimento anti-macedônico do *demos* ateniense³³⁷. É significativo que, ao se restabelecer na cidade que já o acolhera, em 335, o peripatético não tenha buscado se reintegrar à Academia, instituição onde construiu parte de sua notoriedade, e sim edificar uma

³³⁵ Idem, *Ibidem*, V, 6.

³³⁶ A batalha de Queroneia promoveu o confronto entre uma Macedônia desejosa de consolidar sua supremacia no Egeu, para congraçar suas cidades-Estado contra o império persa, e uma Atenas ciosa de manter sua influência regional na liderança da Segunda Confederação Marítima. Foi na Beócia que se desenrolaram as operações militares, concluídas com o esmagamento do exército grego em Queroneia. Beneficiada pela política de alianças encetada por Filipe II, Atenas preservaria sua democracia e autonomia. Saiu do conflito, contudo, penosamente castigada do ponto de vista de sua economia e de sua posição no cenário da composição das forças internacionais. Sofreu a perda do Quersoneso trácio, a dissolução da Segunda Confederação Marítima e a adesão forçada à Liga de Corinto, constituída por Filipe, para, sob sua direção, combater o rei dos persas.

³³⁷ Uma boa prova disso foi o êxito que obteve junto ao *demos*, na condenação de seu principal adversário, o orador Ésquines. Após a derrota em Queroneia, Demóstenes colocou em questão a idoneidade de sua atuação em duas ocasiões: no episódio da negociação da paz com Filipe II em 346, quando acusou sua lentidão para agir como responsável pelo avanço macedônico na Trácia, e em sua desastrosa atuação no Conselho Anfictiônico de Delfos, em que propôs o ataque aos anfitriões, desencadeando assim uma guerra sagrada, cujo comando foi assumido por Filipe,

nova escola. Não há de ter escapado aos discípulos do Liceu a proveniência e o prestígio de que seu mestre gozava na corte de Pella.

A nosso ver, suas filiações políticas não podem ser separadas da sociabilidade e do recrutamento promovidos no Liceu, composto por alunos que, em diferentes medidas, deviam simpatizar com a política macedônica. Afinal, a confraria foi construída e mantida sob os auspícios e recursos de Alexandre. Plínio o Antigo menciona que o soberano subsidiava o equipamento científico da escola e garantia, em caráter permanente, a assistência de caçadores, pescadores e amadores, que trabalhavam na coleção de animais e nas observações de história natural³³⁸. Trata-se, talvez, do único espaço físico que contava com o patrocínio privado de Alexandre, em Atenas.

Portanto, parece razoável pensar que o Liceu se constituísse em espaço privilegiado para arregimentar seguidores do *hegemon* e para elaborar e veicular discursos que amenizassem o profundo sentimento anti-macedônico. Devemos ter em mente que o conjunto das reflexões propriamente políticas de Aristóteles foi formulado precisamente nos treze anos que separavam a fundação do Liceu da morte do filósofo, em 322. Além de *Política* e de *Ética*, foram redigidos vários textos que se perderam, registrados por Diógenes Laertius. Entre eles, contam-se uma compilação comentada de cento e cinquenta e oito constituições (democráticas, oligárquicas, monárquicas e tirânicas), dois tratados sobre constituições políticas, e dois títulos particularmente sugestivos: *Alexandre, ou em favor dos colonos*, sobre os moldes em que as colônias deveriam ser instaladas, aparentemente associado a outro trabalho, *Da soberania*, também dirigido a Alexandre³³⁹. Tratam-se de livros de caráter mais pragmático, que possivelmente detalhavam as discussões contidas na *Política*, em questões como a escolha e o estabelecimento dos colonos, ou as relações entre o soberano e as *poleis* independentes.

Como se vê, não apenas Aristóteles parece ter se agregado à esfera de influência macedônica em Atenas, como também a produção de sua escola, que cumpria o relevante papel de valorizar a política de colonização e conquista empreendida no Oriente desde os anos 330, conciliando-a com a realidade institucional da democracia ateniense. A proximidade de que gozava com Alexandre e seus homens de confiança perpassa grande parte dos textos da

membro do Conselho. Ao acusar publicamente Ésquines de colaboracionismo e lograr sua condenação ao exílio, Demóstenes soube explorar o sentimento anti-macedônico para eliminar seu grande rival em Atenas.

³³⁸ PLÍNIO O ANTIGO, *História natural*, VIII, 44.

³³⁹ DIÓGENES LAERTIUS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, V, 12.

maturidade, de que são exemplos suas nove cartas a Antípatro. De fato, parecem ter sido profundos os laços de amizade que o uniam a este poderoso general encarregado da ordem macedônica na Grécia continental, designado como único executor testamentário de Aristóteles.

Por tudo isso, as ações e filiações de Aristóteles seriam avaliadas negativamente pelo *demos*, especialmente nos momentos de fortalecimento da liderança de Demóstenes no partido democrático, insuflando o sentimento anti-macedônico. O sobressalto patriótico ocasionado pela notícia da morte de Alexandre, em 323, elevaria ao auge a desconfiança em relação aos que eram simpatizantes da supremacia macedônica, Aristóteles à frente.

Exilado sob a acusação de tomar parte na prevaricação do tesoureiro de Alexandre³⁴⁰, Demóstenes retornaria a Atenas para colaborar na sublevação desencadeada na Grécia. Era o início da guerra Lamíaca, que poria fim à democracia em uma Atenas que, tomada pelas forças de Antípatro, amargaria uma constituição censitária. Ora, é precisamente na situação de instabilidade do decorrer do conflito e de acirramento dos ânimos contra o domínio macedônico que o diretor do Liceu será acusado do crime de impiedade. O motivo seria o texto que escrevera em homenagem a Hérmiás, seu grande amigo e aliado. Tratava-se, na verdade, de um poema composto na forma de hino, canto reservado aos heróis, reproduzido por Diógenes Laércio³⁴¹.

A ocasião que ensejou o inquérito contra Aristóteles é digna de nota. Afinal, tudo leva a crer que o poema fosse antigo. Além disso, mais do que a suposta deificação de um tirano, importavam os vínculos que seu autor mantinha com a nobreza macedônica, especialmente visíveis no elogio a um dos afilhados políticos de Filipe II. Deste ponto de vista, o poema seria o pretexto perfeito para avaliar e condenar aqueles que se alinharam ao governante de um povo considerado bárbaro pelos atenienses, a um soberano que ritualizava sua natureza divina e que ameaçava a democracia. Vale lembrar que o sistema de administração da justiça em Atenas considerava a rede e o status social amealhado pelo indivíduo, atribuindo a eles um peso igual ou maior do que o da infração que justificava a abertura de processo³⁴². Nestes termos, a acusação de impiedade revela a reprovação do *demos* às filiações políticas como as de Aristóteles, na medida que pudessem resultar na ingerência externa nos assuntos da cidade. Afinal, sua produção, sua

³⁴⁰ Não se sabe ao certo as razões que teriam levado Demóstenes a receber dinheiro de Hárpalo, o tesoureiro de Alexandre, a quem Atenas concedera não somente a hospitalidade, como também a cidadania. Alguns historiadores acreditam que Demóstenes desejava empregar uma determinada quantia na preparação da revanche da cidade. Condenado a pagar uma grande multa pelo Areópago, por quem ele mesmo quis ser julgado, exilou-se. Não obstante, sua influência em Atenas era tamanha, que conseguiria retornar em posição de liderança, para colaborar no levante.

³⁴¹ Idem, *Ibidem*, V, 7.

escola, sua atuação eram profundamente marcadas por sua penetração no palácio de Pella, como tentamos mostrar aqui, interpretando os escassos indícios de que dispomos.

Sendo assim, a ação movida na primavera de 322 nos parece ter clara conotação política, mais do que as motivações religiosas que caracterizavam o crime de impiedade. Até então, a proteção que Alexandre lhe dispensava o tornava, de certa forma, intocável. Morto há poucos meses, o *hegemon* não poderia interceder a seu favor. Além disso, naquele momento, os desdobramentos da guerra Lamíaca ainda eram imprevisíveis. No início de 322, o conflito estava em aberto. As forças atenienses obrigaram Antípatro a refugiar-se em Lâmia, na Tessália. A tendência se inverteria somente alguns meses após, mediante a incorporação de reforços provenientes da Ásia Menor. Neste quadro bastante inseguro, Aristóteles preferiu não apostar em sua absolvição, nem apresentar defesa; antecipou-se à formação de processo e exilou-se em Cálcis, na Eubéia, não por acaso uma região sob controle macedônico. Encontraria aí o fim de seus dias.

Todo este conjunto biográfico concorre para esclarecer as interseções entre a trajetória do estagirita – o crescimento de seu prestígio -, e a construção da supremacia macedônica no mundo greco-oriental. Sendo assim, não nos parece possível separar a produção filosófica das redes sociais de seu autor. Ao integrar a hegemonia e o programa expansionista da Macedônia ao horizonte de suas reflexões constitucionais, Aristóteles encampava muito mais do que um realismo em matéria de política. Ao propor a crítica a partir do diálogo com as realidades institucionais, reinventando assim a dissidência política, ele situava sua contribuição no tênue limite entre a reforma restritiva e autoritária (como deveria soar a alguns representantes do *demos*), e a própria possibilidade de sobrevivência da democracia, constantemente comprometida, primeiro pelas intermináveis *staseis*, agora pelas ações do império macedônico.

A condição de estrangeiro e a errância entre Pella e Atenas, os dois poderosos centros de influência política e cultural na Grécia continental, talvez sejam os elementos biográficos que melhor traduzam o hibridismo de seu projeto, capaz de harmonizar com maestria a exigência do domínio macedônico e o princípio de autarquia da *polis*, como premissas mutuamente necessárias. Neste sentido, seria extremamente simplista reduzir Aristóteles a um ideólogo da hegemonia macedônica, ou mesmo a um entusiasta da democracia (por sua ênfase na participação política), sem perceber as sutilezas de seu pensamento e de sua trajetória. Vejamos.

³⁴² Cf. “A política na Atenas clássica: algumas perspectivas”, supra.

Em primeiro lugar, a *Política* não é mera obra de propaganda do regime macedônico. Ao contrário de um Isócrates, que a tradição consagrou como democrata, Aristóteles não via nas virtudes de um governante excepcional a plataforma que pavimentaria com segurança a união entre as *poleis* gregas. Também não encontramos em seu tratado qualquer modelo carismático que inspirasse distinções baseadas na propensão ao comando, na destreza militar ou no prestígio pessoal, valores aristocráticos por excelência, fortemente presentes na visão social de Xenofonte. Estes autores se moviam nos estreitos limites da ética interindividual para forjar sua crítica à democracia.

Em outra direção, Aristóteles reconheceria a experiência histórica da sociedade ateniense, ao avaliá-la sob o prisma de suas instituições reguladoras, as mesmas que deveriam presidir sua definição de governo da lei e seu projeto de restrição da soberania do *demos*. Assim fazendo, Aristóteles superava o regime monárquico como parâmetro da crítica, ao localizá-lo no passado, entre o tempo pré-cívico dos heróis e o não-cívico dos bárbaros. A integração da supremacia macedônica não proviria de sua forma de governo, mas de sua política de colonização e obtenção de escravos *por natureza*, sem o que não haveria concreção para a autarquia da *polis*.

Tampouco podemos encará-lo como um democrata genuíno, pois opõe-se expressamente à democracia que ele próprio qualifica como “radical”. Em sua constituição, o cidadão é fundamentalmente um proprietário de bens de raiz e de escravos. Formalizando a exclusão do artesão e dos trabalhadores livres nascidos em Atenas, Aristóteles restringia a condição de cidadania. Seu projeto confiscava a capacidade decisória e legislativa do *demos*, delegando-a a um conselho de magistrados e *nomothetai* eleitos (e não escolhidos por sorteio), o que pressupunha a averiguação de prestígio e a dedicação quase integral à vida política. Desse modo, sua constituição rechaçava a base campesina do regime ateniense, enquanto previa distinções para os que mais se destacassem no estrato social mais elevado. Ao fazê-lo, por outro lado, Aristóteles criticava seus contemporâneos mais aquinhoados, não concebendo qualquer aristocracia que não seguisse a exigência da responsabilidade e da militância cívicas.

Eis aí, portanto, um tradutor, um intérprete das constituições políticas e das questões sociais de seu tempo. Ao forjar sua análise nas categorias e na concepção sistêmica de sua filosofia, Aristóteles pôde criticar e superar a “miragem espartana” como modelo da dissidência política, ao formular a universalização da escravidão-mercadoria e a diferenciação entre níveis de humanidade.

De outra parte, o modo como estas categorias são formuladas denunciam uma evidente discrepância em relação a Platão. Aplicando-as à análise do saber e da prática adquiridos no curso da experiência política, Aristóteles rejeita não apenas o postulado transcendente e essencialista das formas, mas todo o saber fundado na autoridade pessoal, mesmo que filosófico. Isto não quer dizer que Aristóteles se distanciasse da representação sobre a superioridade da filosofia como saber e modo de vida, tecida pelo mestre. Enquanto atividade *práxis*, a filosofia possui a maior das honras, igualando-se à política. A *bios teoretikos* tem um estatuto privilegiado, encontrando em si mesma seu próprio sentido e finalidade. A atividade filosófica é a mais elevada por ser a mais desinteressada, não tendo outro fim senão a si mesma ou o saber enquanto saber; não recebe leis de nenhuma ciência e dá a todas, não se subordina a nenhuma e subordina todas as outras³⁴³. Entretanto, a filosofia pertence a um outro gênero de atividades humanas, destacando-se como *epistemé*, a principal dentre as ciências investigativas³⁴⁴. Ao formalizar a separação entre filosofia e política, Aristóteles superava a estreiteza do caráter auto-referencial da abordagem contida em *República*, a utopia que dignificava o filósofo como centro das relações sociais.

Assim, a obra de Aristóteles chancela a autonomia da dimensão política, no sentido em que o filósofo emerge como um observador dos processos sociais e das realidades institucionais, e não mais como o árbitro supremo dos conflitos e das constituições. Uma mudança radical da concepção do filósofo e da filosofia, que implicava a transposição dos limitados efeitos de poder produzidos no interior da associação comunitária, em favor da aplicação do arcabouço conceitual da filosofia ao universo da prática política. As possibilidades ocasionadas por esta transformação foi o que, a justo título, nos esforçamos por demonstrar neste capítulo. Uma transformação não apenas da auto-percepção, mas também da inserção do filósofo, tão bem ilustrada pela trajetória

³⁴³ CHAUI, Marilena. *Op. cit.*, p. 382.

³⁴⁴ Aristóteles não negocia a superioridade da filosofia como forma de saber e modo de vida, fundada na investigação das causas primeiras. Em *Metafísica*, ele é incisivo a este respeito: “O motivo que nos leva a discorrer é este: que a chamada filosofia é por todos concebida como tendo por objeto as causas primeiras e os princípios; de maneira que, como acima se notou, o empírico parece ser mais sábio que o ente que unicamente possui uma sensação qualquer, o homem de arte mais do que os empíricos, o mestre-de-obras mais do que o operário, e as ciências teóricas mais do que as práticas. Que a filosofia seja a ciência de certas causas e de certos princípios é algo que nos parece evidente”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 12. “A ciência que é mais ciência, e esta é a do sumamente conhecível [...] deve ser, com efeito, a ciência teórica dos primeiros princípios e das causas, porque o bem e o ‘porquê’ são uma das causas”. Idem, *Ibidem*, I, 2, 5-7. Por isso, a filosofia é, entre todas as atividades humanas, a mais aparentada ao divino. Nas palavras de Marilena Chauí: “A teoria é superior à prática e à produção porque é um estado atual de contemplação da verdade, sem potências e sem passividades. Somos o que pensamos e quando pensamos o inteligível (os conceitos que são as formas puras das coisas), somos inteligíveis, isto é, intelecto ativo em ato. A contemplação é nossa maneira de emular o divino”. CHAUI, Marilena. *Op. cit.*, p. 408

do estagirita. Um olhar mais atento sobre ela, como o que tentamos lançar aqui, revela que a visibilidade e a produção social de sua obra dependiam tanto do conteúdo programático de sua contribuição quanto da renovação do debate sobre a dissidência política.

No contraste com a geração anterior, a orientação que Aristóteles imprimiu à filosofia traria desdobramentos ainda maiores para a posição social do filósofo em Atenas. É o que veremos em nossas palavras conclusivas.

5. CONCLUSÃO

Un philosophe ne dit pas toujours exactement peut-être ce que l'on croit qu'il devait dire, ni même ce que l'on suppose qu'il aurait intérêt à dire

[Jacques Brunschwig, *L'esclavage chez Aristote*]

Era uma tarde do ano de 306. Os populares se aglomeravam na praça pública, estimulados pela remota possibilidade de restituírem a democracia, após a morte de Demétrios de Faleros, que assumira o controle da cidade desde 317, como homem de confiança de Antípatro. Os mais exaltados lembrariam Demóstenes, buscando erradicar da cidade os afilhados políticos da odiada Macedônia, sonhando com o retorno da *patrios politeia*. Entre as ações tomadas no calor daquele momento, urgia a necessidade de extirpar o corpo estranho representado pelas escolas de filosofia. É o que sugere fortemente a moção apresentada por um certo Sófocles, ao que consta um filiado do partido democrático e antigo amigo do já falecido Demóstenes. Sua concisão impressiona: tratava-se de proibir o ensino filosófico em Atenas, salvo por autorização expressa e soberana da *ekklesia*. Os contraventores deveriam ser punidos com a pena de morte³⁴⁵. Diógenes Laércio afirma que, graças à habilidade de Filon, um discípulo do Liceu, a ação proposta foi rejeitada, convencendo a assembléia sobre sua ilegalidade. Sófocles, em contrapartida, foi condenado a pagar cinco talentos, e Teofrasto, que teve que se retirar da cidade devido ao ambiente de hostilidade contra sua pessoa, pôde retomar em segurança o comando do Liceu, recuperando seus direitos e bens³⁴⁶.

Ora, todo este cenário nos induz a tecer uma série de considerações. Mesmo em seus momentos mais radicais, a democracia ateniense raras vezes conheceu a censura e o patrulhamento ideológico. O evento narrado nos defronta com uma situação muito violenta e especial. A ação proposta indica que os partidários de Demóstenes entendiam que a restituição da democracia passava pela afirmação da soberania da assembléia contra o corpo estranho de

³⁴⁵ POLLUX, *Onomastikon*, IX, 42 *apud* CANFORA, Luciano. *Une profession dangereuse: les penseurs grecs dans la cite*. Paris: Éditions Desjonquères, 2000, p. 97.

³⁴⁶ DIÓGENES LAERTIUS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, V, 38.

espaços e grupos que com ela concorressem. A ação é clara, voltando-se contra as escolas *de filosofia*.

Vimos como, desde Aristóteles, o Liceu se constituía em *locus* privilegiado para a produção e veiculação de um discurso que sustentasse a viabilidade da hegemonia macedônica. Seus discípulos e membros seriam avaliados por estas filiações políticas de forma particularmente crítica, nas ocasiões de refluxo do partido democrático. O exílio de Aristóteles aponta para esta direção. As relações entre os filósofos e a *polis* ateniense após sua morte desdobram esta tensão, mostrando-nos que é possível falar de um perfil institucional para o Liceu. A começar pelo papel central de Demétrios de Faleros, um dos alunos mais destacados daquela escola, primeiro como mediador da pacificação da cidade junto a Antípatro, logo após as guerras lamíacas, em 323; segundo como principal idealizador da constituição mista que vigoraria entre 317 e 307, claramente inspirada no pensamento político do mestre. Não menos importante é o fato de que, durante sua gestão em Atenas, o Liceu seria doado em caráter permanente à confraria, tornando-se assim um espaço inteiramente especializado, destinado ao uso privado. Nestas condições, não é difícil imaginar a proteção dispensada por Demétrios de Faleros às prerrogativas dos filósofos da escola de que ele próprio fazia parte.

Desta associação nasce a percepção do *demos* sobre a especificidade das escolas de filosofia, especialmente perigosas para a democracia, do que é sintomático o súbito afastamento de Teofrasto da cidade, logo após a morte de Demétrios, antes, portanto, de qualquer ação institucional, como a moção de Sófocles. No último quartel do século IV, a relação entre as escolas de filosofia e os segmentos das elites empenhados na restrição da democracia tornava-se particularmente evidente nos momentos de crise, ameaçando a existência daqueles espaços. Tais afinidades já eram percebidas por um líder popular arguto como Demóstenes, que dizia: “de um Sócrates não poderemos fazer jamais um homem honesto”³⁴⁷. Em frases como esta, acreditamos que o orador buscava mobilizar o *demos* contra homens que, pela força de seu discurso e de sua pedagogia, favoreciam o dissenso político e o comprometimento das instituições democráticas, como fez ao propor a ação de impiedade contra Aristóteles, rica em motivações políticas. Inversamente, a imagem de Sócrates foi curiosamente evocada por Aristóteles para justificar sua opção pelo exílio, “impedindo os atenienses de cometer um segundo crime contra a filosofia”³⁴⁸.

³⁴⁷ POLLUX, *Onomastikon*, IX, 42 *apud* CANFORA, Luciano. *Une profession dangereuse: les penseurs grecs dans la cite*. Paris: Éditions Desjonquères, 2000, p. 97.

³⁴⁸ AELIANUS, *Varia Historia*, III, 36.

A afirmação evocava o precedente da perseguição ao filósofo, enquanto silenciava sobre as implicações políticas de sua produção. Contestando a autoridade do *demos*, o comentário acusa a estabilidade do universo de representação da associação comunitária.

Jé se fazia distante o tempo da condenação de Sócrates, em que o filósofo era muito mais um homem distinto por seus profundos conhecimentos em variados assuntos, um viajante, um sábio entre tantos outros, indiferenciado em relação ao *background* de sofistas e retóricos, e mesmo da tradição dos poetas e grandes legisladores. Para Xenofonte, o termo tem valor semelhante, nobre e virtuoso. Com estas qualidades, o hiparca fez questão de registrar em *Anabasis* o espanto do emissário do sátrapa Tissafernes, ao perceber que se deparava com um filósofo. Nobreza e virtude cabiam bem a um indivíduo cioso de suas raízes aristocráticas, como Xenofonte. Neste sentido bastante impreciso do termo, Xenofonte era e se reconhecia como filósofo, do mesmo jeito que a *ekklesia* avaliaria e condenaria Sócrates não como um inimigo da democracia, mas como um cidadão que desrespeitou os ritos que sancionavam a vida política.

Mais de noventa anos separavam a o processo de Sócrates da moção proposta pelo tal Sófocles. O ataque agora era desfechado contra as escolas de filosofia enquanto tais. Havia alunos influentes e numerosos, como Fílon, capaz de interceder a favor daquelas e, talvez por sua reputação pública, convencer o *demos* da ilegalidade de tal intento. Os filósofos estavam em número muito maior na *polis* do domínio macedônico; suas redes sociais eram já mais proeminentes e transpassavam os muros da cidade.

À guisa de conclusão, vale recapitularmos alguns pontos. Procuramos mostrar a construção da posição social do filósofo na senda aberta pela diferenciação estrutural da função do intelectual, no campo discursivo da dissidência política, favorecido e ampliado pelas realidades institucionais do século IV. O papel desempenhado pelos filósofos socrático-platônicos nesta seara mostrou-se mais eficiente do que o de outros autores individualmente considerados, como Xenofonte, e de outras escolas como a de Isócrates. Mesmo que os tomemos como filósofos, observando o entendimento de sua própria sociedade, as associações centradas na Academia e no Liceu destacaram-se pela formalização do discurso político capaz de subverter a normatividade democrática. Por tal razão, acreditamos serem elas os verdadeiros alvos de Demóstenes e do movimento de 306.

Vários elementos que privilegiamos em nossa análise apontam para a homologia de posição entre os filósofos e as elites. O ataque platônico às disputas verbais e à cultura visual, que

caracterizavam a democracia ateniense, embora expressassem valores aristocráticos na pedagogia e na produção cultural, não conformavam um projeto político alternativo à democracia. Os escritos produzidos na Academia sobre a desqualificação dos sofistas e a arte imitativa destinavam-se, antes do mais, à justificação interna da associação, localizando os filósofos platônicos na ordem da cidade, em favor da produção do consenso no seio da comunidade. Este aspecto é reforçado pelo caráter esotérico dos diálogos de Platão, isto é, voltados para distribuição no interior da escola. Do ponto de vista da prática política, portanto, parece-nos que os textos de Platão e as atividades da Academia apresentavam eficácia limitada, pois não podiam ser comunicados àqueles que não partilhavam do universo de representação de sua filosofia.

Favorecido por suas redes sociais e penetração política, Aristóteles superaria esta estreiteza auto-referencial, recorrendo às categorias da filosofia para formalizar um projeto político, que previa a liderança macedônica, a restrição do corpo cívico e o reconhecimento de distinções em favor da elite ateniense, além de minimizar as antipatias relativas ao domínio de Alexandre. Trata-se de um programa não apenas viável, mas que foi pensado e projetado para ter ampla circulação e recepção. Vale notar que a homologia de posição, sem se limitar à dependência estrutural, abria espaço para a relativa autonomia da produção filosófica, revelando a originalidade de suas contribuições. Este é o caso, principalmente, da preservação da democracia, cuja sobrevivência era severamente ameaçada pelas conquistas de um império em formação. Aristóteles não conceberia qualquer rearranjo constitucional que supusesse a desintegração da democracia e que prescindisse da autarquia da *polis*. Suas ações no comando do Liceu promoveriam uma mudança na inserção social do filósofo. Emergiria, agora, um intérprete da história, um observador das constituições, um tradutor das realidades institucionais e dos processos sociais, que projetava e singularizava a figura do filósofo nos debates sobre a organização política.

Nos estertores da Grécia clássica, a redefinição do papel do filósofo na ordem *do político* não resultaria na institucionalização da filosofia. Não obstante, a apropriação de suas obras na esfera *da política* levaria ao reconhecimento social da especificidade da atividade filosófica, como tentamos mostrar aqui. Um processo lento e conturbado, repleto de tensões e riscos de exílio para os “mais sábios”, porém rico em oportunidades de prestígio.

Doravante, enquanto o teatro, as artes plásticas, os oradores e sofistas atenienses perdiam parte de sua importância no epílogo da democracia, os filósofos serviriam como conselheiros nas

cortes de monarcas, exortando sua educação moral e vocação filantrópica. Suas escolas seguiriam a escalada de visibilidade no mundo helenístico-romano, conquistando fama entre os círculos aristocráticos. Não demoraria para que Atenas, a “escola da Hélade”, ficasse conhecida como a cidade dos filósofos. Uma realidade impensável para Sócrates, sonhada por Platão e cimentada por Aristóteles.

Fontes primárias

AELIANUS. *Historical Miscellany*. Trad. N. G. Wilson. Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1997. Col. Loeb Classical Library.

ALCIDAMAS. *The works and fragments*. Tradução e edição de John Muir. London: Duckworth, 2001.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 167-222. Coleção Os pensadores, vol. 2, Sócrates.

ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1977. Coleção Loeb Classical Library, tomo 264.

_____. *Poética*. Tradução e comentários de Eudoro de Souza. 5^a ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1998.

_____. *Metafísica: livros 1 e 2*. Tradução de Vincenzo Cocco; notas de Joaquim de Carvalho. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P. 5-43. Coleção Os Pensadores, vol. 5, Aristóteles II.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P. 45-236. Coleção Os Pensadores, vol. 5, Aristóteles II.

ATENEU. *The banquet of sophists*. Trad. Charles Burton Gulick. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1959. 7 vols. Vol. 3. Coleção Loeb Classical Library, tomo 224.

DEMÓSTENES. *Philippics*. Trad. J. H. Vince. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1985. Coleção Loeb Classical Library, tomo 238.

DIÓGENES LAERTIUS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Prestígio, 2001.

HIPÓLITO. *Refutação*. Trad. José Cavalcante de Souza. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 84. Coleção Os Pensadores, vol. 1, Pré-Socráticos.

PLATÃO. *Le petit Hippias*. Tradução, introdução e notas de Émile Chambry. In *Platon: oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1936. Vol. 1. Coleção Classiques Garnier.

_____. *Charmide*. Tradução, introdução e notas de Émile Chambry. In *Platon: oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1936. Vol. 2. Coleção Classiques Garnier.

_____. *Menon*. Tradução, introdução e notas de Émile Chambry. In *Platon: oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1936. Vol. 2. Coleção Classiques Garnier.

_____. *Phèdre*. Tradução, introdução e notas de Émile Chambry. In *Platon: oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1936. Vol. 3. Coleção Classiques Garnier.

_____. *Critias*. Tradução, introdução e notas de Émile Chambry. In *Platon: oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1939. Vol. 5. Coleção Classiques Garnier.

_____. *Les lois*. Tradução, introdução e notas de Émile Chambry. In *Platon: oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1946. Vols. 6 e 7. Coleção Classiques Garnier.

_____. *Lettre VII*. Tradução, introdução e notas de Émile Chambry. In *Platon: oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1939. Vol. 8. Coleção Classiques Garnier.

_____. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 3-27. Coleção Os Pensadores, vol. 3, Platão.

_____. *Banquete*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P. 1-53. Coleção Os Pensadores, vol. 3, Platão.

_____. *Fédon*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P. 55-126. Coleção Os Pensadores, vol. 3, Platão.

_____. *Político*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P. 197-261. Coleção Os Pensadores, vol. 3, Platão.

_____. *República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 5^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLÍNIO O ANTIGO. *Histoire naturelle*. Trad. J. Beaujeu *et alii*. Paris: Les Belles Lettres, 1947-66. 34 vols. Collection des Universités de France.

PLUTARCO. *Parallel lives*. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge; Massachussetes: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1962. 11 vols. Vol. 4. Coleção Loeb Classical Library, tomo 80.

SIMPLÍCIO. *Física*. Trad. José Cavalcante de Souza. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 142-143. Coleção Os Pensadores, vol. 1, Pré-Socráticos.

TEMÍSTIO. *Oratio*. Trad. José Cavalcante de Souza. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 91. Coleção Os Pensadores, vol. 1, Pré-Socráticos.

TUCÍDIDES. *History of Peloponnesian war*. Trad. Richard Crawley. New York: E. P. Dutton and company; London: J. M. Dent and sons, 1950.

XENOFONTE. *Hellenica*. Tradução, introdução e notas de Carleton L. Brownson. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1986. 2 vols. Coleção Loeb Classical Library, tomo 89.

_____. *Anabasis*. Trad. Carleton L. Brownson. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1992. Coleção Loeb Classical Library, tomo 90.

_____. *Cyropaedia*. Trad. Walter Miller. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1960. 2 vols. Coleção Loeb Classical Library, tomo 82.

_____. *Ways and means*. Trad. E. C. Marchant; G. W. Bowersock. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1925. Coleção Loeb Classical Library, tomo 183.

_____. *Econômico*. Tradução, introdução e notas de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Memoráveis*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 29-158. Coleção Os Pensadores, vol. 2, Sócrates.

_____. *Symposion*. Trad. E. C. Marchant; O. J. Todd. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1979. P. 527-635. Coleção Loeb Classical Library, tomo 168.

_____. *Apologia*. Trad. E. C. Marchant; O. J. Todd. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1979. P. 637-663. Coleção Loeb Classical Library, tomo 168.

Material de referência

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*. Trad. Carlos Ramallete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

Bibliografia citada

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Trad. Elisabeth Hanna; José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

BERNHARDT, Jean. “Aristóteles”. In CHÂTELET, François (org). *História da Filosofia, Idéias, Doutrinas: A filosofia Pagã*. Trad. Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. Vol. 1.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. *Le champ littéraire. Actes de la recherche em sciences sociales*. Paris, n.º 89, 1991.

BRISSON, Luc. “Maîtres de sagesse”. LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000.

BRUNSCHWIG, Jacques. “Socrate et écoles socratiques”. In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000.

BURKERT, Walter. “Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’”. *Hermes*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, n.º 88, 1960.

CAMBIANO, Giuseppe. “Aristotle and the anonymous opponents of slavery”. In. FINLEY, M. I. (ed.). *Classical slavery*. London: University of Cambridge Press, 1987.

CANFORA, Luciano. *Une profession dangereuse: les penseurs grecs dans la cite*. Paris: Éditions Desjonquères, 2000.

_____. “O cidadão”. In VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. Bauru: Edusc, 2005.

_____. “A etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte”. In *Revista Phoênix/UFRJ*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga; Mauad Editora, v. 8, 2002.

CARTLEDGE, Paul. *Agesilaos and the crisis of Sparta*. London: John Hopkins University Press, 1979

_____. “Utopie et critique de la politique”. In BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey (orgs.). *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion, 1996.

_____. *Sparta and Lakonia: a regional history (1300 - 362 b.C.)*. 2ª ed. London: Routledge, 2002.

_____. “The economy (economies) of ancient Greece”. In SCHEIDEL, Walter (ed.). *The ancient economy*. London: Edinburgh University Press, 2002.

CASSIN, Barbara. "Sophistique". LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000.

CAUQUELIN, Anne. *Aristóteles*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Vol. 1.

COHEN, David. *Law, violence and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COHN, Gabriel. "Introdução". In _____ (org.). *Max Weber*. Trad. Amélia Cohn; Gabriel Cohn. 7ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2001. Col. Grandes Cientistas Sociais, vol. 13, Weber.

CORNFORD, Francis Macdonald. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

_____. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Trad. Wanda Caldeira Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DETIENNE, Marcel; SISSA, Giulia. *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris: Hachette Littérature, 1989.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. "La phalange: problèmes et controverses". In VERNANT, Jean-Pierre. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1999.

DIXSAUT, Monique. "Platon". In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Trad. Vera Ribeiro. Apresentação de Federico Neiburg. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ERLER, Michael. "Socrates in the cave: platonic epistemology and the common man". *Journal of the International Plato Society*, v. 4. Indiana: University of Notre Dame, 2004. Disponível em: <<http://www.nd.edu/~plato/index.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2007.

FINLEY, Moses I. *História antiga: testemunhos e modelos*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

_____. *Aspectos da Antiguidade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *A economia antiga*. São Paulo: Edições Afrontamento, 1985.

_____. "Aristotle and economic analysis". In *Past and present*. Oxford: Oxford University Press, n.º 47, 1974.

_____. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Trad. Norberto Luiz Guarinello. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

_____. "Sparte". In VERNANT, Jean-Pierre. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1999.

FRANK, Jill. *A democracy of distinction: Aristotle and the work of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

FRÈDE, Michael. "Figures de Philosophe". In BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey (orgs.). *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion, 1996.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.

GALLEGO, Julián. "Poder popular y escritura de la ley en la Atenas democrática". *Anales de historia antigua, medieval y moderna*. Buenos Aires, n.º 34, 2001.

GARLAN, Yvon. *Guerra e economia na Grécia antiga*. Trad. Claudio Cesar Santoro. Campinas: Papirus, 1991.

_____. "O homem e a guerra". In VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

GARNSEY, Peter. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GERNET, Louis. "L'institution des arbitres publics à Athènes". *Revue des études grecques*. Paris, n.º 52, 1939.

HARTOG, François. *Le miroir d'Herodote*. Paris: Gallimard, 1980.

HAVELOCK, Eric A. *Preface to Plato*. Boston: Harvard University Press, 1963.

HODKINSON, Stephen. "Warfare, wealth, and the crisis of spartiate society". RICH, John; SHIPLEY, Graham (ed.). *War and society in the greek world*. London: Routledge, 1995.

- HUMPHREYS, Sally C. *Anthropology and the greeks*. London: Routledge; Kegan Paul, 1978.
- HUNT, Peter. *Slaves, warfare, and ideology in the greek historians*. London: Cambridge University Press, 1998.
- JOSEPH, Isaac. *Ervin Goffman e a microsociologia*. Trad. Cibele Saliba Rizek. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *Cultura popular em Atenas no V século a.C.*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2000.
- LISSARRAGUE, François. “Fonctions de l’image”. In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000.
- LORAU, Nicole. “Comment repolitiser la cite?”. *Métis: revue d’anthropologie du monde grec ancien*. Paris, n.º 9-10, 1994-1995.
- LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LURAGHI, Nino; ALCOCK, Susan E (ed.). *Helots and their masters in Laconia and Messenia: histories, ideologies, structures*. Cambridge, Massachusetts: Center for Hellenic Studies; Harvard University Press, 2003.
- MALERBA, Jurandir. “Para uma teoria simbólica: conexões entre Elias e Bourdieu”. In CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000.
- MATTEUCCI, Nicola. “Constitucionalismo”. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfrancesco (orgs.). *Dicionário de política*. Trad. Carmen C. Varriale et alii. 13ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007. Vol. 1.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. “As marcas da leitura histórica: arte grega nos textos antigos”. In *Manuscrita: Revista de Crítica Genética*. São Paulo: Annablume, n.º 7, 1998.
- MILLETT, Paul. “Warfare, economy and democracy”. In RICH, John; SHIPLEY, Graham. *War and society in the greek world*. London: Routledge, 1995.
- MOSSÉ, Claude; GOURBEILLON, Anne Schnapp. *Síntese de história grega*. Trad. Carlos Carreto. Lisboa: Edições ASA, 1994.
- MOSSÉ, Claude. *O cidadão na Grécia antiga*. Trad. Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *O processo de Sócrates*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

NATALI, Carlo. “Lieux et écoles du savoir”. In BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey (orgs.). *Le Savoir Grec*. Paris: Flammarion, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OBER, Josiah. *Political dissident in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology and the power of the people*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

PEREIRA DE SOUZA, Marcos Alvaro. *Atenas e a invenção dos bárbaros*. Dissertação de mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1992.

_____. *A guerra na Grécia antiga*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

POMEROY, Sarah et alii. *Ancient Greece: a political, social and cultural history*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

RÉMOND, René. “Do político”. _____ (org.). *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 1996.

RICH, John; SHIPLEY, Graham (ed.). *War and society in the greek world*. London: Routledge, 1995.

ROWE, Christopher. “Just how socratic are Plato’s ‘socratic’ dialogues?” *Journal of the International Plato Society*, v. 2. Indiana: University of Notre Dame, 2002. Disponível em: <<http://www.nd.edu/~plato/index.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2007.

SAMARANCH, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.

SCHNAPP, Alain. “Are images animated: the psychology of statues in Ancient Greece”. In RENFREW, Colin; ZUBROW, Ezra. *The ancient mind: elements of cognitive archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Trad. Marcos Aarão Reis. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SIEBERT, Gérard. “Eidôla: le problème de la figurabilité dans l’art grec”. In SIEBERT, Gérard (ed.). *Méthodologie iconographique: actes du colloque de Strasbourg (27-28 avril 1979)*. Strasbourg: AEER, 1981.

_____. “*Skeptouchoi*: sur l’Imagerie de la figure royale dans la peinture de vases grecque”. In *Revue des Études Anciennes*. Bordeaux, t. 88, n.º 1-2, 1986.

STRAUSS, Leo. *Xenophon’s socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1970.

_____. *Xenophon’s Sócrates*. Apresentação de Christopher Bruell. 2ª ed. Indiana: St. Augustine’s Press, 1998.

STE. CROIX, G. E. M. de. *The class struggle in ancient Greek world: from the archaic ages to the arab conquests*. London: Duckworth, 1981.

STONE, Isidor F. *O julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henriques Britto. Apresentação de Sérgio Augusto. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

SVENBRO, Jesper. *Phrasikleia: an anthropology of reading in ancient Greece*. Trad. Janet Lloyd. New York: Cornell University Press, 1993.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

VANNIER, Guillaume. *L’esclave dans la cité: Aristote, étique et politiques*. Paris: L’Atelier de l’archer, 1999.

VELHO, Otávio. “Considerações (in) tempestivas sobre Nietzsche e Weber”. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n.º 82, 1984.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. “A luta de classes”. In VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1989.

_____. “Introduction”. In _____ (org.). *Problèmes de la guerre en grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1999

VEYNE, Paul. “Os gregos conheceram a democracia?”. In *Revista Diógenes*. Trad. Ana Maria Falcão. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, n.º 6, janeiro/junho 1984.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *The black hunter: forms of thought and forms of society in the greek world*. Trad. Andrew Szegedy-Massak. Apresentação de Bernard Knox. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986.

_____. “Parole politique”. In LACARRIÈRE, J; HOLTZMANN, B (ed.). *Dictionnaire de la Grèce Antique*. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000.

WAHL, Jean. “Platón”. In PARAIN, Brice (org.). *Historia de la filosofia: la filosofia griega*. Madri: Siglo Veintiuno, 1972.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. Leonidas Hegenberg; Octany Silveira da Mota. Prefácio de Manoel T. Berlinck. 11^a ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. 2 vols.

_____. “Os três tipos puros de dominação legítima”. In COHN, Gabriel (org.). *Max Weber*. Trad. Amélia Cohn; Gabriel Cohn. 7^a ed. São Paulo: Editora Ática, 2001. Col. Grandes Cientistas Sociais, vol. 13, Weber.

WOOD, Ellen Meiksins. *Peasant-citizen and slave: the foundations of athenian democracy*. London: Verso, 1988.