

NAS ORIGENS DA DEMOCRACIA

Sobre a “transparência” democrática

NICOLE LORAUX

Tradução de Rachel de Andrade C. Brasiliano

Nas origens, a democracia é ruptura. Ao menos foi pensada sob essa categoria. Ninguém disse isso melhor que Heródoto, ao comentar a primeira vitória militar da jovem democracia ateniense, em 506 (V, 78):

“Atenas estava, então, em pleno crescimento. Isto bem prova que, não só um caso isolado, mas em todo lugar, a igualdade entre cidadãos é uma coisa preciosa: governados pelos tiranos, os atenienses não eram superiores na guerra a nenhum dos povos que habitavam à sua volta; libertos dos tiranos, eles, ao contrário, passaram, de muito, para o primeiro lugar. Isto prova que, na servidão, eles se conduziam, voluntariamente, como covardes, pensando que trabalhavam para um senhor, enquanto, uma vez liberados, cada um encontrava seu próprio interesse em cumprir sua tarefa com zelo.”¹

Texto justificadamente célebre pela convicção que o anima, e onde é permitido ver a mais bela profissão de fé democrática que um grego jamais pôde sonhar. Porque a guerra é, para as cidades gregas, ao mesmo tempo, o único terreno onde elas podem encontrar-se e o único teatro onde manifestam sua potência e valor, uma vitória serve sempre como índice revelador: o valor guerreiro é o signo infalível do valor de um regime, tanto nos arrebatamentos patrióticos da eloquência oficial,² como na reflexão racional do Pai da História. O que revela, então, essa primeira vitória dos atenienses é a excelência e a universalidade da democracia. Ou, mais exatamente, uma vez que Heródoto não emprega a palavra “démokratia”, pouco preocupado, ao que parece, em insistir aqui sobre o

1. A tradução de Ph. E. Legrand (B. Lettres) foi modificada, para melhor deixar aparecer a repetição do verbo “déloun” (provar).

2. É um dos “tópoi” essenciais da oração fúnebre ateniense.

poder, mesmo que seja o povo, esta vitória revela a universalidade benéfica da igualdade: igualdade na assembléia, reciprocidade na circulação da palavra, tal é o sentido do termo “isègoria”. Eis que a palavra, uma vez livre, concretiza-se em atos, e eis que esses atos são provas em favor de uma liberação do “lógos”. Ter-se-á notado a importância atribuída ao vocabulário da prova naquilo que é, ao mesmo tempo, uma demonstração argumentada e um testemunho solenemente levado diante do tribunal da História: como a verdade spinozana, a democracia é “index sui”, manifestada nos fatos tal como em seu “lógos” ela é. Além disso, ela se dá a compreender na transparência de uma percepção imediata: liberados dos tiranos, senhores de si mesmos e não mais, apenas, senhores de recusar seu concurso às empresas de um senhor, os Atenienses tomam consciência dessa adequação do indivíduo e da cidade, em virtude da qual, trabalhando para a comunidade, trabalha-se para si.

A transparência é realizada na identificação do racional e do político⁴: através desse texto de Heródoto, tal seria o discurso da democracia, discurso universal, mas singularmente mantido em Atenas. Essa convicção, o historiador contemporâneo da Grécia antiga gostaria de fazê-la sua, ainda que fosse para assegurar-se, contra todas as desilusões do presente, que houve, para a democracia, o tempo da transparência. Ele se prestará mesmo, de boa vontade, à indentificação da democracia e da cidade, da cidade e de Atenas.⁵ ele aceitará mesmo esquecer que, na Grécia dos “poleis”, a democracia não era esse princípio universal que ela fez profissão de ser, mas sim a própria exceção; negligenciando as cidades que, como Chios, a precederam nessa via, ele irá ao ponto de fazer de Atenas o “primeiro inventor” da democracia. Então, talvez, o exame do funcionamento da democracia ateniense recompensá-lo-á de ter dado tanto à cidade de Atenas.⁶

Pois, o que se encontrará em Atenas é a colocação em comum, “o meio” (*es meson*) como dizem os Gregos, do político: a rotatividade dos cargos para que todo Ateniense possa, uma vez em sua vida, participar do conselho (*boulé*), que assegura a continuidade da vida política ateniense; uma justiça popular; a retribuição de cargos (*misthophoria*) de bouleuta e

3. Na oração fúnebre que pronuncia em Tucídides, Péricles desenvolve longamente essa idéia: ver II, 41, 2 e 42 (“são poucos os gregos para os quais as palavras, como para eles, encontrariam nos fatos um exato equivalente”).

4. Cf. D. Lanza e M. Vegetti, *L'ideologia della città* (Nápoles, 1977, p. 25).

5. Lanza – Vegetti, *ibid.*, e sobretudo J. P. Vernant, Cap. 4: “L'univers spirituel de la polis”, *Les origines de la pensée grecque* (Paris, 1962).

6. Lembraremos que Athena não é a deusa da Razão, como todos os pensamentos do milagre grego acreditaram, mas a deusa da Inteligência astuciosa (a Mètis): ver M. Detienne e J. P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs* (Paris, 1974), pp. 215-221.

de juiz; o sorteio dessas mesmas funções, modo de recrutamento que não aparecia como irracional, a não ser que fosse esquecido o peso que as grandes famílias aristocráticas podiam ter — e tinham, mesmo em Atenas — sobre as eleições (há, por vezes, mais razão no acaso — um acaso estritamente regulamentado — que numa decisão tomada sob a influência de um prestígio). Mas o que, mais que tudo, caracteriza a democracia direta de Atenas é, para tomar emprestada uma expressão de Jean-Pierre Vernant, a “plena publicidade da vida política”:⁷ a circulação da palavra no seio da assembléia de cidadãos; a obrigação, para os magistrados, de prestar contas de seu cargo diante do povo; a escritura das leis, de todas as leis, de todos os decretos, a fim de que qualquer um, até mesmo o primeiro que apareça, possa informar-se das decisões do “démos” sobrano.

Tudo isso supõe, seguramente, que esses camponeses, esses pioneiros, esses sapateiros, esses artesãos, cuja presença na assembléia tanto incomodava aos escritores da aristocracia, tenham dominado seriamente o “lógos”, tanto falado — ou ao menos ouvido — quanto escrito — ou ao menos lido. Digamos que eles deviam ser, ao menos, capazes de ouvir e ler: assim definiria, de boa vontade, o que chamamos “meia-instrução” do povo ateniense, apresentando um alto nível de alfabetização a despeito da ausência de qualquer ensinamento público,⁸ mas, sem dúvida, mais ativo em assembléia pela sua presença ou por suas reações, que pelas prestações oratórias. Quando Eurípides afirma que a liberdade democrática está inteiramente nas palavras do arauto na “ekklésia”: “Quem quer, quem pode dar um parecer sábio a sua pátria?”, ele se apressa em acrescentar: “Então, cada um a seu gosto, pode brilhar ou guardar silêncio”. (*Suplicantes*, 438-441).

A seu gosto ou na medida de sua instrução. Brilhar ou calar-se. Falar ou ouvir. Escrever ou ler. É aqui, com essa alternativa, que só é equilibrada em aparência, que as coisas se tornam menos límpidas, ou menos perfeitas. Pois a escritura, tão essencial ao funcionamento cotidiano da democracia, os democratas parecem jamais tê-la apropriado a serviço de uma reflexão sistemática sobre este regime do qual eram fiéis. O que advém, desde logo, da transparência democrática, tão admiravelmente celebrada por Heródoto? O historiador, é verdade, era de Halicarnassa e não de Atenas. Surpreender-nos-emos talvez, pelo fato de que na cidade, a mais esclarecida da Grécia, para onde os intelectuais afluem de todas as partes como a uma segunda pátria, não se encontrasse um Ateniense para escrever uma “Constituição de Atenas” positiva, em resposta aos múlti-

7. *Les origines de la pensée grecque*, p. 42.

8. Ver M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne* (Paris, 1976), p. 64.

plos panfletos oligárquicos, assim intitulados, onde os adversários políticos da democracia traçavam, do regime ateniense, o retrato o mais negro. Os democratas, diz-se, não tinham tempo para escrever, eles tinham mais o que fazer, eles agiam. Eles falavam também, e, se exaltavam a democracia, era à palavra que confiavam o elogio. Seja. Mas a palavra se perde e a escritura permanece. Os Atenienses o sabiam, como todos os gregos, e mais que todos os outros gregos eles tinham o cuidado de deixar um traço de si mesmos. É verdade que todos os discursos pronunciados em louvor à democracia não estão perdidos; alguns dentre eles — muitos poucos — foram transcritos: penso nas orações fúnebres pronunciadas oficialmente em glória aos soldados-cidadãos de Atenas, que tombaram por sua pátria, e que comportam, obrigatoriamente, um elogio da democracia, fonte, como em Heródoto do valor militar dos Atenienses. Conservaríamos, afinal, um discurso ateniense sobre a democracia ateniense? Não nos deixemos iludir tão depressa: conservamos, certamente, um discurso “ateniense”, mas, antes de qualificá-lo como “democrático”, é preciso admitir que podemos falar da democracia “esquecendo” tudo aquilo que fez a originalidade desse regime (retribuição dos cargos, sorteio) e, celebrando, ao contrário, tudo aquilo que permite aproximar Atenas das cidades aristocráticas: o lugar dado ao mérito, isto é, a escolha de certos magistrados por eleição; a nobreza inata do caráter; a obediência às leis não-escritas. Melhor ainda: longe de apresentar a invenção da democracia como uma ruptura com um passado de servidão, alguns desses discursos fazem dela um dado imemorial (nas origens, havia a democracia . . .: de repente, Atenas não tem mais história).

Em suma, entre a prática política da democracia ateniense e a imagem que ela entende dar de si mesma há, nas orações fúnebres, um descompasso marcante. Em nada ele é minimizado, afirmando-se que, no discurso militar, é sempre aconselhável colocar-se, primeiramente, o “valor”, qualidade antes aristocrática: o texto de Heródoto citado há pouco, aí está para lembrar-nos de que a celebração do valor pode ir junto com a reivindicação de uma consciência política transparente a si mesma.

Mas ao notarmos que Heródoto exalta a democracia nascente, enquanto as orações fúnebres celebram um regime bem assegurado em seus fundamentos, desenha-se então, uma hipótese: a democracia não seria consciente de si mesma tão-só quanto ao seu começo? Não haveria transparência a não ser na origem? Voltar-se-á, então, à história de Atenas, ou, mais exatamente, a dois de seus momentos essenciais, que estão para a democracia como um começo e um recomeço — o tempo das reformas de Clístenes e o das reformas de Ephialto — para tentar cercar, a cada vez, em sua especificidade, a imagem da democracia associada a cada um desses dois momentos.

Para caracterizar rapidamente o tempo de Clístenes, lembraremos que, após a expulsão dos tiranos em 510, uma luta acerba opõe Clístenes, que segundo Heródoto “havia ligado a seu partido” o povo, “anteriormente excluído de tudo” (V, 66 e 69), e Iságoras, detentor de uma solução do tipo oligárquico. Após diversas peripécias, o povo e Clístenes venceram, e Clístenes reorganiza o corpo cívico dos Atenienses “para melhor fundi-los, a fim de fazer participar mais pessoas no direito de cidade” (Aristóteles, *Const. At.*, 21). E o que a tradição chama, muito impropriamente, de “reforma clisteniana”, e onde é preciso ver, antes, a fundação da democracia. Solução política dos conflitos entre o “démos” e os aristocratas que, até então, haviam sido contidos por medidas “sociais”, a reforma clisteniana dá do “povo” uma nova definição, em virtude da qual nenhum cidadão poderia ser mais cidadão que os outros: entendamos, para citar Eurípides, que “pobre e rico”, pequeno ou grande têm “mesmos direitos” (*Suplicantes*, 433-434). Repartidos entre dez tribos, elas mesmas constituídas sobre a base de uma divisão rigorosa do espaço cívico ateniense,⁹ os Atenienses, de ora em diante, não têm outro nome senão o de Atenienses: o nome do “demo”, grupo humano e subdivisão espacial da tribo, substitui o nome do pai, do qual os aristocratas tiravam todo seu prestígio. A “boulé” democrática éposta em seu lugar. Uma nova era começa.

É preciso, ainda, dar a essa política pura, a essa igualdade formal, os meios de funcionamento, pois as instituições do passado aristocrático estão ainda de pé, tal como o Areópago, venerável conselho dos Antigos, que Ephialto, chefe do Partido Democrático, combate, despindo-o de todo poder político. Sobre essa luta, levada a cabo por volta de 460 e que foi violenta, pois provocou o assassinato de Ephialto, a história de Atenas é espantosamente silenciosa, mas Ephialto tinha um lugar-tenente de nome Péricles, e a nós importa que o mais conhecido dos homens políticos atenienses tenha prosseguido a obra esboçada por Ephialto, instituindo a retribuição dos cargos de conselheiro e de juiz, já que, de ora em diante, o poder era, verdadeiramente, conferido à “boulé” e aos tribunais populares.

Resumamos: Clístenes “funda” a democracia ateniense e isto não se passa docemente, por uma irresistível evolução, mas sobre um fundo de lutas políticas onde tudo indica que o “démos” toma uma parte ativa. Todavia, é provável que esta nova organização do povo trazia, ainda, o nome de “démokratia”, mas se reclamava pela noção mais geral, a de “isonomia”; “isonomia”: a participação igual de todos na vida política; vale dizer que sobre esse *slogan*, forjado na luta antitirânica, oligarcas e

9. Ver P. Lévéque e P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque* (Paris, 1964).

democratas, Iságoras e Clístenes, podiam entender-se provisoriamente até que se tratasse de definir o número de cidadãos de pleno direito, quando, então, os aliados da véspera não podiam senão se opor; os democratas exigindo que “todos” os cidadãos respondessem a essa definição: os oligarcas querendo, ao contrário, reservá-la a um pequeno número. Nada impede que, pensada sob a categoria de totalidade”, a democracia clísteniana se acomodava, perfeitamente, ao nome de “isonomia”.¹⁰ A partir de 460, ao contrário, verifica-se a dificuldade em se manter tal ambigüidade, pois o “démos” ao qual Ephialto, e depois Péricles, dão os meios de exercer efetivamente o poder político e judiciário, é, em primeiro lugar, o povo campesino, os artesãos e os pequenos comerciantes que os aristocratas amaldiçoam, “démocratia”: todo poderio (“kratos”) do povo. O termo – e não é por acaso – é atestado, pela primeira vez, numa tragédia de Ésquilo, as *Suplicantes*, por volta de 464. Certamente, existem, ainda, duas leituras possíveis, segundo se defina o “démos”, como os democratas, como a totalidade do povo, o povo reunido que decide soberanamente na “eklésia”, ou que se veja, como os oligarcas, uma classe social ou um partido, o dos “pequenos” – nada impede que se pense que o termo, forjado pelos adversários do regime, designava, antes que os democratas o tomassem para redefini-lo, o poder de uma parte da cidade sobre outra.¹¹

Questão de vocabulário, dir-se-á. Muito bem. Mas, a linguagem na qual a democracia se define não é, de forma alguma, indiferente a quem quer compreender seu funcionamento, pois a representação da democracia faz parte da realidade da democracia.

Tentarei cercar o discurso da “democracia de Clístenes” e o da “democracia de Ephialto e de Péricles”, através das obras literárias mais especialmente marcadas por um ou outro desses momentos: Ésquilo e Heródoto, testemunhando o espírito do primeiro período: Eurípides e Tucídides, falando a língua do segundo. Ainda é preciso explicar em que essas obras “literárias”, que são a história e a tragédia, podem servir de testemunho sobre o funcionamento ideológico da democracia. Será para mim ocasião de lançar um elemento a mais ao dossier, rapidamente evocado há pouco, da democracia como colocação comum do político: pois não há em Atenas nada que se diga, no V Século, que não seja, em primeiro lugar, um discurso cívico. Vale dizer que a noção de obra literária sob a qual vivemos, noção herdada dos Séculos XVIII e XIX – obra literária como expressão de um temperamento – é perfeitamente inadequada a tais gêneros cívicos que são a História, preocupada com as constituições, tanto quanto com as guerras, ou a Tragédia que, em cena, e para edificação de

10. A demonstração foi feita de forma decisiva no *Clisthène l'athénien*, Cap. 2: “*Isonomie et démocratie*”, pp. 25-32.

11. J. A. O. Larsen, *Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens*, Melanges G. H. Sabine (Ithaca, 1948), pp. 13-14; ver também V. Ehrenberg, *Origins of Democracy*, História, 1 (1950), p. 534.

um público de cidadãos, confronta os problemas do presente aos esquemas míticos de um longínquo passado.

Por conseguinte, a história e a tragédia testemunharão, para nós, o que a democracia grega dizia de si mesma.

Em Heródoto, a quem devemos a primeira narrativa da reforma clisteiana, a democracia, sem ignorar o termo “démokratia”, é pensada sob o nome de “isonomia” (ou, como vimos, de “isegoria”); assim, quando de um debate — histórico ou fictício, pouco importa para Heródoto, como para nós — sobre a melhor constituição, o advogado da democracia define o “governo da massa” como trazendo consigo o mais belo de todos os nomes: “isonomia”. E o caráter geral dessa noção não deve mascarar o essencial: as instituições cardeais da democracia, tais como o sorteio, a obrigação de prestar contas da autoridade exercida em nome do povo, a publicidade das deliberações, são mencionadas, e mesmo reivindicadas com orgulho (III, 80). O mesmo orgulho anima a tragédia esquiliana *Suplicantes*, que exalta a soberania do povo e de seus decretos, e as decisões eficazes de um “escrutínio popular, onde prevalece a maioria” (602-624). E pouco importa que Ésquilo faça alusão ao termo “démokratia” que Heródoto não utiliza; no trágico como no historiador, é a “isonomia”, sem dúvida, quem modela a representação da democracia. De fato, a oposição central é aquela da liberdade e da servidão, da igualdade política e da tirania, da cidadania e do despotismo: é à arrogância do tirano que o debate sobre as constituições opunha a “isonomia” democrática, e nas *Suplicantes* o chefe sem controle (*akritos*) aparece como uma figura do passado, em face da colocação em comum, democrática, dos problemas que concernem à cidade (365 sg.). Capital em tempo de paz, tal oposição preside, ainda, os combates efetuados pela cidade em armas, quer se trate, nos “Persas”, de exaltar os Atenienses de Salamina que não eram “escravos nem súditos de ninguém” (242), ou, no texto de Heródoto, muitas vezes citado, de comparar a má vontade dos Atenienses “trabalhando para um senhor” ao zelo com que trabalham para si mesmos: notar-se-á que Heródoto não hesita em jogar com o duplo sentido do termo “erga”, que designa tanto o trabalho quanto os feitos militares, para apresentar os feitos guerreiros da jovem democracia ateniense como uma espécie de trabalho livre — na oração fúnebre que pronuncia em Tucídides, Péricles não será tão audacioso.¹² Em suma, tudo se passa como se, a empregar a linguagem da “isonomia” a representação da democracia ganhasse, aí, em força de convicção e também em precisão. Como se, quando o adversário é o tirano, e a oposição do “démos” e dos “oligoi” é passada em silêncio, a democracia,

12. Em Heródoto, passa-se naturalmente dos “erga” militares (V, 77: *argamata*) ao jogo sobre “erga” — feitos/“erga” — trabalho (trabalho servil sob os tiranos, livre sob a democracia). Em Tucídides, os “erga” militares (II, 36, 4; 41, 2) são cuidadosamente separados dos “erga” como trabalho social (II, 40, 2).

segura de si mesma e de seus valores, reinvindicasse, com vigor, sua especificidade. É verdade que a antítese política da liberdade e da escravidão repousa numa base material que funda a existência mesma da sociedade ateniense: a oposição do livre cidadão e do escravo. É isto o que lhe dá eficácia? É possível presumi-lo. Ao menos, a liberdade política é tacitamente reforçada por essa liberdade econômica do cidadão da qual não se fala, mas que não deixa de constituir o horizonte do discurso isonômico.

É preciso confessar, as coisas complicam-se singularmente quando a democracia se pensa em sua oposição à oligarquia, quando ela se dá, não sem reticência por vezes, seu nome de “démokratia”. Evocamos, há pouco, as anomalias que caracterizam a definição do regime nas orações fúnebres, pois a palavra-chave, aí, é o valor, e que as orações tentam apresentar a constituição de Atenas como aquela dos “aristoi”, dos melhores, sem aperceber-se, talvez, que seria preciso, desde logo, tratar Atenas como uma aristocracia. É verdade que, em Tucídides, Péricles não emprega o termo “démokratia” senão enquanto uma concessão inevitável, logo compensada pela exaltação de Atenas como a pátria do valor (areté); do sorteio, das prestações de contas e da *misthophoria*, nada é dito. O trabalho é evocado com reticência e sem recorte possível com os “erga” militares; a “isonomia” vê seu campo reduzido a regulador das disputas privadas, mas, em resposta, o orador exalta a obediência aos magistrados e o sentimento de honra, cimento muito eficaz das cidades aristocráticas.¹³ Para fazer seu próprio elogio, a democracia devia, necessariamente, apagar tudo o que a caracteriza (o que a deixa à mercê, é verdade, das críticas dos oligarcas)? Porque se é objeto de ataques virulentos, é preciso, por isso, apropriar-se da linguagem do adversário? Não há língua democrática para dizer a democracia? Tais questões nascem de forma irresistível à leitura das orações fúnebres. A tragédia da segunda metade do Século V coloca-as, também à sua maneira; e de Eurípides a Ésquilo, a distância é, apesar de menos nítida, quase a mesma que de Tucídides a Heródoto. Podemos assegurar-nos disso comparando as *Suplicantes* De Eurípides à tragédia esquiliana de mesmo nome. Num caso e noutro, um rei democrata exprime sua vontade de submeter ao povo o difícil problema, que coloca à cidade a chegada de um grupo de suplicantes. Mas, enquanto o Pélasgos de Ésquilo se conduz como um magistrado da cidade, anunciando que não saberia “fazer promessas antes de ter comunicado (no sentido próprio: posto em comum, “koinôsas”) os fatos a todos os seus cidadãos”, o Teseu de Eurípides afirma-se incapaz de encontrar um “pretexto honrado”¹⁴ para alegar ao povo ateniense. De uma tragédia à

13. Cf. N. Loraux, *L'invention d'Histoire de l'oraison funèbre dans la cité – classique*, Cap. 4 no prelo.

14. O “belo discurso” da “isonomia” (Heródoto, III, 80).

outra, a crença na força da convicção e a racionalidade do “lógos” seria quebrada? A democracia estaria condenada à defensiva ou à desconfiança em relação a seus próprios procedimentos? Sem dúvida a afirmação de si é menos confortável quando não se está separado do adversário político por um fosso tão intransponível quanto o que separa a servidão da liberdade: “oloi” ou “démos” permanecemos entre os cidadãos, animados de sentimentos cívicos, movidos por interesses que, pelo fato de não se recobrirem, nem por isso são menos análogos.

Tal é o paradoxo: reforçando-se nos fatos, a democracia não reforçou seu “lógos”. Não somente ela não conquistou uma língua que lhe fosse própria, como também renunciou as certezas transparentes do discurso da “isonomia”. Entre a origem, onde, sem estar em plena possessão de si mesma, ela se diz em toda sua novidade e maturidade, onde ela fala uma língua nobre, com toda evidência a evolução não foi em direção a uma adequação mais completa do discurso à realidade política.

Não gostaria, entretanto, de deixar crer que entre a origem e a maturidade o afastamento seja total. Se olharmos mais de perto, verificaremos que o discurso da democracia construiu-se em evidente descompasso com relação à prática política ateniense. Digamos claramente: esse descompasso é daqueles que constituem uma ideologia. A tal descompasso é tempo de dar um nome. Eu o designarei, de bom grado, como a idéia da cidade,¹⁵ isto é, da cidade una e indivisível, brandida contra todos os desmentidos da experiência, de Clístenes a Péricles, sem falar da democracia perfumada do Século IV onde a “apatia” do “demos” dá uma certa parecença de verdade àquilo que, no século precedente, não era senão um mito político.

Certamente a idéia de que a cidade é necessariamente una, não é estranha ao pensamento da “isonomia”, onde a igualdade deve garantir a homogeneidade do corpo cívico. Nada impede que o funcionamento da “isonomia” suponha o livre exercício da deliberação pública (“isegoria”), regrada pela lei da maioria. É aqui que intervém um deslize digno de nota: que a maioria valia para o todo? Muito bem. Isto significa que a maioria *seja* o todo? Quando, em Heródoto, o advogado da democracia afirma, à guisa de introdução, que “é no número que há o todo”, qual o sentido que é preciso dar a essa proposição? Mais claro ainda, nas *Suplicantes* de Esquilo, é o deslize da “lei do escrutínio popular, onde prevalece a maioria”, à “decisão unânime dos Argivos” (604-605).¹⁶ Se a maioria simboliza o todo, por que é preciso afastar a existência sempre possível, sempre real, de uma minoria? A “isonomia” clisteniana fora

15. Sobre a idéia da cidade como produção ateniense, ver Lanza-Vegetti, p. 13.

16. Palavra por palavra: a decisão sem divisão dos Argivos.

conquistada em árdua luta: era ela menos forte por ter tido de se sobrepor à facção de Iságoras?

A confusão da maioria como todo e da totalidade numérica não cessará de crescer na democracia triunfante, onde a fórmula liminar dos decretos — “*edoxe toi démoi*”: o povo decidiu — significa, seguramente, que o povo reunido decidiu segundo a lei da maioria, mas permite outras leituras: “a populaça tomou a decisão”, leitura dos oligarcas que, por duas vezes, os conduziu, ao fim do Século V, a derrubar essa democracia onde os “desprezíveis” faziam a lei. Mas também: “o povo unido, a cidade una decidiu”, leitura dos democratas que fazem tudo para esquecer que o único reconhecimento da divisão, sancionada pelo debate contraditório, permite à democracia funcionar normalmente. Se eles admitem que a democracia tira seu nome do fato de fundar-se “não no pequeno número mas na maioria” (Tucídides, II, 37, 1), os democratas aí não se nutrem menos do mito do consenso, assim como os acontecimentos do fim do Século V o mostram. Porque a guerra do Peloponeso acaba pela derrota de Atenas, os oligarcas haviam derrubado a democracia; um exército de guerrilheiros democratas teve apoio dos oligarcas e pôs fim ao seu regime de terror. A hora era vinda, parece, de proclamar com uma força nova os princípios democráticos. Ora, o que teve lugar foi a reconciliação geral, a exaltação da concórdia... e certo embaraço no tocante a esses “resistentes”, inclassificáveis na representação de uma cidade una e indivisível, pois haviam tomado partido numa “*stasis*” (isto é, numa guerra civil, porém, como no sentido próprio “*stasis*” significa somente “tomada de partido”¹⁷, é preciso dobrar-se à evidência: os democratas de 403 embaraçavam-se simplesmente porque haviam tomado partido). Não nos espantará o fato de que desta vitória política a democracia tenha saído adocicada.

Mito do consenso, mito da democracia? Digamos que a idéia de uma cidade una serve à democracia ateniense de ideologia, pois a democracia, constituída tacitamente sobre exclusões que lhe permitem funcionar — a dos escravos, sem dúvida, mas também a das mulheres —, devia, em face não só desses estrangeiros do interior, mas em face também das outras cidades, exterior, sempre ameaçador, proclamar a inquebratável coesão de seus cidadãos. Quem abordasse o estudo da democracia ateniense com a idéia pré-fabricada de que ela foi, mais que outros regimes, acolhedora, com respeito às mulheres e aos escravos, logo se desencantaria: entre um escravo e um cidadão a distância é maior em Atenas que em Esparta ou em Creta, e as mulheres de Atenas eram bem mais excluídas da cidade que as espartanas. A ideologia da unidade vive de exclusões, o “*lógos*”

17. Sobre “*stasis*”, ver as notas de M. I. Finley, “Athenian Demagogues”, *Studies in Ancient Society* (Oxford, 1974), pp. 5-6.

masculino constitui-se em face da tagarelice feminina; a razão grega tem necessidade que os bárbaros não tenham outra lei que a da anomalia.

Mas, pelo fato de uma ideologia jamais estar inerte, a idéia da cidade “construiu novas estruturas operatórias, fundou um novo critério de racionalidade¹⁸”, a idéia da cidade é um mito fundador da razão grega.

A democracia ateniense não foi transparente a si mesma, mas produziu a idéia de uma transparência política para seu uso e para o nosso.

18. Cito Lanza — Vegetti, p. 25.