

CIDADANIA CLÁSSICA E CIDADANIA DEMOCRÁTICA

José Ribeiro Ferreira
Universidade de Coimbra

Pólis era o nome genérico que, na Grécia antiga, se dava a cada um dos inumeráveis pequenos estados independentes em que se encontrava dividida, alguns de muito reduzida dimensão quanto ao território e à população¹.

De modo geral traduzido nas várias línguas, por "cidade-estado", ou apenas por "cidade" – designações que não correspondem exactamente ao sentido do termo grego² – a pólis era, para os Gregos, o con-

¹ Com excepção de Esparta e Atenas, a quase totalidade dos estados gregos não atingia o milhar de quilómetros quadrados e alguns nem sequer a centena. Alguns exemplos elucidativos quanto à reduzida extensão da maioria dos Estados gregos (os números dados indicam quilómetros quadrados): a Beócia, com 2580, comportava dez póleis e mais tarde vinte; a Fócida, com uma superfície de 1575, tinha 22 cidades, cada uma a rondar os cerca de 70; Corinto, uma grande pólis, com cerca de 880; Sícion com 360; Fliunte com cerca de 175; Egina com 85; Melos com 152; a Eubeia possuía oito cidades, o que dava uma média de 460 para cada uma; em Lesbos, uma ilha com 1750, havia 6 póleis; Céos, com 24 km de comprimento e 13 de largura, esteve dividida em três cidades estado independentes, durante grande parte da sua história. Vide V. Ehrenberg, *L' état grec* (trad. fr.: Paris, 1976), pp. 59-66. Delos – constituído pelas ilhas de Delos e de Reneia – é talvez o caso extremo: rondava os vinte e dois quilómetros quadrados.

Quanto à população, apesar de serem falíveis e oscilantes as cifras e estatísticas para essa época, o seu número era sempre relativamente reduzido.

² *City-state*, em inglês; *Stadt-staat*, em alemão; *cité*, em francês; *città*, em italiano. O português oscila entre *cidade-estado* e *cidade* apenas. Pólis não se refere apenas ao estado; por outro lado, sendo quase sempre uma povoação de reduzidas dimensões, não entra de modo algum no nosso conceito moderno de cidade como grande

creto dos cidadãos, no seu conjunto, e não o estado como entidade jurídica abstracta – noção que não estava ainda formada. Os Gregos não a designavam, como actualmente, pelo nome do país – por exemplo Esparta, Atenas, Corinto –, mas pelo concreto dos que nele viviam e o formavam: os Espartanos ou Lacedemónios, os Atenienses, os Coríntios. Para o Grego, os cidadãos é que interessavam, já que eram eles o cerne da pólis e não o aglomerado urbano. Um passo de Tucídides (7. 77. 7) afirma claramente que não são as muralhas e as casas que constituem a pólis: Nícias, chefe das forças atenienses na expedição à Sicília (415-413 a. C.), de trágicas consequências, termina assim o seu discurso, dirigido aos soldados antes da batalha decisiva, em que lhes lembra a necessidade de serem valentes e de combaterem pela cidade:

*É que a pólis são os cidadãos e não as muralhas nem os barcos
viúvos de homens.*

O aglomerado urbano e o território apareciam apenas como o local em que os homens construíam uma comunidade de hábitos, normas e crenças. Daí admitir-se que a pólis seja transferível para outro sítio. Heródoto conta um episódio esclarecedor. Durante a segunda invasão persa, comandada por Xerxes (480 a 479 a. C.), perante a proposta dos Espartanos e de outros estados gregos de se retirarem para o Peloponeso e construírem uma muralha defensiva no Istmo de Corinto (abandonando desse modo ao inimigo a Ática e as outras regiões gregas do continente), Temístocles, dirigente de Atenas na altura e comandante das suas forças, ameaça abandonar a causa grega e transferir a pólis ateniense para outro lugar: para Síris, na Itália (Heródoto 6. 82).

Daqui se deduz que a pólis tinha também o sentido de povo, com ou sem associação política. Vejamos um exemplo tirado do *Rei Édipo* de Sófocles: o protagonista pede para Jocasta mandar chamar o escravo sobrevivente dos que acompanhavam Laio no momento da morte (vv. 715-716). Pretende saber dele se o rei foi morto por uma ou mais pessoas. Responde-lhe a rainha (vv. 848-850) que o servo não pode desdizer o relato feito, porque «toda a pólis o ouviu, não apenas eu». Ou seja: Jocasta pretende dizer que não foi ela sozinha a escutá-lo, mas "toda a população".

Se neste exemplo o termo designa *povo*, como entidade que se distingue do estado, em outros passos surge com o sentido de entidade política. Por exemplo, Demóstenes, no discurso *Contra Mídias* 45,

aglomerado urbano. Em face do que acabo de expor, vou servir-me por sistema do termo grego.

como veremos adiante, elucida que todo o acto de violência ou insolência é passível de uma acusação pública apresentada por alguém que o queira, visto a lei considerar que quem recorre à violência comete uma injustiça contra a pólis e não apenas contra a vítima.

A pólis, por outro lado, não se concebia desligada da religião. Se hoje se aceita o princípio de que o estado deve estar separado da religião, matéria que pertenceria ao foro íntimo e à consciência de cada um, tal ideia era impensável para os Gregos, que consideravam a religião parte integrante e nuclear da pólis, as cerimónias e os actos do culto funções da alçada dos governantes. Se os deuses olímpicos eram adorados por todos os Gregos, cada pólis prestava com frequência cultos privados a esses deuses, distintos dos das restantes; além disso, cada uma delas tinha os seus heróis próprios e possuía uma divindade poliáde ou protectora³. A ligação da religião à pólis era tão íntima que, no pensar dos Gregos, as divindades protectoras a abandonavam no momento em que ela era conquistada. A partir de então deixava de ser um estado autónomo e ficaria subjugado a uma pólis com outra divindade protectora.

A pólis dava, no entanto, primazia à lei que nela se realizava e satisfazia⁴: a aceitação absoluta da lei (no sentido lato, que inclui o que nós chamamos a constituição, o conjunto de regulamentações e normas que informam a vida da cidade) e de uma administração despersonalizada. O Grego era cioso de ter por único soberano essa lei: por ela devia a pólis reger-se e cada um modelar o seu comportamento (Heródoto 7. 104). Péricles, na "Oração fúnebre" que lhe atribui Tucídides, põe em realce a obediência das leis pelos Atenienses, especialmente das que protegiam o oprimido e das que, mesmo sem serem escritas, causam vergonha em quem as transgredir (2.37.3). Uma actividade criadora

³ Mas, além desta religião oficial da pólis, havia uma religião pessoal e os Mistérios em que a intervenção do Estado não existia ou era menor. Sobre o assunto vide A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks* (Sather Classical Lectures, Berkeley, 1954); M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica I – Cultura grega* (Lisboa, 2003), pp. 304-320.

⁴ *Thesmos* e *nomos* são dois termos que significam lei, mas que designam realidades diferentes, pelo menos quanto à origem e autoridade. Vide J. Ribeiro Ferreira, *Hélide e Helenos I* (Coimbra, 1992), pp. 151 sqq. Segundo M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the athenian democracy* (Oxford, 1969), p. 19 (citado a partir de agora: M. Ostwald, *Nomos*), *thesmos* era "a thing imposed by a higher power upon those for whom the authority of the imposing agency makes the *thesmos* an obligation". *Nomos*, por sua vez, significava "decreto", "lei escrita" da pólis, produto da votação da vontade da maioria dos cidadãos, ou seja, não é uma doação de uma entidade superior, mas uma criação da própria pólis.

inspirada pela liberdade e assegurada pela lei constituía precisamente, como mostra Bowra, o ideal que esse dirigente pretendia para Atenas⁵. Boa parte da força da cidade radicava no facto de os seus cidadãos, apesar de gozarem de grande liberdade, permanecerem observantes da lei, por terem a consciência de que a desordem ou anarquia favorecia os que odiavam o regime ateniense e o queriam destruir. Daí a afirmação de Atena nas *Euménides* de Ésquilo (vv. 696-699):

*Nem anarquia, nem despotismo eu quero
que os meus cidadãos cultivem com devoção.
E que não se lance o temor fora da cidade.
Sem nada recear, qual dos mortais seria justo?*⁶

Mesmo os governantes tinham de obedecer à lei e por ela conformar a sua actuação – sobretudo eles, porque, como observa e bem Creonte na *Antígona* de Sófocles, não se conhece o temperamento e carácter de um homem, antes de se exercitar no poder e na legislação (vv. 175-177). Esse poder e lei vêm da participação dos cidadãos, sendo nestes que reside a pólis. Afirma-o, com toda a clareza, o jovem Hémon na mesma *Antígona*, num diálogo significativo, em que anuncia ao pai a não aprovação de Tebas na decisão de condenar Antígona (vv. 733-739):

Hémon: Não o afirma o povo todo de Tebas.
Creonte: E é a pólis que me vai dizer o que devo ordenar?
Hémon: Vês que respondes como se foras uma criança?
Creonte: É pois outro, e não eu, que deve governar este país?
Hémon: Nenhuma pólis é pertença de um só homem.
Creonte: Não se considera que a pólis é de quem manda?
Hémon: Sozinho, numa terra deserta, é que governarias bem.

Naturalmente despótico, Creonte não aceita que algo ou alguém se lhe oponha ou se sobreponha à sua vontade nem que a pólis lhe vá ditar o que deve fazer. No pensar de Hémon, pelo contrário, nenhuma pólis é pertença de um só homem, e o poder autocrático equivale à destruição da pólis. Nega, de facto, tal estrutura quem actua como *tyrannos*, de forma irresponsável, e baseia o seu agir na própria vontade, sem ter em conta os costumes tradicionais ou a opinião dos outros, quer de um conselho, quer de todos os cidadãos⁷.

⁵ Vide C. M. Bowra, *Periclean Athens* (London, 1970; trad. esp. 1974), pp. 121-128.

⁶ Tradução de M. H. Rocha Pereira, *Hélade* (Coimbra, 2003), p. 236.

⁷ Vide H. D. F. Kitto, *The Greeks* (London, 1951, repr. 1957), pp. 71-72 (trad. port.).

A tirania – no conceito dos Gregos, ou melhor, o governo e vontade de um só – era o regime em que os Bárbaros viviam. Por isso se forma a oposição entre o sistema de pólis dos Helenos, que tinha por único soberano a lei, e o dos não Gregos, povos subjugados a um soberano que sobre eles tinha poder absoluto.

Portanto, para o Grego, a liberdade significava o reinado da lei e a participação no processo de tomada de decisões; não residia na posse de direitos inalienáveis, de cuja existência, como observa Finley, não havia ainda o reconhecimento, nem de um domínio privado intangível para o estado⁸.

A esse propósito são significativas as afirmações de Sócrates no *Críton* de Platão, no episódio da "Prosopopeia das Leis" (50a sqq). Quando Críton, na noite anterior à execução do mestre, lhe propõe fugir, Sócrates recusa com o argumento de que as Leis o acusariam de, com tal acção, as deitar a perder, a elas e a toda a pólis, já que nenhum Estado pode subsistir quando as sentenças proferidas não têm poder. Não se pode alegar ter sido a pólis injusta, porque ela não é outra coisa senão o conjunto dos cidadãos e, por isso, é senhora plena de cada um. Mas será que a dependência da vontade da pólis aí defendida cabe, na perspectiva actual, dentro do conceito de liberdade?

Desde que nasce, o habitante habitua-se ao modo de vida da pólis, às suas leis e costumes, às normas que regulam os actos mais coezinhos, às cerimónias religiosas e crenças. Comunidade viva, nela o convívio com os outros, a actividade nas diversas instituições, a participação nos actos públicos e cerimónias religiosas, aos poucos, conformavam o jovem a uma maneira de ser e de viver. Desse modo, a pólis educa o cidadão e modela-o, a ponto de ser um produto e escravo seu, como proclama Sócrates no referido passo do *Críton* (50e). Daí compreender-se a afirmação de Simónides (fr. Eleg. 15 Campbell) de que «A pólis é mestra do homem».

A pólis era, portanto, uma entidade activa, formativa, que exercitava o espírito e formava o carácter dos cidadãos. Constituía uma preparação para a aretê – excelência ou virtude –, função de que o Estado moderno se desliga quase por completo. Daí que se compreenda a afirmação de W. Jaeger de que descrever a pólis é descrever a vida total dos Gregos.

A sanção divina dava autoridade às leis da pólis que desse modo representavam como que a vontade dos deuses. Assim o proclama um

⁸ *Democracy, ancient and modern* (London, 1973), p. 78 (a partir de agora: Finley, *Democracy*).

passo de Demóstenes, *Contra Aristogíton* I. 15-16, que põe em realce a oposição entre a natureza e as leis – a *physis* e os *nomoi*:

As leis desejam o que é justo, belo e útil, e procuram-no; logo que o encontram, proclamam-no ordem comum, igual e a mesma para todos. Eis o que é o *nomos*. A ele devem todos obedecer por numerosos motivos, e sobretudo porque toda a lei é uma criação e um dom dos deuses, uma decisão dos homens sábios, um correctivo para os erros, voluntários ou involuntários, um contrato comum da pólis, segundo o qual todos devem viver nessa sociedade.

Por isso as leis da cidade-estado não podiam contrariar os ditames dos deuses, sob pena de graves consequências, como acentua a *Antígona* de Sófocles⁹.

A soberania era exercida pelas instituições e as leis por elas eram discutidas, aprovadas e postas em prática. Embora cada pólis possa apresentar variações mais ou menos substanciais – a cada passo acentuadas por uma evolução mais ou menos violenta que gera profundas transformações – há um tipo estrutural genérico. Estou a referir-me às três instituições base: Assembleia do povo, Conselho e Magistrados. Ora a esses órgãos institucionais tinham acesso e neles participavam activamente apenas os cidadãos, sempre uma parcela reduzida da totalidade dos habitantes que, não obstante, em certas cidades, podia incluir indistintamente pobres e ricos. A população de uma pólis era constituída por pessoas livres e não-livres. Eram livres os cidadãos e os estrangeiros com autorização de residência, cujo nome mais usual é o de metecos. Entre as pessoas não livres incluem-se os habitantes que estão submetidos a qualquer grau de dependência e não podem dispor da sua pessoa: desde os considerados animais ou coisas (os escravos mercadoria, algo que se compra e se vende) até aos que, obrigados a trabalhar a terra de outrem, os servos, tinham de entregar uma parte do produto e, de acordo com o estatuto, estavam numa situação melhor do que a dos anteriores¹⁰.

⁹ Sobre o assunto vide M. H. Rocha Pereira, *Sófocles: Antígona* (Coimbra, 1987), pp. 14-30.

¹⁰ Note-se que uma coisa é o estatuto e outra a situação real. Pode acontecer que os não livres de uma pólis possuam um estatuto mais benéfico do que os de outra, mas se encontrem numa situação real inversa. É o que se passa com Atenas e Esparta: na primeira, os escravos, embora estatutariamente considerados uma mercadoria, têm uma situação real incomparavelmente melhor do que os hilotas de Esparta que pelo estatuto são servos, como veremos ao analisar estas duas sociedades.

Numericamente, em relação à totalidade da população, a soberania dos cidadãos era a de uma minoria, tanto nas oligarquias como nas democracias. Apesar da falibilidade e insegurança das cifras e estatísticas para essa época, tudo indica que o número dos cidadãos não teria ultrapassado os quinze por cento da totalidade da população, mesmo nas democracias mais evoluídas e abertas, como é o caso da de Atenas¹¹.

Nesta pólis a soberania encontrava-se nas três instituições democráticas por excelência: a Ecclesia, órgão soberano de Atenas e central do sistema, constituída por todos os cidadãos e sem limitação de poderes; o Conselho dos Quinhentos, com funções probulêuticas, executivas e administrativas; a Helieia que era a sede dos tribunais de jura-dos, de grande importância e influência em Atenas.

Era através destas três grandes instituições democráticas que o *dêmos* exercia a soberania e praticava a igualdade, na medida do possível. Assim o afirma Péricles no discurso que Tucídides lhe atribui, pronunciado em honra dos que caíram em combate. Refere o estadista que o regime de Atenas tem o nome de democracia e que nele há igualdade perante a lei, conta o mérito e não a classe e que ninguém é afastado devido à sua pobreza (2. 37. 1):

O seu nome é democracia, pelo facto de a direcção do Estado não se limitar a poucos, mas se estender à maioria; em relação às questões particulares, há igualdade perante a lei; quanto à consideração social, à medida em que cada um é conceituado, não se lhe dá preferência nas honras públicas pela sua classe, mas pelo seu mérito; nem tão-pouco o afastam pela sua pobreza, devido à obscuridade da sua categoria, se for capaz de fazer algum bem à cidade.¹²

É precisamente a preocupação com o ideal da igualdade que está na origem da reforma mais significativa de Péricles, a criação da *mistoforia* ou instituição de um salário (*misthós*) para quem ocupa cargos públicos. A ela e à tiragem à sorte denomina Finley cavilhas mestras da democracia ateniense¹³. Apesar de não ser universalmente seguida em todos os cargos, tratava-se de uma medida que tinha por objectivo tornar mais completa a igualdade, procurando dar a todos os cidadãos

¹¹ Em Atenas, de autor para autor, a variabilidade no número de habitantes ultrapassa com frequência os cinquenta por cento. Vide o meu livro *Democracia na Grécia Antiga* (Coimbra, 1990), pp. 182-183.

¹² Tradução de M. H. Rocha Pereira, *Hélade*, p. 325.

¹³ *Democracy*, p. 19.

iguais possibilidades no acesso aos cargos. Sem esse salário boa parte dos Atenienses não podia dedicar-se ao serviço da pólis, por falta de recursos.

Não é de estranhar, pois, que tal medida concite a oposição dos nobres e oligarcas que promovem a sua abolição como uma das primeiras determinações, quando conseguem impor regimes oligárquicos: por exemplo, em 411 e 404 a. C.

A par da mistoforia, a tiragem à sorte é a outra cavilha mestra da democracia grega. Segundo Aristóteles (*AP.* 8. 1), teria sido aplicada à democracia por Sólon, embora seja mais provável tratar-se de uma inovação de Clístenes. Modo privilegiado de escolha para diversos cargos, nos inícios da democracia talvez aparecesse combinada com a eleição. Em meados do século V a. C. tornou-se o único processo utilizado para a quase totalidade dos cargos – a grande maioria, com excepção dos Estrategos e dos de carácter financeiro.

Método de fulcral importância na democracia ateniense, procura limitar a luta e as manobras a que toda a eleição se presta, impedir o desenvolvimento de grandes autoridades individuais. Neste último objectivo conjuga-se com a proibição de escolha para a *Boulé* em anos seguidos.

Platão refere que há democracia quando se utiliza a tiragem à sorte como método de escolha para os cargos (*Rep.* 8, 557a) e Aristóteles vai ao ponto de julgar a tiragem à sorte o processo democrático e a eleição considera-a oligárquica (*Rhet.* 1. 8, 1365b; *Pol.* 4. 9. 9, 1294b 31-33 e 6. 2. 8, 1318b 1-3). Assim o Estagirita, ao classificar as formas de governo, distingue a democracia da oligarquia nestes termos (*Rhet.* 1. 8, 1365b 31-33):

A democracia é a constituição em que as magistraturas se atribuem por tiragem à sorte; a oligarquia aquela em que são atribuídas por censo.

Na verdade o sorteamento anulava a intromissão das influências pessoais; afirmava de forma mais extensa e equitativa a soberania popular. O mesmo acontecia com a mistoforia que possibilitou o acesso aos cargos dos que não tinham posses. Daí que a abolição imediata de uma e de outra tenha sido uma das obsessões dos oligarcas, ao assumirem o poder: por exemplo, em 411 e 404 a. C. (Tucídides 8. 65-70 e 97. 1-2; Aristóteles, *AP.* 29. 5, 30. 2 e 33. 1-2; Xenofonte, *Helénicas* 2. 3. 1).

Os Atenienses gabavam-se de possuir a tríplice igualdade, a *isonomia*, a *isegoria* e a *isocracia* – respectivamente, igualdade perante a

lei, igual direito de usar da palavra, ou liberdade de expressão como hoje diríamos, e igual possibilidade de acesso aos cargos.

Se a *isocracia*, a garantiam a tiragem à sorte e a mistoforia, de que se falou acima, a liberdade de expressão, a *isegoria*, era de tal modo importante e um direito tão acatado e reconhecido que até aos escravos o concediam (Demóstenes, *Filípicas* 3. 3). Nas reuniões da Assembleia e do Conselho dos Quinhentos, o arauto fazia a pergunta ritual: "Quem deseja usar da palavra?".

Mesmo em tempos de crise, de angústia e de guerra mantiveram os Atenienses essa liberdade e através dela se divertiam. As comédias de Aristófanes são bom exemplo, como o são também os debates livres e directos, os confrontos políticos sem peias, travados na Assembleia.

E não conheço democracia moderna, por mais aberta que seja, que conceda uma liberdade de expressão tão ampla como a que se vivia em Atenas. Observa Norberto Bobbio que, dado o facto de as técnicas argumentativas se desenvolverem apenas nos locais em que a discussão é livre, a sociedade ideal que torna possíveis verdadeiras escolhas – isto é, escolhas que não sejam arbitrárias – é unicamente aquela que garante a liberdade de discussão¹⁴.

Se a democracia ateniense sofreu por vezes as relativas consequências dessa liberdade excessiva, ela serviu também de válvula de escape a emoções e paixões. Impossibilitadas de se manifestarem, poderiam ter assumido aspectos mais violentos.

Atenas estava convencida de que a *isegoria* era necessária a uma comunidade civilizada. Para Bowra, um povo que sabe rir de si próprio tem nas mãos a arma que o pode libertar de muitas crises e desgraças¹⁵.

Entre os Gregos, de modo especial na democracia, a persuasão e a oralidade adquiriam importância significativa. Não havia o que hoje se chama os *media*. Estávamos no mundo da palavra, da oralidade e não da escrita, oralidade que hoje volta a ser relevante, através da rádio e da televisão sobretudo, com a retórica a adquirir de novo papel fundamental.

Na democracia ateniense os governantes eram obrigados a relações directas com os governados. Se hoje, os partidos políticos oferecem, de certo modo, alguma protecção ao dirigente, em Atenas a de-

¹⁴ "Prefácio" a Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Tratato dell' argomentazione. La nova retorica* (trad. it., Torino, 1976), vol. 1, p. XIX.

¹⁵ C. M. Bowra, *The Greek experience* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1958), pp. 76-77.

mocracia era directa e plebiscitária, com o seu órgão principal na Assembleia do povo que, como vimos, reúne todos os cidadãos.

Os excessos de liberdade eram atenuados por dispositivos legais: por exemplo, o que estipulava poder um cidadão ser acusado, julgado e condenado, por ter feito uma "proposta ilegal" à Assembleia; tinha sem dúvida a função de moderar a *isegoria* pela disciplina, de responsabilizar o *dêmos* e de oferecer-lhe a oportunidade de reconsiderar uma decisão injusta. Outra medida, chamada "lei da insolência", permitia a qualquer cidadão intentar uma acusação pública contra quem cometesse um acto de insolência. Exige, no entanto, que a acusação seja prosseguida depois e obtenha pelo menos um quinto dos votos (cf. Demóstenes, *Contra Mídias* 46-48). Caso contrário incorria na pesada multa de mil dracmas (*Contra Mídias* 46-48):

Todos aqueles que, de acordo com a lei, depositarem queixas públicas a título pessoal, se algum não a continuar depois ou se, prosseguindo-a, não obtiver a quinta parte dos votos, deverá pagar ao tesouro público uma multa de mil dracmas.

Estamos em presença de um sentido inverso ao que é seguido nos dias de hoje: prevalece a imunidade que advém do exercício de determinados cargos ou funções.

Mais saliente do que a *isegoria* e a *isocracia*, a *isonomia* englobava as duas e tinha grande valor em Atenas. Traço fundamental da democracia, essa busca da igualdade pretendia dar aos cidadãos as mesmas possibilidades, sem olhar à categoria social, à fortuna, à cultura. As duas noções aparecem equiparadas, sem contudo existir identidade entre as duas: isonomia é um ideal de comunidade que a democracia, uma forma de governo, procura levar à prática¹⁶. Heródoto afirma expressamente que o governo do povo tem o mais formoso dos nomes, o de isonomia. No célebre diálogo dos Persas do livro III. 80-82, o historiador, pela boca de Otanes, aponta os defeitos da monarquia, que equipara a tirania – arbitrariedade, já que não prestam contas, excessos, insolência (*hybris*), inveja (*phthonos*), desconfiança, inobservância das leis (desrespeito pelo direito consuetudinário, violação das mulheres, condenação à morte sem julgamento) – e apresenta as virtudes da democracia, sublinhando como suas características principais as seguintes (3. 80):

¹⁶ V. Ehrenberg, «Origins of democracy», *Historia* 1 (1950) 525-528 e 535; Vlastos, «Isonomia politikê», in J. Mau und E. G. Schmidt (edd.), *Isonomia* (Berlin, Akademie Verlag, 1971), pp. 7-10.

O governo do povo, em primeiro lugar, tem o mais formoso dos nomes, a isonomia. Em seguida, o monarca não faz nada disto: é pela tiragem à sorte que se alcançam as magistraturas; detém-se o poder, estando sujeito a prestar contas; todas as decisões são postas em comum. Por conseguinte, proponho que abandonemos a monarquia e que demos incremento ao povo. Pois é no número que tudo reside.¹⁷

Portanto, além da exaltação da isonomia, aponta como características da democracia a tiragem à sorte, a prestação de contas, sistema directo e plebiscitário, princípio da maioria.

Nas *Suplicantes* de Eurípides (vv. 429-432 e 403-408), Teseu critica na tirania a inexistência de leis comuns (*nomoi koinoi*) e a falta de igualdade (*ison*). Pelo contrário, Atenas é uma cidade livre (*eleuthera polis*, v. 405), em que o *dêmos* governa e gozam de iguais direitos o pobre e o rico¹⁸.

De qualquer modo, quer nas oligarquias, quer nas democracias, a obtenção da cidadania (*politeia*) é, portanto, algo de essencial. É ela que concede ao seu possuidor a qualidade de *polítes* que lhe permite

¹⁷ O termo democracia, cuja primeira ocorrência conhecida será a de Heródoto 6. 43 – a não ser que se reconstitua a palavra numa inscrição que contém um tratado de Atenas com Cólifon no Quersoneso, datada de c. 460 a. C. (*IG*² 15. 37. Vide M. Ostwald, *Nomos and beginnings of the Athenian democracy* (Oxford, At the Clarendon Press, 1969), p. 120 nota 2. Sobre a história da palavra vide R. Sealey, «The Origins of Demokratia», *CSCP* 6 (1974) 253-295) –, teria surgido, segundo W. H. Forrest e V. Ehrenberg, numa data imprecisa do segundo quartel do século V a. C. (Forrest, *La naissance de la démocratie Grecque*, Paris, Hachette, 1966, p. 220; Ehrenberg, «Origins of democracy», *Historia* 1, 1950, p. 524). – Tradução de M. H. Rocha Pereira, *Hélade. Antologia da cultura grega* (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1995), pp. 500-501. Para um comentário ao texto e sobre os problemas levantados pela veracidade do debate vide T. A. Sinclair, *A history of Greek Political Thought* (London, Routledge and Kegan Paul, 1967), pp. 36-42; M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. I – Cultura Grega* (Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2003), pp. 513-517.

¹⁸ A noção de isonomia talvez tenha surgido nos inícios do séc. V a. C. Foram pelo menos divulgadas nessa altura as *Canções de mesa* relativas aos Tiranicidas, Harmódio e Aristogíton (*Scol.* 893 e 896 Page). Cantam esses poemas populares que os dois, com o seu acto, tornaram Atenas isónoma. Talvez isonomia seja o nome dado à revolução que começa com a expulsão de Hípias e termina com as reformas de Clístenes. Depois passa a significar "governo do povo" ou "governo da maioria". Isonomia seria então uma resposta ao governo de um só, do *tyrannos*. Surge também em oposição à *eunomia* "boa ordem" – no sentido de manutenção do status quo, já que qualquer mudança política era tomada como alteração da ordem. Em tal contexto e concepção, *eunomia* e *isonomia* simbolizavam, respectivamente, Esparta e Atenas, os dois sistemas políticos mais influentes de então e que foram escolhidos por muitos outros como paradigmas.

intervir activamente na pólis, ou seja na sua constituição (*politeia*) que, para um grego, abrangia as leis, as instituições e seu funcionamento, os costumes, crenças e hábitos, enfim toda a vida económica, política, social e religiosa.

A pólis é uma célula política que concede direitos a todos os cidadãos e deles exige deveres. O Grego queria exercitar pessoalmente esses seus direitos: como observa Finley, os cidadãos, através do voto (como um todo ou, nas oligarquias, como um sector do todo) participavam directamente na condução dos destinos da pólis e não por representação como num parlamento moderno¹⁹. A participação directa de todos no governo condiciona a extensão do território e, em especial, o número de cidadãos, uma preocupação constante, quer de governantes, quer de teorizadores. Segundo a maioria deles, dez mil seria o número ideal. Para Aristóteles, a pólis não deve ter um número demasiadamente diminuto, porque não lhe permitiria ser auto-suficiente, nem elevado em excesso, porque se tornaria ingovernável (*Ética a Nicómaco* 9, 1170b 31-32; *Política* 7, 1326a 34-35, 1326b 2-5 e 22-24).

O governo directo, ao exigir o limite de cidadãos, leva ao particularismo. Só o sistema representativo o permitiria abandonar e ultrapassar, mas os Gregos não concebiam tal tipo de governo, que se lhes afigurava coarctador da liberdade e da autonomia. A participação directa dos cidadãos no governo da pólis só é possível em Estados de reduzida dimensão, quer quanto ao número de cidadãos, quer quanto ao território²⁰. O Grego gostava de viver em pequenas unidades e, na sua perspectiva, o sistema de pólis era o único que permitia a liberdade e a autonomia. Para ele, ser livre era exercer ele próprio, pessoalmente, os seus direitos civis, sem os delegar em outros. Foi esse desejo o maior óbice a uma unidade política da Grécia. Como observa Pohlenz, a sensibilidade política dos Helenos constituía o mais grave obstáculo à unificação, já que exigia o exercício imediato dos direitos políticos e a existência do sistema de pólis. Cada pólis velava zelosamente pela sua autonomia – era por natureza particularista²¹. A inde-

¹⁹ *Authority and legitimacy in the classical city-state* (A. J. C. Jacobson Memorial Lecture, Kobenhavn, 1982), p. 7. Sobre o assunto vide também J. Ribeiro Ferreira, *Participação e poder na democracia grega* (Coimbra, 1990), pp. 69-76.

²⁰ Cf. Ehrenberg, *The Greek state*, pp. 28-30. Segundo Finley, in *The Legacy of Greece* (Oxford, 1981), p. 12, o número da população total (incluindo livres e escravos, homens, mulheres e crianças) no começo da guerra do Peloponeso, se para Atenas rondava os 250-275 mil, para Corinto os 90 mil e para Tebas, Argos, Corcira e Agrigento os 40-60 mil, já na maioria das outras cidades-estado não devia ir muito além dos 5 mil e em algumas até nem chegaria a esse número.

²¹ *L' uomo greco*, pp. 196 e 248-249.

pendência é quase objecto de culto por parte dos Gregos, sentimento que sempre obstou a que ultrapassassem o sistema de pólis em que gostavam de viver e que amavam profundamente²².

A totalidade do corpo dos cidadãos, ou seja a pólis, reunia em pleno na Assembleia – que, coração do sistema, tinha o direito e o poder de tomar as decisões políticas. Essas decisões eram, portanto, tomadas em plebiscito, embora, na prática, nunca a totalidade dos cidadãos viesse às reuniões. E o facto de ser um regime directo e plebiscitário e de a Assembleia, a que pertenciam todos os cidadãos, constituir a principal instituição impossibilitava a existência de um número excessivo de cidadãos. Atenas transformara-se numa cidade próspera, comercial, de grande desenvolvimento cultural e artístico, atraindo muitos estrangeiros, pelo que o número de cidadãos foi crescendo, em consequência dos casamentos mistos.

Perante o que se acaba de expor, apesar de cifra módica, comparada com a totalidade da população, ganham significado os 10% a 15% atingidos durante a democracia, em relação com a baixa drástica para cerca de 5% e 3% nos regimes oligárquicos de 411 e 404 a. C., respectivamente²³.

Sendo os cidadãos os únicos a terem acesso aos cargos, a concessão da cidadania era de grande importância. A sociedade ateniense era muito mais homogénea do que a actual. No entanto, como é natural, havia facções: os partidários da oligarquia que eram predominantemente aristocratas; os moderados, em geral recrutados entre os camponeses; os extremistas, ou mais radicais, originários do proletariado urbano.

Em meados do séc. V a. C., o *dêmos* da pólis era constituído por vasto leque que ia dos simples assalariados aos relativamente abastados, onde predominava uma maioria de proprietários de terras, uma classe activa de dinâmicos artesãos e comerciantes e os simples assalariados.

Os Metecos, estrangeiros com residência autorizada em Atenas, dedicavam-se de modo especial a actividades industriais e comerciais, e tinham a obrigação de se inscrever como metecos. Obtêm um estatuto que lhes concede algumas regalias e lhes impõe certas obrigações. Estavam sujeitos às mesmas obrigações financeiras dos cidadãos, como liturgias e impostos de guerra, eram obrigados ao pagamento do meté-

²² Mesmo a formação de simaquias, que parece contradizê-lo, é, no fundo, motivada por esse apego à independência. Cf. V. Martin, *La vie internationale dans la Grèce des cités (VI-IV s. av. J. Ch.)* (Paris, 1940), pp. 98-101.

²³ Vide José Ribeiro Ferreira, *A democracia na Grécia antiga* (Coimbra, Livraria Minerva, 1990), pp. 191-192.

cio, mas podiam obter a concessão do privilégio de *isotelia*. Não possuíam, no entanto, direitos políticos.

Os escravos eram em grande número – quase cerca de metade da população. Estatutariamente pertenciam ao tipo do escravo-mercadoria, sem quaisquer regalias. Mas, vista no dia a dia, a sua situação real era bem diferente: considerados como pessoas, com certas regalias, havia leis que os punham a recato dos maus tratos. São significativas as queixas do "Velho Oligarca" (*Rep. dos Aten.* 1. 10); o testemunho do teatro (e. g. Eurípides, *Alceste* 192-195 e 765-771, *Íon* 862-856, *Helena* 726-733); a inscrição sobre os trabalhos do Erectéion (*IG I 374*)²⁴; e a defesa da igualdade natural dos escravos que encontramos quer nos Sofistas (e. g. Antifonte, fr. 44, A 7 B 2 Diels; Alcidamante, *Schol. ad Arist. Rhet* 1373b), quer em Eurípides – por exemplo, na *Andrómaca*, onde a figura mais digna, moderada e humana, é uma escrava, e uma bárbara²⁵.

Cidadãos, metecos e escravos, não cabem dentro do conceito de classes, porque isso induziria a graves erros. Melhor chamá-lhes categorias ou ordens. Atente-se no seguinte extracto de um discurso de Ésquines (*Contra Timarco* 54), a propósito de um cidadão (Timarco) e de um escravo público (Pitálico) que se conheceram nas casas de jogos:

Entre os que se dedicavam a esse passatempo estava um certo Pitálico, um escravo público do serviço doméstico da cidade. Como este indivíduo tinha abundância de dinheiro e porque conhecera Timarco em tais meios, acolheu-o e manteve-o junto de si.

De qualquer modo, os escravos adquiriram uma proporção significativa e podemos perguntar se é legítimo falar de existência de *isonomia* e de princípio de "maioria" em Atenas. Os direitos acima referidos eram apenas apanágio dos cidadãos que rondavam os 10 a 15% do total da população. Deixando de lado a exclusão das mulheres, essa percentagem era, de acordo com os números geralmente apresentados pelos historiadores, em larga medida ultrapassada pela dos escravos, embora o valor das estatísticas seja problemático e as cifras variem de autor para autor. Nestas condições, pode perguntar-se

²⁴ No Erectéion trabalhavam lado a lado cidadãos, metecos e escravos que recebiam o mesmo ordenado. L. D. Caskey, in *The Erechtheum* XVII, col. 1. Sobre o assunto vide R. H. Randall Jr, «The Erechtheum workmen», *AJA* 57 (1953) 199-210; M. Austin et P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne* (Paris, Armand Colin, 1972), pp. 300-307.

²⁵ Sobre o assunto vide José Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos 1 – Génese e evolução de um conceito* (Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, ²1992), pp. 394-396.

até que ponto é lícito chamar democracia ao regime de Atenas a partir de Clístenes. V. Ehrenberg, por exemplo, apelida-a de "aristocracia alargada" e os historiadores dos países de leste consideram-na uma "democracia escravagista". K. Reinhardt vai mesmo ao ponto de negar qualquer ligação entre a democracia ateniense e as democracias modernas²⁶.

Ora, além das leis que os protegiam referidas acima, os escravos públicos – que trabalhavam em diversos órgãos e ofícios da pólis (arquivos, armazéns, tesouros públicos arsenais da marinha) – eram essenciais ao sistema. Dado que os principais magistrados permaneciam escasso tempo em funções, um ano, nunca conseguiam uma familiaridade razoável com esses cargos; por isso, os escravos que aí trabalhavam ofereciam, até certo ponto, alguma garantia de continuidade e de funcionamento dessas instituições.

Sugere Finley que importa mais ter em conta o número de cidadãos que possuíam escravos, definir a função destes dentro da sociedade e determinar se é na sua mão que está a totalidade da produção ou mesmo a maioria. Esse estudo mostrará que muitos cidadãos não os possuíam e que a maioria da produção dependia dos homens livres: pequenos comerciantes, camponeses, artesãos, marinheiros, simples assalariados.

De qualquer modo, apesar de os cidadãos serem uma minoria da população, a Assembleia formava um agrupamento de massas com composição incerta – o *dêmos*, como era designado. Dotado de elegibilidade para ocupar cargos, com direito de eleger os magistrados e com poder para decidir de forma soberana em todos os domínios, se constituído em tribunal, podia julgar toda e qualquer causa, civil ou política, pública ou privada²⁷. Com um *dêmos* sempre volúvel e pronto a responsabilizar os seus governantes, o dirigente político encontrava-se muito mais dependente da vontade desse povo.

Funcionavam pressões e jogavam-se também influências, com certeza. Mas as clientelas partidárias eram muito menos significativas do que hoje. Quando muito haveria uma clientela pessoal, mas sem carácter permanente (cf. Aristóteles, *AP.* 27. 3)²⁸. Assim o dirigente

²⁶ Ehrenberg, *The Greek state* (London, Methuen, 1969, repr. 1974), p. 50; K. Reinhardt, *Tradition und Geist* (Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1960), p. 257

²⁷ Vide Finley, *Democracy*, pp. 73-75.

²⁸ Finley, *Democracy*, pp. 73-75 analisa a relação dos camponeses e elementos pobres com Címon e Péricles, como uma relação de patrono/cliente.

político, em Atenas, vivia em permanente tensão e precisava de convencer a pólis, dia a dia, em todas as reuniões da Assembleia, da superioridade da sua política e de que as medidas que propunha eram as melhores para a cidade. Tinha de ser afinal, por excelência, um *demagogo*, no sentido neutro da palavra de "condutor do povo".

Os demagogos tendem a exercer um papel tanto maior quanto mais peso tiver a intervenção efectiva dos cidadãos nos destinos da sociedade e nas decisões do Estado. Segundo Finley, eram elementos estruturais na democracia ateniense, que devem ser julgados individualmente pelo que fizeram²⁹, mas não pela sua origem.

Ora na década entre 430 e 420 a. C., depois da morte de Péricles, verifica-se uma alteração. Pela primeira vez ascende ao poder alguém que não pertencia à classe aristocrática – Cléon, que por sinal não foi grande condutor do povo. A partir de então, os aristocratas ou círculos aristocráticos contrários à democracia passam a designá-los "demagogos", depreciativamente. Convém acentuar que nem todos os dirigentes de Atenas cabem nessa designação generalizante de falsidade e incompetência. Também os temos competentes e honestos.

O acesso dessas personalidades novas à liderança é resultado de longa evolução, do crescimento económico de Atenas e da sua progressiva democratização. Obtido o poder, tornam-se de modo geral os mais conservadores dos democratas.

Os oligarcas aproveitaram a origem e os modos desses novos dirigentes como motivo de propaganda e de protesto, como acontece nos *Cavaleiros* de Aristófanes e na *República dos Atenienses* do Pseudo-Xenofonte³⁰. Eram jovens carregados de ambições políticas, tinham a consciência da sua preparação para intervir na pólis e, de modo algum, poderiam ver essas novas figuras ocupar os cargos a que aspiravam.

²⁹ Finley, «The Athenian demagogues», in *Studies in ancient society* (London, Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 21.

³⁰ Os *Cavaleiros* constituem uma crítica contundente a Cléon, enquanto a *República dos Atenienses* considera a democracia o regime dos piores e dos menos competentes (c. g. 1. 1, 4-9 e 14-16; 2. 17-19; 3. 2-3 e 10. Sobre os *Cavaleiros* vide K. Dover, *Aristophanic Comedy* (Berkeley, University of the California Press, 1972), pp. 93-100; Maria de Fátima Silva, *Aristófanes: Os Cavaleiros* (Coimbra, 1991), pp. 11-26; Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes* (New York, Basic Books, 1966, repr. Chicago, The University of Chicago Press, 1980), pp. 80-111.