

## COMUNIDADE POLÍTICA E DEMOCRACIA: REFLEXÕES SOBRE O “LEGADO” ATENIENSE\*

Ana Livia Bomfim Vieira\*\*

**Resumo:** Este trabalho busca refletir sobre a concepção de democracia nos dias atuais e como essa concepção é associada a uma herança grega. Comumente, a principal diferença apontada entre as democracias, a antiga e a moderna, se refere a sua modalidade, ou seja, nosso sistema é representativo, enquanto o dos atenienses era direto. O que acreditamos é que as diferenças são muito maiores do que esta e são, ao mesmo tempo, o verdadeiro “legado” com o qual deveríamos nos relacionar. A concepção de uma comunidade cívica como essencialmente política e livre, mas ciente das responsabilidades individuais com essa comunidade, é ingrediente importante para um projeto político emancipador.

**Palavras-chave:** democracia; Atenas; política; ensino de História Antiga; desnaturalização.

### COMMUNAUTÉ POLITIQUE ET DÉMOCRATIE: RÉFLEXIONS SUR “L’HÉRITAGE” ATHÉNIENNE

**Résumé:** Cet article a le but de réfléchir sur la conception de la démocratie aujourd’hui et sur la manière dont cette conception est associée à un héritage grec. Généralement, la principale différence relevée entre les démocraties

---

\* Recebido em: 18/08/2019 e aprovado em: 31/10/2019.

\*\* Professora adjunta de História Antiga da Universidade Estadual do Maranhão e coordenadora do Mnemosyne. Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão. Coordena os projetos de pesquisa intitulados *O Ensino de História e a “desnaturalização do mundo”: análise e proposta de recurso didático para a educação básica do Maranhão a partir da perspectiva de História Transnacional e Conectada e Análise Comparada do Patrimônio e Herança cultural Greco-Romana: uma análise comparada do Patrimônio Material da cidade de São Luís (Maranhão) e Lisboa (Portugal)*, ambos financiados pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Maranhão (Fapema). E-mail: analiviabv@gmail.com.

*anciennes et les démocraties modernes concerne leur modalité: notre système est représentatif alors que celui des Athéniens était direct. Ce que nous croyons, c'est que les différences sont bien plus grandes que cela et constituent en même temps le véritable « héritage » avec auquel nous devrions nous rapporter. La conception d'une communauté civique comme essentiellement politique et libre, mais consciente des responsabilités individuelles avec cette communauté, est un élément important d'un projet politique émancipateur.*

**Mots-clés:** *démocratie; Athènes; la politique; l'enseignement de l'Histoire Ancienne; dénaturalisation.*

Este trabalho teve como ponto de partida a leitura de Aristóteles para uma pesquisa maior sobre a recepção da ideia de democracia, como herança ateniense, nos dias de hoje. Como é percebida essa herança, como definimos a democracia e se essa(s) definições usam racionalmente o modelo grego como referência ou matriz e de que modo compreendemos a democracia e o que são os elementos inerentes a ela. Esse interesse parte de outra necessidade que sinto, que é a de repensar o nosso papel enquanto professores de História Antiga. Como ensinamos, o que ensinamos e por que ensinamos história antiga.

Dessa forma, partimos do pensamento aristotélico sobre amizade, relacionando essas concepções às de política e virtude. Para o filósofo, a amizade perfeita é aquela baseada na virtude, em que o bem do outro é uma busca incessante. Tal como nas amizades, na política a virtude seria essencial para a construção de formas superiores de convivência dos cidadãos na *pólis*. Em contextos de crise, Aristóteles nos ajuda a compreender a importância das dimensões individuais, da amizade, e do social, da política para a construção do tecido social. Contudo, expandi os objetivos para além do pensamento de Aristóteles sobre a amizade, para exercitar a reflexão sobre o “legado” democrático que a Grécia, em específico Atenas, teria nos apresentado.

Quando pensamos em uma contribuição que os gregos deram à chamada “cultura ocidental”, talvez aquela mais vivamente propagada seja a da democracia. O sistema político que deu voz à cidade parece se esfacelar, nos dias atuais, diante do olhar perplexo de boa parte de nós. A questão talvez resida no nosso modelo de democracia. Se um ateniense do V século a.C. pudesse viajar no tempo e observar nossa estrutura social e política, a democracia brasileira e como ela funciona, por exemplo, o que ele pensaria? Interessante esse exercício, não?

Essa perspectiva grega, talvez, seja a mais conhecida e a menos plenamente vivenciada no que ela mais poderia nos ensinar, em especial a realidade sociopolítica brasileira. E é interessante falar sobre isso e exercitar uma reflexão sobre como o estudo e o conhecimento dessas construções gregas poderiam contribuir para um projeto de sociedade mais humanizado. Para isso, a história tem um papel de fundamental importância. E, por isso mesmo, é alvo de ataques em uma guerra de narrativas limitantes, com propósitos e projetos políticos bastante elitistas. Estamos vivenciando um momento em que a História, enquanto disciplina e enquanto memória, e o Ensino de História estão fortemente ameaçados. Acreditamos que, nesse discurso, está embutido um profundo projeto que visa minar o processo de construção da consciência histórica dos alunos. A compreensão, por parte do aluno, de que ele “pertence” à História, de que o processo histórico sobre o qual o professor fala em sala de aula não o exclui e é fundamental na conquista da sua liberdade. No interior desse debate, a História Antiga encontra-se em um lugar ainda mais questionado. A imagem de “antiga”, desnecessária ou desvinculada dos “dias atuais” é frequentemente construída.

O filósofo Aristóteles, no IV séc. a.C., na sua obra *Ética a Nicômaco* (1106a, 1140b), constrói um tratado da condição humana no qual destaca a existência, no homem, de duas excelências, ou “inteligências”, e as duas como fundamentais à existência social. Uma dessas inteligências apreendemos pela instrução e a outra, pelo hábito. E, para o autor, nenhuma delas é inata no homem. Por conseguinte, ambas precisam ser ensinadas e aprendidas. Logo, o que o homem faz, produz ou acredita é produto social, resultante do conhecimento, do saber. Aquela excelência que se forma pelo hábito, pelas ações, possui raízes ainda mais sólidas nas relações sociais. A formação das virtudes é produzida na criação do hábito, e quanto mais cedo os bons hábitos forem ensinados, mais eles farão parte da nossa essência.

*Como já vimos, há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Em grande parte a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução [...]; quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra “hábito” [...] Ademais, toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com toda arte, pois é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto*

*os maus citaristas, [...] Em uma palavra, nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. [...] Não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva. (ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, 1122-1151)*

Ou seja, para Aristóteles, a virtude é produzida pelo hábito, pelo praticar. De nada vale saber o que é o certo, se não praticamos o certo.

Étienne de La Boétie, filósofo francês da modernidade, no seu *Discurso sobre a servidão voluntária*, publicado em 1576, chamava a atenção para a relação entre conhecimento e liberdade, em oposição à servidão. Para La Boétie, somente o homem que conhece é capaz de ser e se perceber autor de seus atos. E ser sujeito de seus atos é condição necessária para reconhecer e lutar contra toda e qualquer tirania. O que La Boétie remarca é que, nas tiranias, o conhecimento é frequentemente suprimido e, portanto, também as liberdades. A grande pergunta por trás das reflexões de La Boétie é: “por que alguém se submete”? Ele mesmo aponta que a submissão à tirania pode ser através da coerção física, da violência, e através também da dependência econômica. Mas esses são os meios mais fáceis de submeter alguém ou a um coletivo e, ao mesmo tempo, aqueles mais passíveis de gerar revoltas. Contudo, é no campo do ideológico que habita a força coercitiva e escravizadora mais poderosa, pois faz com que eu ou um coletivo tome a decisão de obedecer, servir e se submeter a partir de valores abstratos, impostos, associados a interesses externos a mim, mas que produzem efeitos reais, no mundo material. Do mesmo modo, ele se pergunta: qual o deleite existente em ceder nossa liberdade? Aqui cito uma longa, mas absolutamente necessária, passagem da obra de La Boétie, que nos servirá para construir nosso raciocínio:

*Aquele que tanto vos domina não tem senão dois olhos, duas mãos e um corpo, e em nada difere do homem ordinário de nossas grandes e infinitas cidades, exceto pela vantagem que vós lhe concedeis para vos destruir. Donde ele tiraria os tantos olhos com que vos vigia se não consentísseis? Como dispõe de tantas mãos para vos injuriar se não as toma de vós? Os pés com que pisa em vossas cidades, donde ele os tira, se não vos pertencem? Como é possível que tenha algum poder sobre vós senão por meio de vosso consen-*

*timento? Como ousaria atacar-vos sem vossa cooperação? O que poderia fazer convosco se não fôsseis receptadores do ladrão que vos rouba, cúmplices do assassino que vos mata e traidores de si mesmos? Semeais vossos frutos para que ele os destrua; encheis vossas casas de móveis para fornecer objetos à pilhagem; criais vossas filhas para que ele possa saciar sua luxúria; criais vossos filhos para receberem o melhor tratamento que ele pode dar: ser enviados às guerras, conduzidos em massacre, transformados nos ministros de sua ganância e nos executores de suas vinganças; trabalhai duro para que ele possa regozijar-se em suas delícias e chafurdar em seus sújos e vis prazeres; enfraqueceis para que ele se torne mais forte e brutal em vos manter na rédea curta; e de todas as indignidades – que nem mesmo as bestas tolerariam se as pudessem sentir – podeis livrar-vos se tentardes; e não é preciso nem mesmo agir, basta querer fazê-lo. (LA BOËTIE, 2017, p. 41-42)*

La Boétie, na construção de seus argumentos, vai utilizar muitos exemplos da história grega, tida por ele como um exemplo da ação de homens na manutenção de suas liberdades. Essas concepções, pegaremos emprestadas para a nossa própria reflexão sobre o que seria o verdadeiro “legado” dos gregos a nós. E poderemos adiantar que estamos no campo das liberdades e do saber. Mas, antes, é preciso falar sobre a importância das experiências históricas na construção de nós mesmos.

## **Experiências antigas, alteridades modernas**

Quem conhece o passado, as experiências humanas anteriores a nós e ao nosso tempo, é capaz de reconhecer, nessas múltiplas experiências, fontes de conhecimento sobre si mesmo e extensas possibilidades de ser e estar no mundo. Dessa forma, não é difícil perceber a força que o conhecimento em História da Antiguidade guarda. Não se trata de “origens” da língua ou de costumes ou de nos inserir à força em uma antiguidade comum, uma antiguidade do mundo. Estamos nos referindo a milênios de experiências que têm o estrondoso potencial de construir “acervos”, ou seja, de possibilitar ao aluno de todos os níveis, mas sobretudo no ensino básico, perceber as permanências, as discontinuidades e rupturas. É nesse sentido que o aprendizado sobre o outro permite a desnaturalização do mundo.

*[...] só resta a certeza de um progresso. Um progresso, contudo, que só é evidente globalmente, para a humanidade tomada em seu conjunto. E o peso das sociedades ocidentais nesse conjunto é considerável. Ele talvez mascare evoluções diferentes, culturas imóveis e até regressões. A própria noção de progresso não é universal. Algumas sociedades a ignoraram ou a recusaram. Fechando-se a toda e qualquer influência externa, o Japão cultivou, com isso, durante séculos, o imobilismo. O caso da China é ainda mais perturbador: depois de ter inventado tudo desde o início da nossa era, em seguida viveu à sombra desses conhecimentos, sem inovar, até ontem. (PESEZ, 1990, p. 201-202)*

É interessante perceber a força que a História e o Ensino de História possuem no processo de construção de sujeitos políticos, de uma comunidade política. Nesse caminho é essencial, acredito, o aprendizado sobre as alteridades, e estudar História é abraçar a alteridade. E no que se refere ao estudo das sociedades da antiguidade, essa alteridade pode nos fazer perceber os desvios e atalhos que escolhemos em direção a um projeto de humanidade, ou, melhor dizendo, a um projeto político de sociedade.

Compreender que as diversas sociedades do que chamamos de antiguidade construíram outras possibilidades de vida em sociedade, outras concepções de família, gênero, sexualidade, amor, religiosidade, escravidão e até mesmo de política, acreditamos, é capaz de contribuir com o processo de compreensão de que a única coisa “perene e natural” são as mudanças históricas.

Na construção de sujeitos políticos não é mais possível olhar somente para si mesmo, somente para sua própria realidade. É preciso desenvolver a capacidade de percepção social sobre nós mesmos, no tempo e espaço, e para isso é absolutamente necessária a percepção das alteridades. O conhecimento produzido e ensinado pela história não pode ser o do cotidiano apenas, ou apenas aquele imediatamente próximo.

Permitir a um aluno, por exemplo, perceber que “nem sempre foi assim”, que em algum tempo “as coisas eram diferentes”, constrói o conhecimento que liberta. Essa consciência permite entender que nada é inalterável porque nada do que é social, é natural. Nem a tirania, nem a misoginia, nem o racismo, nem a pobreza, nem os sistemas políticos, nada!

Existe já um consenso sobre o papel da história enquanto narrativa que apresenta as continuidades, conflitos e rupturas do processo histórico. Tam-

bém salientamos as mudanças positivas, conquistadas ao longo de muitos anos de crítica e luta, que visavam desconstruir a onipresença do passado europeu do Brasil. Contudo, acreditamos que essas propostas esbarram em problemas estruturais maiores, como a formação lacunar e a dificuldade de atualização de muitos professores. Mas não só. Acreditamos que o discurso de dominação embutido no olhar narcísico sobre o passado não foi vencido. Ele ainda resiste e surge na forma de reformas curriculares que visam homogeneizar o que, de modo algum, é homogêneo.

É presente e clara a intenção de contar as mesmas histórias, narrar as mesmas memórias, para os quatro cantos do país a partir de um discurso sobre o “direito de todos aos mesmos conhecimentos”. E para colocar isso em prática, educadores e historiadores, a serviço das vozes dominantes, voltam a olhar para o passado como um reflexo no espelho. Recortam, amputam partes imensas do corpo das experiências humanas. Negam aos alunos a oportunidade do exercício da alteridade. Dessa forma, os conteúdos de História Antiga passam a ser considerados como absolutamente obsoletos. A imagem de “antiga” como “desnecessária” está em muitos subtextos. Em meio a um mundo que, de um lado, não quer mais fortalecer o discurso eurocêntrico (com o que concordamos) e que, de outro, em meio a tanta tecnologia de ponta, não consegue mais ver a si mesmo na antiguidade, a disciplina de História Antiga se encontra em um limbo. Para que ensinar e estudar a antiguidade? Se não mais a considerarmos um esboço de nosso mundo, o que podemos apreender do estudo dessas sociedades?

Acreditamos, portanto, que a História Antiga pode ser uma importante fonte de experiências que redimensiona nossa própria vivência e nos faz questionar o que acreditamos como certo. Mas para que ela possa desempenhar esse papel, é preciso que abandonemos uma perspectiva de Antiguidade herdada da Europa do XIX. Sem muita dúvida, talvez boa parte do que acreditamos ser “a antiguidade” diz muito mais respeito à Europa dos séculos XIX e XX.

Sabemos que, em alguma medida, toda história é também história do presente, como nos lembrou Hobsbawm (1998). Cada tempo empresta um pouco de si na compreensão do passado e se modifica também com esse contato. Desse modo, precisamos também “desnaturalizar” uma concepção de democracia. É lícito compreender as democracias modernas como herdeiras do sistema formulado pelos atenienses? Como menciona Vidal-Naquet (2002), referindo-se ao uso da história greco-romana pelos revolu-

cionários franceses a partir de 1790, muitas vezes vamos buscar no passado fonte para uma espécie de “regeneração” do nosso tempo. A partir de um “vazio” histórico, as sociedades podem se permitir se sentir em relação direta com determinados recortes históricos. E é preciso olhar com reservas esse processo, pois o fantasma das “origens” está sempre à espreita. Mesmo que existam aspectos e perspectivas importantes do passado com os quais poderíamos aprender muito, é preciso lembrar que o passado grego não forjou a nossa história, nem a dos europeus do século XXI, e muito menos a de nós brasileiros de hoje:

*A Grécia não está na nossa história, e para compreender esta última não temos nenhuma necessidade de saber como funcionava a assembleia ateniense, o que era a boulé (o conselho) e como era aplicado o ostracismo. O que está na nossa história, ou pelo menos numa parte da nossa história, e que não podemos extirpar, porque ela é o passado, é o diálogo com a Grécia e, antes de tudo, com os textos gregos. A reelaboração da herança grega, ora sob forma mítica ou ideológica, ora sob forma do trabalho crítico e científico, é um dos dados da nossa história intelectual, que se exprime na criação, incessantemente renovada, de novos modos de discurso, de novos conceitos, de novos campos epistemológicos.* (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 254-255).

A nossa Democracia não é a Democracia ateniense melhorada com tempo! Mas, se não é, será que a democracia antiga grega nos deixou algum legado?

## **O legado político**

Normalmente acreditamos que a maior diferença entre a nossa democracia e aquela dos gregos seja a modalidade como ela se apresenta. Nossa Democracia é representativa, enquanto a dos atenienses é direta. O que quer dizer isso? Nós elegemos representantes, chamados políticos, que seriam aqueles que falaria por nós. Seriam nossos representantes. Na Democracia ateniense, o cidadão, homem, a partir dos 18 anos, teria o dever e o direito de participar, frequentar as Assembleias e decidir, pelo voto, os rumos da cidade. É claro que sabemos das limitações dessa participação direta dos cidadãos atenienses: interesse nas questões que seriam apresenta-

das, distância ou o trabalho desempenhado. Isso sem mencionar a base escravista do sistema democrático grego. Sobre essa questão, que não iremos explorar aqui, vale lembrar a obra de Luciano Cânfora, *O mundo de Atenas* (2015), que vai discutir a construção do mito de Atenas, com sua democracia e império baseado no trabalho escravo e na exploração de outras póleis.

Luciano Cânfora (2015) menciona que a democracia ateniense era delimitada em grande parte pelas elites, que manipulavam as massas através dos seus agentes políticos. Mas, segundo o autor, essas mesmas elites, a maior parte de famílias tradicionais aristocráticas, tiveram o mérito de terem contribuído para fazer funcionar as engrenagens do que foi, talvez, uma das maiores comunidades políticas da antiguidade. Esse feito não é pequeno.

Mas, quando falamos de limitações, todos nós somos capazes, na mesma medida, de apontar aquelas do nosso modelo representativo. Em que medida as massas conseguem fazer escutar a sua voz? É perfeitamente possível nos questionar se esse modelo representativo não seria, na verdade, uma espécie de oligarquia, se não se assemelharia mais ao governo dos “bons” proposto por Aristóteles, filósofo crítico da Democracia ateniense.

Para Aristóteles, n’*A Constituição de Atenas*, o sistema democrático serviria para deixar aos ricos a sua riqueza e esses ajudariam a sustentar os pobres, e os pobres decidiriam em última instância. E, para ele, os pobres, a maioria, não estariam aptos para decidir. A maioria nem sempre sabe o que é melhor para a cidade. É preciso lembrar que, para Aristóteles, uma relação virtuosa, seja ela de amizade ou política, é aquela entre bons, o que pressupõe um equilíbrio de forças em que não há uma das partes necessitada, sobretudo se essa parte é a maioria. Portanto, para ele, a democracia não funciona, pois pressupõe igualdade entre desiguais. A participação popular, portanto, deveria estar à parte dessa relação.

Logo, um corpo de homens bons deveria gerir a “*pólis*”... os “nossos políticos”? É necessário lembrar aqui as questões apontadas pelo grande mestre Moses Finley em sua obra ainda bastante atual e importante, *Democracia antiga e moderna* (1988). Finley apontou o fato de que as elites de hoje se enamoram da democracia, exatamente por ter sido retirada do jogo político a participação popular efetiva e livre.

*Hoje, no mundo ocidental, todos se consideram democratas. Esse fato representa uma extraordinária mudança com relação à situação predominante há cento e cinquenta anos. Em parte, isso se tornou*

*possível graças a uma drástica redução no elemento de participação popular que havia na concepção original grega de democracia. A disseminação de uma teoria justificando tal redução contribuiu muito, no campo ideológico, para que ela ocorresse. A teoria elitista, como é usualmente chamada, sustenta que a democracia só pode funcionar e sobreviver sob uma oligarquia de facto de políticos e burocratas profissionais; que a participação popular deve ser restrita a eleições eventuais; que, em outras palavras, a apatia política do povo é algo bom, um indício de saúde da sociedade.* (FINLEY, 1988, p. 11)

O que está embutido no trecho citado vai além da participação popular, tal como a concebemos. Essa participação não se restringe à escolha, seja dos representantes, seja das decisões em Assembleia no caso ateniense, embora isso ocorresse. O que está implícito na crítica de Finley à democracia e aos democratas liberais do século XX é a ideia de que liberdade e comunidade política foram extirpadas dos ideais democráticos. Comunidade política passou a ser representada pelos políticos profissionais e não mais pelo corpo da comunidade cívica. Essa comunidade representada pela maioria é aceita enquanto apática politicamente, presente apenas quando acionada para o voto.

A partir das reformas de Sólon, VI séc. a.C, a liberdade passa a ser um valor atrelado ao da cidadania. Após a extinção da escravidão dos cidadãos por dívidas, ser cidadão é ser livre. Mas não é apenas uma liberdade de ir e vir. Não se trata de uma liberdade individual. O cidadão, agora, mesmo pobre, poderia se dedicar à política. E o que é política? É tudo o que se relaciona à *pólis*, à cidade. E o que é a *pólis*? Não é apenas uma forma de organização territorial e/ou administrativa... A *pólis* é o corpo de cidadãos. As reformas de Clístenes, repartindo o povo em dez agrupamentos, misturando quem era do interior com quem era da cidade e da costa, recompuseram a ideia de comunidade e de espaço cívico.

O cidadão ateniense, sob o regime democrático, é livre. Mas não em uma concepção individual. Nossa Democracia está muito associada a um ideal liberal, de liberdades individuais. Nós somos um “coletivo”, uma “comunidade” formada por sujeitos individuais. É interessante perceber, inclusive, que a tradição da produção historiográfica sobre Atenas, desde o século XVIII, elegeu um herói da democracia, Péricles, que dá nome ao V século.

Contudo, em uma concepção ateniense, essa “liberdade individual”, quando colocada sobre a do coletivo, ou da maioria, levaria a *pólis* à *desagregação*. Mesmo os críticos da Democracia, como Aristóteles (*Política*, 1279b), para quem o governo dos pobres poderia se transformar no governo pelos interesses dos pobres, ou Platão (*República*, 536e-564a), para quem a cidade ideal deveria ser governada pelos filósofos, sabem da necessidade de atender às necessidades da *pólis*. O que os dois filósofos criticam, no entanto, é que o povo, o *dêmos*, a maioria (os pobres) governe.

O *Protágoras*, de Platão (318 a – 320 c), reflete sobre a Democracia, e afirma que a Democracia é possível porque a política é possível. E a política é assunto de todos. No *Teeto*, Platão coloca na boca de Protágoras as palavras que defendem tal igualdade:

*[...] quando se trata de deliberar sobre a administração da cidade, vemos aparecer indiferentemente, para tomar a palavra, arquitetos, ferreiros, curtidores, negociantes e marinheiros, ricos e pobres, nobres e gente comum, e ninguém lhes lança na cara a sua incompetência.* (PLATÃO. *Protágoras*, v. 319 d)

Para tal defesa, Protágoras lembrará uma narrativa mítica, em que Zeus, através de Hermes, distribui aos homens, a cada um, uma *tékhné* (arte). Mas todos, indistintamente, receberam uma parcela da *tékhné politiké*, que permitiria a todos os homens debater as questões públicas (PLATÃO. *Protágoras*, vv. 320 d-322 d). A política é a “cola” que viabiliza a vida na *pólis*. E todos são e fazem política.

É preciso remarcar que os gregos foram, talvez, os primeiros a pensar sistematicamente sobre política e a formular teorias políticas. Foram os gregos, diz Finley (1988, p. 26), que não só forjaram a democracia, mas também *a política ou a arte de decidir através da discussão política*. Essa arte política deve muito, acreditamos, ao que conhecemos como paideia grega, a arte da formação do cidadão grego. Esse cidadão, através de sua formação ampla e diversificada, aliada a uma vida pública na cidade, com seus templos, banquetes e vida artística, construiu uma sólida concepção de comunidade política, pela qual era lícito dar a vida. Perder a *pólis* era perder a liberdade. A apatia, criticada por La Boétie e por Finley, não tinha lugar entre os atenienses. A elites atenienses riam de si mesmas nas apresentações teatrais, sem a censura do riso político e subversivo. Elas aceitavam o conflito inerente ao confronto de ideias.

*Farei morrer, pela palavra, pela ação, pelo voto e pela minha mão, se puder, aquele que derrubar a democracia ateniense ou, uma vez derrubado o regime, em seguida exercer a magistratura, ou aquele que se levantar para apossar-se da tirania ou venha a ajudar o tirano a se estabelecer. E se for um outro que o mate, eu o considerarei puro diante dos deuses e das potências divinas, como se tivesse matado um inimigo público. Mandarei vender todos os seus bens e darei a metade ao assassino sem frustrá-lo em nada. E se um cidadão morrer matando assim um desses traidores, ou tentando matá-lo, eu lhe serei reconhecido assim como aos seus filhos, como se fez com Harmódio e Aristogíton e à sua posteridade. E todos os juramentos que foram feitos em Atenas, no exército ou alhures, para a ruína do povo ateniense, eu os anulo e rompo seus laços. (ANDÓCIDES. Sobre os mistérios, vv. 97-8)*

Este trecho de Andócides evidencia a relação dos atenienses com a ameaça à democracia, que era associada à perda da liberdade. Mas não uma liberdade individual. Uma liberdade coletiva, em que a responsabilidade de cada membro desse corpo social tinha o mesmo peso e poderia erguer ou derrubar a *pólis*. Talvez estes sejam os grandes legados dos gregos a nós: o vínculo da sua comunidade e o seu apego inegociável à liberdade.

O que deveríamos, portanto, aprender com a Democracia ateniense?

Talvez olhar para o lado e reconhecer a dor, o sofrimento e a opressão do outro, como nossa. E essa opressão como uma ameaça às nossas liberdades e à nossa comunidade. Combater todas as formas de opressão e acreditar que somos nós, a maioria soberana, que é múltipla, diversa, e conflitante, que fazemos política.

### **Documentação escrita**

ANDÓCIDES. *Discours*. Trad. Georges Dalmeyda. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

\_\_\_\_\_. *Teeto*. Trad. Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

### **Referências bibliográficas**

CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

PESEZ, Jean Marie. História da cultura material. In: LE GOFF, Jacques (org). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia. O grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.