

Artur Mazzucco Fabro

**DE PLATÃO A CÍCERO:
COMO AS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS GREGAS SOBRE
A DEMOCRACIA INFLUENCIARAM A REFLEXÃO POLÍTICA
NA ROMA REPUBLICANA**

Monografia submetida ao Curso de Ciências Sociais, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do Grau de Bacharel em Ciências Sociais.
Orientador: Prof. Dr. Tiago Bahia Losso

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Fabro, Artur Mazzucco

De Platão a Cícero: Como as considerações filosóficas gregas sobre a democracia influenciaram a reflexão política na Roma republicana / Artur Mazzucco Fabro ; orientador, Tiago Bahia Losso - Florianópolis, SC, 2014.
87 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Democracia grega. 3. Pensamento político. 4. Roma Antiga. 5. Grécia Antiga. I. Losso, Tiago Bahia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Artur Mazzucco Fabro

**DE PLATÃO A CÍCERO:
COMO AS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS GREGAS SOBRE
A DEMOCRACIA INFLUENCIARAM A REFLEXÃO POLÍTICA
NA ROMA REPUBLICANA**

Monografia submetida ao Colegiado do Curso de Ciências Sociais,
em cumprimento parcial para a obtenção do título de Bacharel em
Ciências Sociais

Florianópolis, 11 de dezembro de 2014.

Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Tiago Bahia Losso, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Marina dos Santos, Dr^a.
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria viável, tampouco a minha graduação, sem a ajuda e o companheirismo de diversas pessoas que passaram a fazer parte da minha vida acadêmica e pessoal no decorrer desses anos. Como o espaço é curto, tentarei homenagear o máximo delas possível, mas creio não ser capaz de enquadrar a todos e todas em poucas linhas.

Primeiramente, agradeço à minha família: minha mãe, Maristela, que tanto me consolou e me deu forças nos momentos em que eu mais sentia dificuldades; ao meu pai, Luiz, que sempre esteve presente e disponível para me dar dicas de como passar por esse momento de desenvolvimento da monografia; à minha irmã, Lívia, que também, mesmo estando em uma fase de sua vida de igual dificuldade, nunca deixou de ter uma conversa franca e sincera quando eu já não tinha mais a quem recorrer. Meu muito obrigado a vocês três. Sem o amparo e carinho que sempre tive, provavelmente a vida em Florianópolis não teria sido a mesma.

À minha companheira, Ana, que, além de ser minha colega no curso, esteve comigo em todas as minhas crises de ansiedade e soube me confortar como ninguém, tendo a mesma vitalidade para me dar broncas quando necessário. Espero estar à altura para retribuir tanto amor e amizade.

A todos os meus amigos, que me apoiaram na escolha por cursar Ciências Sociais e sempre viram futuro quando eu falava que queria entrar para a área da “política”. Em especial aqui ao meu amigo de infância, Fernando, e aos colegas que ingressaram comigo em 2010: Angelo, Jefferson, Denis, Pedro, Felipe, Roger e Rafael. Vocês alegraram os meus dias e os bares nunca tiveram clientes tão fiéis.

Aos colegas do NEPP, aqui representados pelo professor Ricardo Silva, que me mostraram muito mais do que eu achava que conhecia sobre tudo; por causa das nossas reuniões, a ideia desse trabalho veio à tona.

E, no final dessa página, mas de igual importância, ao meu orientador, Tiago Losso, cujas aulas não me permitiram desistir de ir ao CFH todos os dias. Fico muito tranquilo por ter uma pessoa como você me orientando, e ainda tive a sorte de você ter se tornado um grande amigo.

“Como é possível orientar-se na história e na política? Como julgar e escolher? Parto dessa questão política – e é com esse espírito que me pergunto: a democracia grega antiga apresenta algum interesse político para nós?”

Cornelius Castoriadis

RESUMO

O objetivo deste trabalho é, utilizando uma metodologia baseada no *contextualismo linguístico*, fazer uma análise do pensamento político de duas importantes comunidades políticas da Antiguidade: Grécia e Roma. Essa pesquisa pretende compreender o que foi assimilado pelos pensadores romanos da época republicana no tocante àquilo que lhes foi passado pelos gregos através dos mais diversos artifícios. É sabido que a reflexão romana sobre a *República*, aqui, na figura de Cícero, é retratada em diversos pontos das obras desse autor com citações e até mesmo homenagens a pensadores gregos, como no caso de Platão. O que se pretende fazer é elucidar os momentos em que, na presença de reflexões sobre a *Democracia* na Hélade, encontram-se características daquilo que foi criado posteriormente em se tratando de um pensamento republicano em Roma e, indo mais a fundo, se é possível aquilatar a originalidade dos romanos em relação a esse pensamento. A *Democracia* e a política nasceram na Grécia Antiga e é de lá que se têm relatos dos primeiros homens que se questionaram sobre a vida pública de suas cidades e as teorizaram. Roma, em sua fase republicana, floresceu como nunca antes em se tratando da política na *urbe* e dos arranjos que eram necessários para que a plebe e os patrícios pudessem conviver em um mesmo espaço; as contestações partiam dos dois lados, produzindo diversas modificações na maneira como o Governo era organizado. As duas *âncoras* a serem utilizadas para fazer essa distinção se concentrarão em Platão e Cícero, pois ambos escreveram tratados semelhantes sobre a *República* e as *Leis*, e é em Cícero que se encontra o que ele, enquanto cidadão romano e político, pensava sobre aquilo que os gregos deixaram de herança. Admitindo a importância de Cícero enquanto grande pensador da república romana e a de Platão igualmente em toda Hélade, o trabalho pretende contribuir com as discussões que estão sendo levantadas nas últimas décadas pelos *neo-republicanos* acerca de conceitos essenciais da teoria política que foram resgatados a partir dos Antigos.

Palavras-chave: Democracia grega; Mediterrâneo Antigo; Pensamento político; Roma Antiga; Grécia Antiga.

ABSTRACT

The objective of this work is to do an analysis of the political thought of two important political communities of Antiquity, Greece and Rome, using a methodology based on *linguistic contextualism*. This research aims to understand what has been assimilated by the Roman Republican era thinkers in terms of what they have been passed by the Greeks through various devices. It is known that the reflection on the Roman Republic, here in the figure of Cicero, is portrayed in various parts of the works of this author with quotes and even homages to Greek thinkers, such as Plato. The aim is to shed light on the moments in which, in the presence of reflections on *Democracy* in Hellas, the characteristics of what was created later might be found in the case of a republican thought in Rome and, going further, whether it is possible to assess the originality of the Romans in relation to that thought. *Democracy* and politics were born in Ancient Greece and it is there that we have reports of the first men who raised questions about the public life of their cities and theorized it. Rome, in its republican phase, flourished as never before in the case of the metropolis and political arrangements that were necessary for the plebs and the patricians to coexist in the same space; the intellectual retorts from both sides, producing several changes in the way the government was organized. The two *anchors* to be used to make this distinction will focus on Plato and Cicero, as both wrote similar treatises about the *Republic* and the *Laws*, and it is in Cicero that can be found what he, as a Roman citizen and politician, thought about what the Greeks have left as their inheritance. Acknowledging the importance of Cicero as a great thinker of the Roman Republic and likewise Plato throughout Hellas, the work aims to contribute to the discussions that are being raised in recent decades by *neo-republicans* on essential concepts of political theory that were rescued starting from the Ancient thinkers.

Keywords: Greek democracy; Ancient Mediterranean; Political thought; Ancient Rome; Ancient Greece.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1 POR QUE REVISITAR OS ANTIGOS?.....	17
1.1 GRÉCIA E ROMA.....	17
1.2 UM RIO CAUDALOSO CORREU PARA A <i>URBE</i>	21
1.3 A DISTINÇÃO FEITA NA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA ENTRE A TRADIÇÃO GREGA E ROMANA NO PENSAMENTO REPUBLICANO.....	32
2 A DEMOCRACIA GREGA.....	39
2.1 ONDE SE ENCONTRA O ELEMENTO POPULAR DA DEMOCRACIA GREGA E O QUE O CARACTERIZA.....	39
2.1.1 AS CONSIDERAÇÕES DE PLATÃO SOBRE AS FORMAS DE GOVERNO E SOBRE O ELEMENTO POPULAR DA DEMOCRACIA GREGA.....	46
3 <i>RES PVBLICA</i> ROMANA.....	65
3.1 O QUE FAZ ROMA SER UMA REPÚBLICA.....	65
3.2 CÍCERO E A FORMULAÇÃO DE UM IDEAL REPUBLICANO.....	71
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como principal intenção demonstrar que forma o pensamento político republicano da Roma Antiga foi influenciado pelos gregos. A originalidade dos romanos em questões que dizem respeito à cidade e à forma com que a política se consolidou se mostram importantes no campo da teoria política pelo *revival* feito nas últimas décadas com os *neo-republicanos*. Conceitos como os de liberdade, republicanismo e democracia sempre estiveram em pauta para os estudiosos da área, e uma atenção especial aos Antigos é indispensável.

Primeiramente, algumas considerações sobre o porquê da “volta” aos Antigos serão feitas. Referente a isso, as considerações de Platão sobre a Democracia se mostram importantes, pois o filósofo não demonstrava estar de acordo com a maneira como funcionava a democracia na Grécia; contudo, pelo teor de importância de sua filosofia, a abordagem aqui feita demonstrará que o embate entre o pensamento platônico e suas consequências para os romanos contribuiu substancialmente para uma reflexão política da república e, mais adiante, para um ideal republicano formulado por Cícero.

Após essa primeira parte, as atenções se voltarão para Roma e seu mais influente pensador: Cícero. Essa seção se constitui pela forma com que Cícero lidou com as influências de filósofos gregos citados por ele, mas o foco será na “troca de conhecimento”; na maneira com que Cícero compreende o que é uma cultura política grega e o que ele fez com aquilo que estava disponível para sua interpretação.

Por fim, o vínculo entre as reflexões feitas pelos gregos acerca da política de sua Democracia mostram uma congruência com o que foi desenvolvido posteriormente na República de Roma. O último capítulo demonstra as afinidades de Cícero e da população romana com aquilo que lhes foi passado pelos pensadores gregos e o que isso causou na vida política e civil de Roma.

Capítulo 1 – Por que revisitar os antigos?

1.1 Grécia e Roma

As duas comunidades políticas que aqui serão abordadas foram escolhidas por dois motivos claros. O primeiro deles é que, para ressaltar o enfoque que este trabalho propõe, não poderia se ter outra escolha que não fosse iniciar pelo berço da política e da filosofia¹: a Grécia Antiga.

Foi com os gregos que as primeiras noções sobre a filosofia, as artes, a política e as ciências se iniciaram, sendo que os personagens dessas primeiras concepções deixaram documentos escritos que sobrevivem até hoje. Na Grécia, de mesmo modo, foram nas *poleis*² que se teve algo inaugural em se tratando de uma organização que compreende uma forma de gerir os assuntos públicos de maneira organizada e com a participação, ou pelo menos a possibilidade desta, da maioria dos que eram considerados cidadãos.

A política era compreendida como uma das várias alternativas que os cidadãos tinham de agir mutuamente com seus semelhantes; entretanto, *fazer* política implicava em uma participação ativa nas chamadas *ekklesias* (assembleias). As ocorrências dessa reunião de cidadãos configuram o acontecer máximo da política, e por política se entendem disputas, acusações, votações e contestações em relação ao poder. Por ora, é preciso ter em mente a forma com que a política - e todas as suas nuances - que apareceu na Grécia contribui para a importância dada a essa grande comunidade política nos estudos que se dispõem a analisá-la.

¹ Estou considerando, como alguns autores especialistas da área – *i.e.* Moses Finley e Kenneth Minogue –, que o pensamento grego da antiguidade foi o “percursor” de tal forma de se pensar filosófica e politicamente. Não excludo que pensadores de outras regiões do mundo, como do Oriente, desenvolveram, de formas diferentes, reflexões sobre a temática aqui tratada.

² Considero que a tradução de *polis* para *cidade* é imperfeita. Assim, o termo *polis* indica, além de um aglomerado urbano, uma comunidade política. Segundo Hannah Arendt: “O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – por exemplo, subjulgando escravos – e alcançar a liberdade [...] A pólis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade”. (ARENDDT, 2004, pp.40-41).

Toda sociedade requer também a sanção de dispositivos e de normas, bem como uma noção de justiça. Os gregos, porém, adotaram uma decisão radical e dupla. Localizaram a fonte de autoridade na *pólis*, na própria comunidade, e decidiram-se pela política de discussão aberta, eventualmente pela votação por meio da contagem do número de cabeças. Isso é política [...] (FINLEY, 1998, p.31).

Ainda relativamente aos gregos, uma explicação introdutória em torno do *elemento popular* de sua democracia deve ser feita. A democracia ateniense - concebendo, aqui, Atenas como exemplo por ser a *polis* grega onde temos os relatos mais significantes sobre esse regime de governo - obteve o seu auge entre 508 e 322 a.C (Blacwell, 2003). Durante esses 186 anos, os atenienses experimentaram o máximo em se tratando do envolvimento de seus cidadãos nos assuntos relativos à *polis*. Em Atenas, durante esse espaço de tempo, qualquer cidadão³ tinha a aptidão de poder influenciar sobre o que estava sendo decidido por seus concidadãos, e mais: se sentir parte de uma espécie de autogoverno, onde todos podiam, igualmente, decidir sobre uma entrada da *polis* em uma guerra, por exemplo. É claro que essa igualdade não exclui a existência de pessoas que, eventualmente por causa de sua linhagem ou feitos considerados heroicos⁴, tinham mais destaque e persuasão quando algum assunto era posto em pauta - até porque, por mais democrático que seja um regime de governo, existem pessoas que possuem uma habilidade de oratória mais elevada, têm mais conhecimento sobre determinados

³ O conceito de cidadania em Atenas se limita aos homens maiores de 18 anos, nativos da cidade e não-escravos. “Se não se tratasse de um ateniense nato, apenas por ato formal do corpo soberano se podia admitir alguém como membro da comunidade. Não só as mulheres, crianças e escravos eram excluídos, o que não surpreende, mas também os escravos libertos (diferentemente da prática romana) ou os homens livres que migravam de outros Estados gregos ou do mundo “bárbaro”, ou mesmo seus filhos, nascidos e criados em cidades que os classificavam como estrangeiros.” (FINLEY, 1998, p.36).

⁴ A Grécia Antiga, assim como veremos mais adiante em Roma, destacava a questão do heroísmo e o incentivava da mesma forma. Era preferível ser um herói em vida do que um “cidadão comum” que não alcançou grandes feitos relativos à guerra e/ou destaque na política. “Ninguém receia, na Antiguidade, reclamar a honra devida a um serviço prestado. A exigência de pagamento é para eles algo secundário e de maneira nenhuma decisivo. O elogio e a reprovação são a fonte da honra e da desonra.” (JAEGER, 1995, p.31).

assuntos e etc. Mas o porquê de Atenas ser uma democracia com a existência de um *elemento popular* é algo que se explica fundamentalmente pelos meios, ou melhor, pela viabilidade de todos os cidadãos participarem dos negócios públicos, e existem relatos de que, em um determinado momento, instituiu-se até uma forma de pagamento⁵ aos que queriam participar das *ekklesias* mas não tinham condições, por morarem longe do local da reunião ou não poderem largar o seu trabalho.

O segundo motivo que me move a regressar aos antigos é o surgimento da *res pvblica* romana. A tradição⁶ romana é uma das mais difundidas e influentes em praticamente todo o Ocidente. Isso se dá, dentre outros motivos, pela notável história de Roma⁷, que foi minuciosamente escrita por Tito Lívio⁸. A obra conta com inúmeros detalhes acerca da vida na cidade, da sua fundação e das diversas guerras que acometeram os romanos. “Em contexto assaz nebuloso para o historiador, os Romanos enquadravam uma série de acontecimentos geralmente heróicos, de cuja autenticidade já não estavam bem certos, mas que apontavam como paradigmáticos.” (PEREIRA, 2002, p.27).

Esses relatos apontados nos livros da *História de Roma* nos dão uma boa noção de como a cidade nasceu e como a sua população se

⁵ “In the fourth century, payment of magistrates was probably abolished, but that of councilors and judges was retained, and payment (likewise of three obols) was also introduced for attendance at the Assembly.” (MANIN, 1997, p.17).

⁶ Entendo tradição como: “A tradição deve ser constituída por mais do que uma série de instâncias que acontecem a assemelhar-se uns aos outros, ou que se assemelham uns aos outros, porque eles surgiram em situações similares ou para semelhante razões. A tradição deve ser composta de uma série de casos que se assemelham um do outro, precisamente porque eles exerceram uma formativa influência um sobre o outro em uma cadeia temporal definitiva. (BEVIR, 2003, p.41).

⁷ Reitero nesse ponto que as fontes históricas e os estudos historiográficos que serão utilizados nesse trabalho servem como uma forma de amparo; mais como um esforço mútuo entre as disciplinas para que se possa construir um bom empreendimento de Teoria Política e História das Ideias. Não é de meu interesse construir uma análise que vá esmiuçar e justificar cada ponto utilizando as (ou “utilizando-me das”) qualidades de um historiador.

⁸ Lívio foi um historiador romano que escreveu a *História de Roma* em 142 livros, dos quais somente 35 chegaram até nós, sendo que, integralmente, temos do 1 ao 10 e do 21 ao 45, que contam desde o nascimento da cidade, passando pela república e “terminando” na derrota de Perseu, rei da Macedônia, para Lúcio Emílio Paulo, em 167 a.C.

comportava em relação aos mais variados acontecimentos; entretanto, a *fase* da história de Roma que mais interessa aqui é a da república.

One of the most interesting, but relatively neglected, aspects of Roman republic as a political system is thus, on the one hand, the *nature* of citizenship as exercised by persons living several or even many days from the political center and on the other, the relation between the functioning of that political center and the local city-state structures, several hundred in number, all over the Italy. (MILLAR, 2002, p.3).

Quando falamos em república, voltamo-nos a Roma pelo fato dessa comunidade política ser a primeira, assim como a Grécia – quando o assunto é democracia –, a elevar o patamar das relações políticas de uma forma mais estruturada, com instituições políticas e cargos públicos regulares. Mas não somente por essa formulação inédita, como também – e acredito que seja o ponto mais importante –, na maneira com que Roma se tornou uma república e o que a caracteriza como tal. A definição de república é algo que merece uma atenção especial para delimitar, principalmente, o pensamento político que se desenvolveu nessa comunidade que praticava a política de forma intensa.

Políbio, renomado historiador grego que analisou a república romana em sua *História*, nos atenta para o fato de que o caráter *misto* da constituição romana, em que existiria uma mescla *perfeita* entre a monarquia, a democracia e a aristocracia, é o maior motivo pelo qual os romanos alcançaram tantas glórias e bons frutos no que tange à política entre seus cidadãos. Um cidadão romano, não interessando a qual *centúria*⁹ pertencia, tinha a possibilidade de *tentar* fazer valer a sua vontade nas *comitia centuriata* (assembleia das centúrias). As votações eram feitas em relação ao peso de voto que cada *centuria* possuía, e pode-se dizer que isso não era algo democrático ou, muito menos, justo (em

⁹ A população romana na república era dividida em *centúrias*, o que significava, nos momentos de votação, uma hierarquia e valores diferentes para o voto de cada uma delas. “Os *comitia curiata* compreendiam os membros das 30 cúrias, patrícios e clientes. Essa assembleia constituía, entre os romanos, a forma mais antiga do Poder Legislativo. Suas decisões convertem-se em leis, *leges curiatae*. Procedia à eleição e à investidura do rei. Estatuía sobre a paz e a guerra, assim como os atos que interessam à composição das famílias e à transmissão dos bens [...]” (PETIT, 2003, 12.II.3).

uma visão moderna ou mesmo dos próprios plebeus), pois os patrícios detinham um crédito muito maior nas votações, no entanto, os embates que existiam entre patrícios e plebeus resultaram em ações que criaram mecanismos de uma maior participação da plebe, como acontece no surgimento dos *tribunos da plebe*¹⁰.

Os relatos disponíveis sobre Roma e o aparecimento de um pensamento político republicano nos oferecem uma boa perspectiva sobre o estado em que se encontrava a população e como os romanos lidavam com a política. Os gregos, da mesma forma, mas invariavelmente com um material que oferece uma quantidade maior de dúvidas em relação à sua veracidade comparado ao que temos dos romanos, ainda nos limitam em se tratando de quantidade, o que fornece uma dificuldade a mais para o pesquisador da área.

Voltar aos antigos não significa um movimento puramente retórico, em que somente reforça-se o que já se tem como fato. A utilização de uma metodologia denominada *contextualismo linguístico*, que é a perspectiva na qual os procedimentos de pesquisa desse trabalho se embasam, contribui para uma interpretação de grandes autores de uma forma diferente do usual *textualismo*, em que se percebia uma tendência a ler e analisar exaustivamente obras complexas e, nas palavras de Silva, “[...] a abordagem dos textos clássicos por meio desse procedimento [*textualismo*] tendia a gerar não história, mas ‘mitologias.’” (SILVA, 2010, p.304).

É a partir dessa forma de “enxergar” os antigos que uma reflexão bem fundamentada e crítica acerca de seus feitos pode ser construída. Revisitá-los não se trata somente de relatos históricos. O conteúdo de suas formas de pensar é o que torna esse deslocamento interessante.

1.2 *Um rio caudaloso correu para a urbe*

“[...] correu da Grécia para esta Urbe, não um ténue riacho, mas um caudaloso rio das suas

¹⁰ “A plebe, afastada do poder, já que não podia ter acesso ao consulado que substituiria a função real, ameaçou criar uma secessão. Retirou-se do *pomerium*, para a *sua* colina, o Aventino, onde se erguia o templo de Ceres, que era por excelência a deusa dos plebeus, e declarou querer fundar uma cidade separada de Roma. Os patrícios aceitaram então que fossem criados magistrados plebeus, encarregados de proteger a plebe contra os abusos de poder dos outros magistrados.” (GRIMAL, 2009, p.36).

disciplinas e artes.” (CÍCERO, DE REPUBLICA, 2.33).

Os romanos ocupavam, junto com outros povos, um lugar de destaque em uma *dinâmica* cultural, histórica e política característica do Mediterrâneo Antigo¹¹. Como agentes desse exercício, a sociedade romana também sofreu inúmeras influências relativas aos mais diversos assuntos, como filosofia, artes, costumes e língua, pois a troca de conhecimentos não era algo imperativo, mas sim mútua. Isso significa que o povo romano exercia e absorvia, como também modificava, aquilo que entrava em contato com eles.

A familiaridade que os romanos tinham com os outros povos do Mediterrâneo era mais forte quando se tratava dos gregos. Uma helenização da cultura romana é visível quando “[...] o que entendemos por Cultura Romana não mais se pode desligar daquele fenômeno – embora tenha de se reconhecer que, mais do que imitação, se deve falar em assimilação criadora [...]” (PEREIRA, 2002, p.43). Essa difusão da cultura grega, no entanto, não deve ser classificada meramente como uma “influência” ou “importância”. Não existem relatos concisos e abundantes que possam afirmar com precisão a forma com que os pensadores gregos interferiram na construção do pensamento político de outros povos. As próprias formulações gregas relativas às leis e à filosofia, por exemplo, não são estritamente “originais”, pois os gregos também transitavam por outros locais e louvavam as culturas antigas a eles – como acontece no caso do legislador Sólon ter visitado o Egito. Sólon não só visitou o povo egípcio, mas também aplicou o que estudou das leis daquela sociedade no que trouxe posteriormente para Atenas. O historiador Hérodoto explicita que Sólon, ao entrar em contato com as leis do faraó Amasis, levou-as para Atenas, considerando-as “perfeitas” para o povo ateniense.

It was Amasis also who made the law that every Egyptian should yearly declare his means of livelihood to the ruler of his province, and, failing so to do or to prove that he had a just way of life, be punished with death. Solon the Athenian got this

¹¹ Esta seção é estruturada para se fazer um apanhamento de alguns fatos importantes relativos à influência da cultura grega em Roma. O capítulo 1, como um todo, serve para apresentar a proposta e iniciar o seu desenvolvimento. O objetivo é situar o leitor na hipótese que se está considerando como válida; essa hipótese é a *dinâmica* em que Roma, Grécia e outros povos estavam inseridas no Mediterrâneo Antigo.

law from Egypt and established it among his people; may they ever keep it! For it is a perfect law. (HERÓDOTO, HISTORIES, 2.177).

Certamente as leis de Sólon em Atenas não seguiram fielmente o que foi feito pelo faraó do Egito, contudo, essa passagem deixa claro que, por mais original e abrangente que uma forma de pensar seja, dificilmente se comprova sua *total* originalidade¹². O condicionalismo histórico em que os romanos e gregos estavam inseridos possibilitou uma troca intensa entre as múltiplas culturas existentes. “O contacto dos Romanos com os Gregos começara mais cedo do que habitualmente se julga. A existência de relações comerciais está documentada pela presença de vasos gregos desde a época arcaica.” (PEREIRA, 2002, p.46).

A passagem de elementos da cultura grega para Roma é indiscutível. Além desse “primeiro” contato comercial, Pereira discute se o povo etrusco¹³ não teria em seu alfabeto letras gregas, o que designaria uma forte influência no alfabeto latino de Roma, já que os etruscos, enquanto participantes dessa mesma *dinâmica* do Mediterrâneo, acabaram por intervir na cultura romana e seu território fora anexado a Roma posteriormente. Nota-se, nesses dois exemplos, que até a questão do processo de criação de um alfabeto se compreende em um movimento de câmbio entre as culturas.

A adoção do alfabeto da Itália Central não deverá ser vista como uma simples transmissão linear do Etrusco para o Latim ou vice-versa, mas como um processo interactivo mais complexo, que envolveu falantes de ambas as línguas. (CORNELL apud PEREIRA, 2002, p.49).

¹² Não é o interesse desse trabalho fazer algo que se compare a uma *genealogia* ou mesmo estruturar de uma forma histórica todos os povos que tiveram algum tipo de influência no pensamento grego, para que depois se continue com os romanos e assim por diante, criando algo como uma “cronologia”.

¹³ Os etruscos eram um povo proveniente de uma região denominada Etrúria, que se localizava na Península Itálica, junto com Roma. Diversas batalhas foram travadas por esses dois povos, sendo que os Tarquínios, que foram uma linhagem de reis de Roma, são considerados advindos de Tarquínia, uma das divisões da Etrúria. “Em seu reinado Lucumão, filho de Demarato de Corinto, vem da Tarquínia, cidade etrusca, até Roma, e, admitindo ao convívio de Anco, começa a usar o nome de Tarquínio, o Antigo.” (LÍVIO, AB URBE CONDITA, p.103).

O povo etrusco teve uma grande intervenção na cultura romana no período de sua fundação até os primeiros reis. As origens de Roma, segundo a tradição que nos conta Tito Lívio¹⁴, foram baseadas em uma *mistura* de vários povos, como os sabinos, latinos e etruscos. Os etruscos estavam presentes na cultura romana, mas de uma forma inicialmente diferente. Enquanto os romanos admiravam os gregos de “longe”, o povo etrusco, devido às diversas ingerências, queira por guerras ou por migrações, acabaram por adicionar à cultura de Roma aspectos de relevância na conjuntura da religião. A importância de se mencionar o povo etrusco nesse momento é baseada na construção do culto às divindades em Roma. Na Grécia Antiga existia a adoração aos deuses que residiam no Monte Olimpo, de forma estruturada, com Zeus sendo o deus dos deuses. Os romanos sabiam da existência dos deuses gregos e inventaram os seus, seguindo aspectos que davam suporte à religião grega, mas de uma forma que, de início, era hierarquizada¹⁵. Um desses principais aspectos é o antropomorfismo, ou seja, os deuses romanos tinham forma de humanos e estavam sujeitos às emoções humanas. A tríade arcaica dos primeiros deuses era composta por Júpiter¹⁶, Marte e Quirino, e completada por Jano e Vesta (Eliade, 2011). Com o desenvolvimento da sociedade romana e seu crescimento, a religião foi constituindo-se em uma *mistura* que perpassa a tradição procedente das épocas iniciais com a capacidade de acolher as forças divinas dos “outros”, quer dizer, as comunidades conquistadas. Em relação aos etruscos, sua influência se valeu quando estes dominaram Roma com a linhagem dos Tarquínios, e a antiga tríade de Júpiter, Marte

¹⁴ “Entrementes, a cidade crescia conquistando novas áreas. Fortificava-se mais pela expectativa de multidões futuras do que tendo em vista a população já existente. Em seguida, para não deixar vazia a cidade imensa e para atrair uma população numerosa, Rômulo adotou o velho método dos fundadores de cidades, que reuniam em torno de si grande número de gente obscura e de baixa condição e afirmavam que uma raça brotara da terra para eles.” (LÍVIO, AB URBE CONDITA, 1.8).

¹⁵ Rômulo utilizou-se do rito de Hércules, um semideus grego, no momento mitológico da fundação de Roma, como nos atenta Lívio: “Sua primeira medida foi fortificar o Palatino onde ele [Rômulo] próprio havia sido criado. Ofereceu então sacrifícios aos deuses de acordo com o rito albanos. Mas para Hércules seguiu o rito grego, como estabelecera Evandro.” (*Idem*, 1.7)

¹⁶ “[Júpiter] já era adorado pelos Latinos e certamente também pelos Sabinos. No Lácio, possuía um santuário “federal” no cume do monte Albano, onde todas as cidades latinas lhe prestavam culto comum.” (GRIMAL, 2009, p.30).

e Quirino perde sua originalidade, sendo substituída por Júpiter, Juno e Minerva. Em uma outra forte relação com os helenos, temos em Júpiter a representação de Zeus para os romanos, denotando que a influência grega nesse quesito foi extremamente direta.

So much, however, must be evident, that with the beginnings of Greek colonization on Italian soil we are in a time when the divine world of Homer, that is to say, the characteristic, classical expression of the Greek spirit in the realm of religion, is only just beginning to make its way. The same must hold good of these colonies, too; it even seems as if the process here took place even more hesitatingly and slowly. (ALTHEIM, 1938, p.36).

A admiração dos romanos pela cultura grega era tanta que estes mandavam seus filhos para estudar com os mestres gregos da dialética e da retórica; copiavam as artes e importavam bibliotecas para Roma. Era preferível falar grego antes do latim, como uma espécie de distinção entre os letrados e os nem tanto. Uma boa parcela daquilo que foi absorvido pelos romanos aconteceu como resultado da grande expansão territorial¹⁷ de Roma e pela forma com que os romanos lidavam em relação aos que viviam em territórios conquistados por eles. Os romanos são resultado desta *dinâmica* do Mediterrâneo tanto quanto são agentes. Mesmo antes da expansão territorial, Roma já estava imersa neste exercício. Temos indícios de que era uma prática comum a admissão dos que perdiam as guerras como cidadãos na *urbe*. Mais ainda os romanos, em um perspicaz movimento de estratégia política¹⁸, colocavam até os deuses dos povos

¹⁷ “Roma foi única mas de forma diferente, por tratar-se de um estado conquistador implacável desde o início da sua história conhecida.” (FINLEY, 1997, p.80).

¹⁸ A religião na Roma Antiga antes do advento do Cristianismo assumia um caráter muito mais político do que teológico. “Greek and Roman religion was subject to the authority of politics. Greek and Roman polytheism had no systematic orthodoxy or dogma; Greek and Roman political life was free of the religious controversies that so beset early modern political life. To put the point most provocatively, Greek, and to a lesser extent Roman, religion did not obstruct political rationality. Many of these features of ancient religion, and generally of ancient political life, would be invisible without the points of reference provided by far-ranging scholarly “time travel.”” (Introdução *in*: A Companion to Greek and Rome Political Thought, 2009, p.8).

dominados em seus altares, em uma clara demonstração de “aceitação” daqueles povos para que façam parte de Roma.

Apoderando-se de imensos despojos regressou a Roma, admitindo mais uma vez milhares de latinos na cidade. Localizou-os perto do tempo de Múrcia para estabelecer a junção entre o Palatino e o Aventino. O Janículo também foi anexado, mais para evitar que a colina viesse a ser ocupada pelo inimigo do que por necessidade de terras. (LÍVIO, AB URBE CONDITA, 1.33).

Por terem como prática recorrente as guerras e a eventual anexação dos territórios conquistados, invariavelmente os novos cidadãos romanos carregavam consigo os costumes que outrora eram comuns em suas comunidades. Com os gregos não foi diferente¹⁹, todavia, por ser a Grécia o local onde um pensamento político estava mais enraizado e próspero, a entrada dos territórios gregos para fazerem parte da *urbe* se mostram singulares.

O contato *regular* dos romanos com a cultura grega tem seu início em 340 a.C., com a conquista da região da Campânia, que fica ao sul da Península Itálica (PEREIRA, 2002, p.50). Mas foi com o domínio da ilha da Sicília²⁰, como um dos resultados da I Guerra Púnica²¹, que a influência grega foi atuando progressivamente nos romanos, ficando mais acentuada com a conquista da Grécia e a redução à província romana, no séc. II a.C. Foi a partir daí que Roma nasceu para as artes, sob o impulso e a imitação da civilização grega. Uma das mais visíveis *transferências* se dá no campo da dramaturgia, como mostra o romano Horácio: “A Grécia vencida venceu o feroz vencedor e levou as artes ao agreste Lácio²²” (WILKINSON, 1946, p.84). Horácio sofreu amplas influências

¹⁹ Algumas *poleis* gregas resistiram ao domínio romano e conseguiram manter uma certa autonomia, inclusive com rebeliões constantes (ALCOCK, 1993).

²⁰ Na Sicília foram encontrados tesouros que causaram grande apreço aos romanos. As relíquias não eram só valorizadas por causa de sua cotação comercial, uma vez que obras de arte e esculturas foram igualmente admiradas e *embutidas* à cultura romana. Essa ilha acabou por se tornar a primeira província de Roma fora do seu território original.

²¹ As guerras púnicas foram uma série de três grandes acontecimentos entre Roma e Cartago. A importância dessas guerras será mais visível adiante.

²² No original em latim: “*Graecia capta ferum uictorem cepit et artes intulit agresti Latio.*”

da filosofia de Epicuro e da corrente filósofica denominada *epicurismo*²³, altamente presente na cultura dos pensadores da república.

Um outro campo de grande importância e que deve suas formulações iniciais aos gregos é o do Direito Romano. A *Lei das XII tábuas* assume um caráter explicativo rico para falar sobre esse assunto. Essas leis foram inscritas, literalmente, em tábuas, e serviram como forma de refrear intensos conflitos que ocorriam entre patrícios e plebeus. Na Antiguidade não se tinha ainda como regra geral a divulgação ampla do que era votado e determinado como lei. Em se tratando dos romanos, tem-se como fato que os patrícios detinham um poder de decisão maior nas *comitia centuriata*. As leis eram somente conhecidas entre os aristocratas, sendo que o povo não tinha um conhecimento exato de quais eram os seus conteúdos, e isso causava problemas quando se incriminava algum plebeu, já que este, muitas vezes, nem sabia o crime que estava cometendo. A solução encontrada por Roma neste momento foi a seguinte:

“[...] foram enviados a Atenas os legados Espúrio Postúmio Albo, Aulo Mânlio e Públio Sulpício Camerino com a missão de copiar as célebres leis de Sólon e estudar as instituições, costumes e leis das demais cidades gregas.” (LÍVIO, *AB URBE CONDITA*, 3.31).

Tito Lívio nos mostra que as pretensões romanas de aprender com as leis de Sólon não se bastavam por se tratar somente de um momento conturbado da relação entre plebeus e patrícios. Roma não almejava uma resposta simples para os conflitos imediatos, já que o motivo por ter mandado os legados à Grécia era que os romanos consideravam que, em Atenas, o conteúdo das leis causava liberdade e igualdade entre todos.

²³ “Três são os pontos de encontro do epicurismo no século I a.C.: Atenas, Roma e Nápoles. Em Atenas, encontra-se Fedro, que durante a primeira guerra de Mitridates se refugiara em Roma e conquistara a amizade de Cícero e Ático, amizade que conservou mesmo depois de voltar a Atenas. Em Nápoles, Sirão, mestre de Vergílio. Filodemo de Gádara, discípulo de Zenão de Sídon em Atenas, encontra Sirão em Nápoles e, tal como este, consegue influenciar os seus contemporâneos. Cícero os considera os representantes mais autorizados da Escola Epicurista (*De fin.* II 35, 119). Filodemo estabelece-se em Roma por volta de 70 e dedica-se a divulgar a filosofia, apresentando as doutrinas gregas; e o faz do ponto de vista do epicurismo.” (NOVAK, 1999, p.262).

Era preciso acabar com as disputas. Se os projetos de lei da plebe lhes pareciam inaceitáveis, poderiam concordar ao menos com a designação de uma comissão mista de patrícios e plebeus com o encargo de redigir leis úteis às duas ordens e capazes de assegurar a igualdade e a liberdade. (*Idem*)

A importância da *Lei das XII tábuas*²⁴ se confirma quando os enviados a Atenas voltam a Roma e constituem um decenvirato em lugar do consulado. Ou seja, os romanos agiram de uma forma que sanava o problema das desigualdades e recompensava aqueles que ajudaram em tal feito. O consulado da época, por não conseguir solucionar tal disputa, foi transformado em uma nova forma de governo, da qual os três legados ocuparam parte dos cargos. “Assim, no trecentésimo segundo ano da fundação de Roma, a forma de governo foi novamente mudada e o poder passou dos cônsules aos decênviros, como outrora havia passado dos reis aos cônsules.” (LÍVIO, *AB URBE CONDITA*, 3.33).

Os romanos, por saberem que foi na Grécia onde se teve um primeiro *florescer* substancial em relação à organização da justiça, se mostram mais uma vez abertos a *aprender* com os gregos. A *assimilação criadora* se consiste nisto: aceitar que existem alguns ideais bem desenvolvidos - neste caso, a questão das leis - que podem e devem ser alcançados quando se tem uma dificuldade, mas, mais ainda: aprender com eles e aperfeiçoá-los. Foi isso o que Roma fez, e com grande êxito. A glória democrática de Atenas se deu quando todos os cidadãos que viviam na *polis* se sentiam iguais perante a política²⁵. A democracia acontecia por esse motivo. Não se trata de simplesmente oferecer às pessoas uma oportunidade de votar; era preciso assegurar que todos poderiam votar e de forma igual. Talvez essas ações tenham sido as responsáveis pelos gregos se desenvolverem tanto na questão da democracia e serem os primeiros a teorizarem sobre a política. Quando se vive em uma sociedade em que se têm liberdades garantidas e cujo regime

²⁴ O elogio de Cícero se motra igualmente importante: “Direi o que sinto: as bibliotecas, por Hércules, de todos os filósofos, parecem-me superar sozinhas o Livro das Doze Tábuas, para quem olhar às fontes e base da lei, e isso quer pelo peso de sua autoridade, quer pela exuberância de sua utilidade.” (CÍCERO apud PEREIRA, 2002, p.56).

²⁵ Os três pilares de igualdade da democracia ateniense: *isegoria*, *isonomia* e *isocracia*. Em ordem: igualdade no falar; igualdade perante a lei; igualdade no poder.

de governo obriga os agentes políticos a se questionarem sobre tudo o que é feito em relação ao todo, começa-se a pensar, da mesma forma, sobre a justiça, sobre o que é bom e ruim, sobre como se podem melhorar certas estruturas sociais, se o regime de governo que se apresenta é o melhor entre todos, se existem outros tipos de regime de governo, e assim por diante.

Posteriormente, essas explanações sobre a *dinâmica* do Mediterrâneo Antigo, em que romanos, os gregos e outros povos estavam inseridos - onde se tem exemplos do que consistia o movimento desses agentes políticos durante a história de suas próprias ideias, resultante de seus desenvolvimentos nas mais diversas áreas aqui abordadas -, chegam à ocorrência de um acontecimento importante, que provavelmente condensa essa *dinâmica* que aqui está sendo proposta: o *Círculo dos Cipiões*.

As Guerras Púnicas²⁶ foram protagonistas na definição da conduta da Roma republicana em relação à cultura helênica. Por muito tempo, esta cultura foi, de certa maneira, assimilada pelos romanos através de um movimento que a levava das colônias para a metrópole romana. No decorrer desse processo, houve uma admiração pela cultura helênica por parte dos romanos; entretanto, os fatos ocorridos durante essas guerras vieram a alterar o sentimento dos romanos em relação a ela.

Na segunda Guerra Púnica²⁷ entre Roma e Cartago, Aníbal, general do exército cartaginês, consegue atravessar os Alpes e ir em rumo à Península Itálica. Nesta época, forma-se uma aliança, contra os romanos, das colônias gregas conquistadas por Roma com as tropas de Aníbal. Com a derrota de Aníbal na batalha de Zama, em 202 a.C., a II Guerra Púnica chega ao fim, os seus resultados se mostram como um *ponto de virada* quando falamos da forma com que a helenização da cultura romana era vista pelos próprios romanos.

²⁶ “As Guerras Púnicas ocupam um lugar de destaque entre os vários conflitos em que Roma se envolve no período republicano. A partir dessas guerras, os romanos vão, gradualmente, desenvolvendo as táticas de seu exército e definindo suas estratégias de ocupação nos territórios conquistados, expandindo assim os limites de suas conquistas. Para que se tenha uma idéia da importância dessas guerras, basta pensarmos que antes da Primeira Guerra Púnica os romanos não haviam saído, ainda, da Península Itálica, e ao final da Terceira Guerra já haviam submetido o norte da África e a Península Ibérica e estavam dirigindo seus olhares para terras mais distantes como a Britannia (atual Inglaterra) e regiões mais orientais.” (GARRAFONI, 2009, p.56).

²⁷ A segunda Guerra Púnica ocorreu de 218 a.C. até 202 a.C.

Antes de avançar mais na questão, é relevante tocarmos no nome do grego Políbio. Após a III Guerra Macedônica, entre Roma e Perseu da Macedônia²⁸, foram levados a Roma, como forma de punição, 1000 nobres aqueus. A Arcádia era uma região da Grécia na qual Políbio residia e fora eleito comandante da cavalaria. Na ocasião dessa guerra, ele pretendia demonstrar a neutralidade dos aqueus para com os romanos, evitando assim estragos maiores; contudo, as diversas complicações não possibilitaram essa neutralidade, e Políbio foi levado junto com os outros nobres para Roma, onde ficaria exilado à força. Chegando em Roma, Políbio foi escolhido por Públio Cornélio Cipião Africano Emiliano, filho adotivo de Públio Cornélio Cipião, que, por sua vez, era filho de Públio Cornélio Cipião Africano, que derrotou Aníbal em Zama, para ser seu mestre das artes gregas.

Junto deste romano, que já não achava suficiente o conhecimento da tradição (o *mos maiorum*), e queria enobrecê-la com a *sophia* grega, vemos também o filósofo grego que havia de difundir a filosofia estoíca – Panécio -, os poetas Lucílio e Terêncio. (PEREIRA, 2002, p.60)

A principal referência de Cipião Emiliano, em se tratando de tradição, era a do *mos maiorum*. Presumia-se que um cidadão que fizesse valer a sua cidadania deveria honrar estas instituições em todas as suas ações. Dessa forma, estes costumes fazem predominar o aspecto do todo sobre o individual. O prevalecimento do *mos maiorum* tinha como objetivo aprimorar a conduta individual em favor das instituições que promoviam a totalidade da população. Por exemplo, viver com simplicidade evitava a degradação dos bens próprios e de outrém, e o respeito aos pais e à família cimentava o núcleo familiar. As origens destes valores da tradição romana se perderam com o tempo. Não havia uma compilação escrita do *mos maiorum*. O mesmo era repassado de forma oral, no núcleo familiar, por meio de grandiosas narrativas relativas aos feitos dos personagens da história romana. A “função” destes personagens indicava um modelo de virtude a ser tomado como exemplo pelas gerações mais jovens.

²⁸ A Grécia estava sob domínio dos macedônicos durante esta guerra, que se deu entre 171 a.C. e 168 a.C.

Esse arranjo de virtudes era uma forma de os romanos se firmarem como construtores de sua própria cultura, não só meros imitadores dos gregos e de outros povos. Mas Cipião Emiliano queria mais; desejava enriquecer seus conhecimentos com os ensinamentos de Políbio, que viera a ser um dos maiores historiadores Antigos e, junto com Terêncio, Lucílio e Panécio, divulgador da *sophia* helênica em Roma, com a criação de academias e elogios de personalidades como Cícero²⁹. É a partir desses eruditos que começaram a conviver com Cipião Emiliano, inclusive frequentando sua casa (Pereira, 2002), que usualmente denomina-se como o *Círculo dos Cipiões*. A linhagem dos Cipiões cravou de vez seu lugar na história quando Cipião Emiliano derrotou Cartago definitivamente na III Guerra Púnica³⁰, tendo repetido o mesmo feito de seu avô adotivo e recebendo a alcunha de “*Africano*”.

Um importante adendo precisa ser feito neste momento. A filosofia grega não se cristalizou em Roma sem obstáculos, muito pelo contrário: o fim das Guerras Púnicas causou um movimento duplo nos romanos. Ao mesmo tempo em que diversos filósofos conhecidos e outros intelectuais (como dramaturgos) começam a viver em Roma, os próprios romanos iniciam um afastamento da cultura helênica, como já demonstrado. Um dos grandes nomes que iniciam uma crítica a essas “invasões” era uma personalidade de grande influência no mundo latino: Catão, o Censor.

Catão era um homem que possuía grande cultura e muito disso vinha da influência dos gregos em sua formação, porém, objeções eram feitas quanto ao pensamento grego divulgado em sua época. Ele atentava, principalmente, aos prejuízos que um individualismo excessivo poderia causar ao povo romano, por isso, como homem do campo, ligado às

²⁹ Cícero, em uma parte dos diálogos d’*A República*, se utiliza da figura de Lúcio para fazer um comentário em forma de debate com Cipião Emiliano acerca de um modo de teorizar a política feita por Políbio e Panécio: “[...] por este motivo, não somente eu desejei que tal acontecesse, por ser justo que falasse acerca da República o mais proeminente cidadão de primeira do Estado, mas também por me lembrar de que, com muita frequência, tu costumavas debater com Panécio, na presença de Políbio, talvez os dois Gregos mais conhecedores de questões políticas, e aduzir muitos argumentos para mostrar que, de longe, a melhor forma de constituição era aquela com que nossos antepassados nos tinham legado.” (CÍCERO, DE REPUBLICA, 1.34).

³⁰ Que ocorreu entre 149 a.C e 146 a.C.

tradições familiares romanas, ele se tornou um rigoroso defensor dos antigos costumes romanos, representados pelo *mos maiorum*.

Desta maneira, Catão decide incentivar o *mos maiorum*, pois percebe que o pensamento grego não convalecia com os costumes dos antepassados, principalmente em relação ao sentimento de comunidade, já que, para Catão, existia uma forte intenção rumo ao individualismo. Um dos alvos da reação de Catão foi Públio Cornélio Cipião Africano, grande admirador da cultura grega e um de seus difusores pelo mundo romano, responsável pela vitória de Roma sobre Cartago na segunda Guerra Púnica e favorável à expansão do Império Romano, pois pensava que seu povo tinha como responsabilidade a defesa não apenas de Roma, mas também de todo o mundo helênico, que deveria ser preservado das ameaças de outros povos. Catão, ao contrário, pensava que a expansão poderia fazer com que o poder romano ficasse disperso, e o contato com os outros povos não necessariamente traria algo bom para o seio de Roma. Todavia, afirmar que Catão era contrário a tudo o que vinha da Grécia não se faz válido, pois ele, de igual forma, sofreu influências da cultura grega no desenvolvimento de seu pensamento, sendo um incentivador do poeta romano Ênio, que louvava abertamente a riqueza da cultura helênica e admitia Aristóteles como um de seus mestres.

1.3 *A distinção feita na Teoria Política Contemporânea entre tradição grega e romana no pensamento republicano*

A última parte deste primeiro capítulo consiste em uma espécie de justificativa pela escolha desta temática, contando também com alguns apontamentos para o andamento da explanação. As tradições grega e romana acerca de seu pensamento político se diferem quando tratamos de suas contribuições para à Teoria Política Contemporânea. Essas diferenças são essenciais para demonstrar como o presente trabalho se valerá desses problemas e servem como uma maneira ambientar o leitor na lógica que está sendo criada.

O neorepublicanismo trouxe à tona uma necessidade de voltar aos autores clássicos para que possamos utilizá-los ao pensar nossos modelos de república, liberdade e democracia. O historiador Quentin Skinner, favorável a uma releitura dos antigos e de uma metodologia para compreendê-los melhor, foi um dos que se utilizaram dos gregos e romanos antigos para um estudo sobre como se compunham seu conceitos relativos à liberdade³¹ e o que definia se uma pessoa era livre ou não na Antiguidade. Skinner, com esse estudo, elaborou³² uma concepção de liberdade - diferente das já rotuladas em liberdade negativa e positiva -, também compartilhada por outros neorepublicanos, como Philip Pettit: a chamada liberdade como *não-dominação*.

Nas últimas décadas, vem-se observando um renovado interesse na tradição de pensamento político republicano. Embora a maior parte dos analistas do chamado *republican revival* ainda apresente esse movimento de idéias de maneira relativamente homogênea, parece-nos possível postular que há pelo menos duas grandes vertentes interagindo no âmbito do republicanismo, sem que com isso devamos concluir que a distinção analítica entre ambas corresponda a uma distinção essencial no movimento concreto do neorepublicanismo. Considerando suas vinculações mais remotas, uma vertente recorre aos ideais e instituições da antiga república romana, ao passo que a outra é inspirada no modelo da *polis* grega. Entre os grandes pensadores políticos da Antigüidade, a primeira elege Cícero como seu guia, a segunda, Aristóteles (SILVA, 2011, p.36).

Para definir como o republicanismo da Roma Antiga se encaixa nesse *revival* feito por Skinner e seus colegas³³, aponta-se para o seu “porta-voz” mais proeminente da atualidade, que é o filósofo irlandês Philip Pettit. O republicanismo *neorromano* de Pettit elege que a liberdade *como não-dominância* deve ser o valor *essencial* que todos os

³¹ O conceito de liberdade será o norteador para distinguirmos a tradição grega e romana na Teoria Política Contemporânea. Utilizo esse conceito porque é nas reflexões sobre ele que encontramos uma boa explicação para essa dicotomia.

³² A principal definição dessa liberdade se encontra em: Skinner, 1990; Skinner, 1999 e Pettit, 1996.

³³ Além de Skinner e Pettit, temos em John Dunn e John Pocock uma grande participação na construção de ideias ligadas ao neorepublicanismo. Skinner, Dunn e Pocock ficaram conhecidos pelo que usualmente se chama “Escola de Cambridge” do pensamento político, apesar de eles mesmos dizerem não se enquadrar nesse tipo de definição. Para uma consulta mais aprofundada: Skinner, 2002; Silva, 2008.

indivíduos devem preservar e ter como garantia em uma república. A maneira encontrada por Pettit para satisfazer esses anseios está nas instituições que devem se fazer presentes no sistema político e que tenham como fim a não-dominação de seus cidadãos, tanto de cidadãos para cidadãos quanto das próprias instituições para com os mesmos. Essa segurança, segundo Pettit, é a base para que o ideal do republicanismo aconteça na prática, pois somente dessa forma é que os cidadãos poderão participar da vida política de sua cidade sem sofrer constrangimentos arbitrários, que prejudicariam - ou, até mesmo, impossibilitariam - o exercício de sua atividade política.

I maintain that the traditional, republican ideal of freedom supports and unifies a compelling manifesto of political demands, and that if a state and a society looks after the freedom as non-domination of its members, then most other desiderata will look after themselves. Whatever may be said of this claim, the centrality of the notion of freedom means that it should at least command attention. It may be mistaken but it surely isn't boring (PETTIT, 1997, p.7).

Ser livre, para Pettit, significa não ser subjugado ou dominado por ninguém. Essa declaração do filósofo irlandês remete ao que foi defendido em alguns dos momentos históricos mais importantes que a humanidade já vivenciou, como é o exemplo do retorno dessa ideia de não-dominação na Itália Renascentista, na guerra civil da Inglaterra, na guerra pela independência americana e na Revolução Francesa. O *status* de não ser dominado é tido como central para distanciar a liberdade como não-dominação da liberdade negativa³⁴, pois temos que o domínio de uns ou alguns sobre qualquer outro não pode ser algo benéfico e, muito menos, confortável para o lado que está sendo dominado. O que faz com que a liberdade como não-dominação se diferencie da liberdade negativa

³⁴ Benjamin Constant comumente é utilizado como fonte para os entendimentos em relação aos tipos de liberdade. Em *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, o autor demonstra uma dicotomia entre dois conceitos de liberdade: positivo e negativo. Isaiah Berlin fez um movimento parecido no seu *Dois Conceitos de Liberdade*, em que mostra que a liberdade negativa é tida como a “liberdade dos liberais”. Isso se deve pela liberdade negativa ser correspondida com o *estar livre de* algo ou alguém, ao contrário da liberdade positiva, que seria mais para um *estar livre para* agir de certa forma.

é, de fato, a questão da interferência. Enquanto a interferência é considerada excludente, em todos os seus âmbitos, na liberdade negativa, ela não é tida dessa forma na liberdade como não-dominação. Ser livre, como já dito, é não ser dominado; contudo, a dominação tem que ter um caráter arbitrário, uma sensação de *domínio* incisivo sobre o indivíduo. Sofrer de uma interferência denota uma intuição de objetividade do agente que pretende intrometer-se no outro. Podemos citar, como exemplo, a iniciativa de desejar modificar ou constranger as ações de alguém, reduzindo suas alternativas de escolha e/ou manipulando suas pretensões enquanto ator na sociedade. Portanto, todas as interferências arbitrárias são uma forma de dominação na liberdade defendida por Philip Pettit e os republicanos *neorromanos*.

O republicanismo *neorromano*, que não se distancia do caráter de autogoverno e da condição do homem como animal político³⁵, características do modelo *neoateniense*, se “preocupa” mais com as demandas da individualidade presentes no homem Moderno, destacando a criação de mecanismos institucionais que estimulam e preservam a liberdade individual intimamente ligada à liberdade da comunidade. Apesar de prevalecer uma concepção liberal de cidadania, o republicanismo manteve laços estreitos com valores da tradição como o autogoverno da comunidade e a participação ativa na comunidade política. Dessa forma, temos, na cidadania, um alto valor quando se fala em virtudes cívicas, tão caras ao republicanismo.

Reagindo à tese de que a “essência” da liberdade está na participação política, Skinner e Pettit preferem dar corpo à idéia de que a liberdade republicana não contém uma essência em particular, uma vez que ela se define antes pela *ausência* do que pela *presença* de algo. A ênfase no critério da ausência lhes permite apresentar, em termos analíticos, a liberdade republicana como um tipo de “liberdade negativa”. (SILVA, 2008, p.169).

Para a abordagem da outra via do neorrepublicanismo, a chamada *neoateniense*, serão utilizadas as reflexões da filósofa Hannah Arendt, que fez uma leitura competente dos Antigos, principalmente de

³⁵ *Animal político*, aqui, nos termos de Aristóteles, segundo o qual o homem seria, necessariamente, político por natureza. Essa definição está presente n’*A Política*

Aristóteles e de Cícero. O sentido positivo de liberdade tem suas origens na *polis* grega, enraizada na ideia aristotélica de *zoon politikon* – razão pela qual é chamada *neoteniense* –, segundo a qual a liberdade do indivíduo tem que estar de acordo com sua participação na vida política; ou seja, ela é praticada na ação. Essa participação política tem como natureza a busca pelo *autogoverno* da *polis*, e, então, a liberdade seria resultado da atividade comunitária do indivíduo³⁶. É importante observar que a participação política não é apenas um meio ou um instrumento para a manutenção da liberdade, ou seja, a liberdade é um sinônimo de autogoverno e auto-realização, o homem livre tem o *domínio* de si próprio.

A esfera da *polis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade [...] (ARENDRT, 2004, p.40)

A tese de Arendt se encontra com o que foi teorizado por Aristóteles quando a autora faz uma crítica a um tipo de *interiorização* do conceito de liberdade no próprio indivíduo, pois, por um lado, faz-se possível a criação de teorias no âmbito da *vontade* de cada um, abarcando uma gama maior de possibilidades para se fazer uma análise; de outro lado, o âmbito original da liberdade, que seria de caráter político, acaba perdendo força e até mesmo criando ilusões (Arendt, 1992). A sugestão da autora é a de uma nova ligação com o ideal aristotélico de liberdade positiva que acentue a *vida cívica* com o acontecimento da liberdade; ou seja, a liberdade, no republicanismo de Arendt, somente acontece na prática, com os agentes executando-a juntamente com seus pares.

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera – além de sua vida privada,

³⁶ Por ter o adjetivo de atividade “comunitária” do indivíduo, muitos autores classificam a liberdade neoteniense como parte de uma vertente *comunitarista* do republicanismo.

uma espécie de segunda vida –, o seu *bios politikos* (*Idem*, p.33).

Com isso posto, Arendt não se limita somente a enaltecer o civismo dos homens para que a liberdade ocorra. Segundo ela, não só é assim que o homem consegue *fazer* política, como, também, só se é político se esse sentimento comunitário andar junto das atividades políticas. Essa teoria comunitarista era um retrato daquilo vivido pelos atenienses quando experimentaram o ápice da democracia. O republicanismo *neoateniense* só existe enquanto participação política na comunidade em que se vive.

Por conseguinte, as diferentes tradições aqui expostas apresentam poucas divergências substanciais, mas que são importantes para delimitações e tomadas de posições dos pensadores que se dediquem a estudá-las. A forma com que a liberdade era entendida nas *poleis* gregas e a que posteriormente se pensou em Roma se diferem, principalmente, porque em Roma foram criadas instituições regulares, que existiam mesmo com as trocas de regime de Governo. O arcabouço teórico formulado por Pettit visa assegurar a liberdade dos indivíduos para que assim a participação política ocorra; já Arendt afirma que só se garante a liberdade com a sua própria utilização, e no campo político.

Capítulo 2 – A democracia grega

2.1 Onde se encontra o elemento popular e o que o caracteriza

As práticas dos gregos antigos, em se tratando das suas formas de organizar o governo e os assuntos públicos, apresentavam diferenças marcantes daquelas desenvolvidas pelos romanos. Não existem instituições políticas regulares na democracia de Atenas, por exemplo, sendo que Atenas é a *polis* grega que possui os melhores e mais confiáveis registros de como funcionava o regime democrático. Os atenienses alcançaram uma forma extremamente direta de resolver os seus problemas relativos à política na *polis*. A democracia ateniense do século IV a.C. era dividida entre um Conselho de 500 cidadãos, escolhidos por sorteio, que tinham a função de preparar os assuntos discutidos nas *ekklesias*; existia uma modalidade de justiça ambientada em uma “corte das pessoas”, onde havia, também por sorteio, 6.000 cidadãos encarregados de julgar seus concidadãos; Atenas delegava às diversas *ekklesias*, que eram formadas pelo *demos*, em geral, algumas das principais funções da democracia: votar leis, decidir a entrada da *polis* em guerra com outros povos, entre outros assuntos; por último, existia a eleição dos *magistrados*, cargos que necessitavam de uma habilidade do cidadãos que ocupariam tal posto, como generais de guerra e o encarregado de aplicar as leis. Essas estruturas³⁷ não eram formalmente institucionalizadas, como acontece em Roma³⁸. Os mais ricos geralmente

³⁷ Essas características da democracia ateniense foram retiradas da *Constituição de Atenas*, escrita por Aristóteles.

³⁸ Em Roma, institucionalizam-se diversos cargos que faziam parte da constituição romana, como os côsules, pretores, censores, questores, edis e tribunos da plebe. Cada um tinha uma função específica na república, e sendo em maioria eleitos, outorgava-se uma série de poderes para os ocupantes dos postos. “The assemblies played a major role in regulating the composition of the governing elite. Election to the quaestorship or tribunate was the regular route to membership in the senate. And, with only a very few and remarkable exceptions, election to the praetorship or consulship was necessary for military command, triumph, and gloria. Elevation to the consulship, the signal aristocratic honor during the Republic, ennobled one’s family forever and, for the aspiring nobilis, confirmed the reputation of his ancestry as well as the reality of his individual superiority. In the end, then, aristocratic greatness relied on its recognition by and within the res publica and (what amounts to the same thing in practical terms) on its ratification in the voting assemblies of the Roman people.” (TATUM, 2009, p.216).

não participavam dos sorteios porque não lhes era interessante. Esses cargos, no início, não pagavam remunerações e eram majoritariamente ocupados pelo *demos*.

Today, when we distinguish between representative and "direct" democracy we usually imagine that in the latter all important political powers were exercised by the assembled people. Closer examination of the institutional system used in ancient Athens shows this image to be false. Even apart from the magistrates, three institutions other than the Assembly, namely the Council, the courts, and the *nomothetai*, exercised a political function of the first importance. The people's courts and the Council merit particular attention. For both institutions played a key part throughout the history of the Athenian democracy. Certain powers of the courts even belonged to what was regarded as decisive power (*kyriori*), notably their ability to overturn decisions of the Assembly. (MANIN, 1997, pp.23-24).

Esses entendimentos gerais que envolvem a estrutura da democracia ateniense sugerem diversas questões sobre o quão *direto* realmente era esse tipo de democracia, pois, como já explicado, existem fatores que, para nós, modernos, não se classificam enquanto democráticos, como a exclusão das mulheres do sistema político, por exemplo. Contudo, o foco dessa parte do trabalho se concentra exclusivamente no *elemento popular* que rondava esse regime de governo e no porquê de ele ser tão importante. Uma história da democracia na Grécia³⁹ não convém a nosso propósito. Será utilizado o exemplo de

³⁹ Indico, para uma consulta mais especializada - e, por consequência, geral - sobre a democracia na Grécia Antiga, os dois livros de Sir Moses Finley: *O Legado da Grécia* (1998) e *Política no Mundo Antigo* (1997). Essas duas obras são constantes nesse trabalho. “[...] foram os gregos que descobriram não apenas a democracia, mas também a política – a arte de decidir através da discussão pública – e, então, de obedecer às decisões como condição necessária da existência social civilizada. Não pretendo negar a possibilidade de que houvesse exemplos anteriores de democracias, as chamadas democracias tribais, por exemplo, ou as democracias na antiga Mesopotâmia, que alguns assiriologistas acreditam poder reconstituir através de investigação. Quaisquer que possam ser os fatos sobre estas últimas, eles não tiveram impacto histórico algum nas

Atenas pelos motivos já postos e, também, por sua grande influência no pensamento político de Roma.

Foi com Clístenes⁴⁰, em 508 a.C., que se realizou uma profunda transformação política que proporcionou aos gregos, independentemente de sua renda, o direito ao voto e a ocupação dos mais diversos cargos públicos, dando início ao regime democrático, através do qual todos os cidadãos puderam se tornar integrantes das *ekklesias*. Péricles, grande *stratego* e estadista grego, fez com que a democracia se consolidasse, de fato, como um regime de governo que busca a igualdade entre todos, e não que simplesmente oferece a chance de todos votarem. Péricles exaltou a democracia e, por isso, foi até considerado *populista* e *demagogo* por alguns de seus críticos⁴¹.

Mas, então, por que podemos dizer que a democracia grega possuía um *elemento popular* em seu funcionamento? A resposta parece ser meio óbvia, já que as estruturas expostas anteriormente sobre a democracia ateniense demonstram, assim como as reformas de Clístenes, que a participação popular, aumentada para todos os cidadãos de Atenas, é a responsável pelo seu *elemento popular*. Mesmo assim – e isso serve para exaltar o argumento –, existiu em Atenas uma espécie embrionária de *constituição mista*, que será melhor desenvolvida e aclamada pelos romanos em sua *República*.

A democracia ateniense, por contar com eleições para os postos de magistrados e sorteio para os outros cargos, sofria de uma *mistura constitucional*⁴² que mesclava o princípio democrático de “poder ao

sociedades mais recentes. Os gregos, e apenas os gregos, descobriram a democracia nesse sentido; exatamente como Cristóvão Colombo, e não algum navegador viking, descobriu a América.” (FINLEY, 1988, pp.26-27).

⁴⁰ Clístenes foi um político grego antigo considerado um dos pais da democracia. Embora fosse um membro da aristocracia ateniense, além de liderar uma revolta popular, reformou a constituição da antiga Atenas. Por ter levado adiante o trabalho de Sólon, que foi um grande legislador, é com Clístenes que a democracia Ateniense alcança seu status de igualitária. (Hérodoto, *Historias*, Livro V)

⁴¹ Platão o considera assim no *Górgias* e Plutarco em *Vidas Paralelas*.

⁴² É necessário apontar que os gregos não tinham a noção de *mistura* que os romanos possuíam. Hahn indica que Tucídides e Heródoto formularam uma noção de mistura constitucional que mais se assemelha àquela presente em Políbio. “Thucydides had personally experienced three Athenian governments: the classical fifth century democracy, the oligarchic government of the 400 brought in by the coup of 411 BC, and the government of the 5,000, introduced when the oligarchs were deposed by Athenian hoplites who were as opposed to

povo”, dado pelos sorteios, a uma forma de aristocracia, ou melhor, uma escolha dos melhores pela eleição dos *magistrados*. Bernard Manin coloca que Aristóteles enxergava da seguinte forma essa mescla entre eleição e sorteio:

Various combinations of lot, election, and property qualifications allowed just this kind of synthesis. Aristotle even suggests ways of achieving the mixture. One might, for example, decide that magistracies should be elective (rather than assigned by lot) but that everyone, regardless of any property qualification, could vote or stand for election, or both. Another mixture might consist in assigning offices by lot but only within a particular class of citizens defined by a property qualification. Or again, certain posts might be filled by election and others by lot. (MANIN, 1997, p.27).

Atenas tinha como característica uma participação popular por ser somente desta forma que as pessoas eleitas ou sorteadas para cargos de importância tinham possibilidade de agir politicamente: se satisfizessem os anseios do povo reunido nas *ekklesias*. Os cargos eram rotativos e o povo era quem tomava as decisões mais importantes, sem que houvesse uma interferência dos mais ricos por única e exclusivamente o seu poder monetário, ou das famílias mais “nobres” pela sua linhagem ser considerada uma forma de distinção em relação às outras famílias.

narrow oligarchy as they were to “radical” democracy. He deemed the government of the 5,000 the best and explained its superiority by appealing to the notion of a constitutional mixture in the form of a “moderate blending of the few and the many.” Thucydides apparently identified the nature of this blending as a compromise regarding the constituency of the ruling elite. [...] Though the debate is hardly historical, Herodotus’ composition of it proves that by the second half of the fifth century the Greeks not only classified constitutions into three primary types on the basis of the proportion of citizens participating in rule (one, some, or all), but also assessed the relative merits of each type and recognized two different modes of rule, rational rule for the common good and intemperate exploitative rule. Moreover, they had begun reflecting on the processes by which seemingly decent, well-qualified and well-intentioned men became impulsive self-aggrandizing rulers. In this project, as Herodotus indicates, history and current events provided the raw material for reflective theoretical analysis and theoretical analysis provided guidance for future practice.” (HAHM, 2009, p.179).

Em suma, a política a nível a chefia era uma actividade a tempo inteiro, um modo de vida. E por isso se diz haver “famílias com tradição de se envolverem nos assuntos públicos, encorajando ou esperando dos seus descendentes que também eles participassem na política”, o que é verdade, mas apenas em parte. O indivíduo tinha de *optar* por consagrar-se à política e depois abrir caminho: a família dava-lhe o “empurrão” inicial e o apoio constante, mas teria de ser ele próprio a percorrer a pista, em permanente corrida de obstáculos, ao longo da sua vida política. (FINLEY, 1997, pp.81-82).

Observa-se, nessa passagem de Finley, que participar da vida política da *polis* era algo muito importante na vida de um cidadão ateniense, ainda mais se este já possui uma família que detém certa tradição na política. Essa espécie de *virtude* cultivada de geração em geração denotava um prestígio grande ao homem agindo enquanto *animal político* em detrimento de uma vida pacífica e voltada à esfera privada, como também demonstra Aristóteles:

[...] the nature of the citizen before inquiring into the nature of the state. In other words, a state is a compound made up of citizens; and this compels us to consider who should properly be called a citizen and what a citizen really is. The nature of citizenship, like that of the state, is a question which is often disputed: there is no general agreement on a single definition: the man who is a citizen in a democracy is often no one in an oligarchy.” (ARISTÓTELES, 1985, 1275a).

Na Atenas do século V a.C., a participação política popular, ou, em outros termos, a possibilidade das parcelas do *demos* em contribuir para as decisões comuns, se concretizava nos vários ambientes de efetivação das práticas da cidadania: os tribunais, as magistraturas e, principalmente, as *ekklesias*. Esses tipos de participação foram incentivados, também, pela adoção de medidas como a *mistoforia*⁴³; a adoção do sorteio como

⁴³ *Mistoforia* é o nome dado à indenização paga aos cidadãos atenienses que participassem de atividades públicas. Foi instituída por Péricles, como parte do

mecanismo de eleição aos cargos públicos; o rodízio permanente entre os ocupantes destas magistraturas e etc.

O *demos* é considerado, pela maioria dos filósofos e historiadores de Atenas⁴⁴, como irracional, sendo que, muitas vezes, sua conduta é operada por impulsos e marcada por sentimentos como a arrogância e o temor. Essas constatações se mostram sempre em uma posição oposta ao que recomendaria uma percepção racional do assunto, porém, apesar desta conduta aparentemente irracional exibida pelo *demos* quando oferece sua opinião, não se pode afirmar que os rumos seguidos por Atenas fossem exclusivamente demandados pelo *demos*. A definição das ações da *polis* passa, necessariamente, pela questão da *liderança*. Por um lado, temos a liderança baseada no ideal de Péricles, ou aquela que eleva os mandamentos da razão sobre os sentimentos irracionais das massas; de outro, a inteligência previsiva que dirige a política pelas determinações da liderança captada de forma positiva, por sua autoridade de manter suficientemente afastadas dos rumos políticos da cidade as paixões e os desejos irracionais do *demos*.

Seguindo essa linha de raciocínio, Finley nota que a participação popular se cristalizava em outros termos fora os já supracitados. Um dos mais importantes era que a sociedade ateniense, assim como a maioria de seus vizinhos do Mediterrâneo, não possuía “palavras escritas”, ou seja, era amplamente utilizada a “palavra falada”. Isso contribuiu para o bom funcionamento das assembleias, pois a habilidade da oratória, em termos de quem conseguiria se expressar melhor e/ou convencer seus concidadãos, se tornava uma mão de duas vias: em um dos lados, era dada

processo de democratização, para permitir que os cidadãos mais pobres participassem das sessões das *ekklesias* (Aristóteles, A Constituição de Atenas).

⁴⁴ Este ponto é de grande importância, pois é a partir dele que se consegue pensar o que Platão refletia sobre o *demos* e a democracia. Isso será mais bem analisado no próximo subtópico desse capítulo. C.f. Finley: 1997, p.93. Nessa passagem, Finley atenta para uma crítica em relação às noções de Tucídides e Platão em relação à “ignorância” do *demos*: “Há ainda que acrescentar os milhares que possuíam experiência jurídica, não raro julgando casos de natureza política; as centenas de funcionários, desde os guardas de mercados até aos arcontes, todos eles escolhidos à sorte e cingindo-se a um único e irreptível, mandato de um ano; por fim, os homens que haviam prestado serviço no exterior, no exército e na marinha. Estes homens experimentados, não podemos esquecer-lo, tinham liberdade para assistir às reuniões da Assembleia em qualquer altura, estivesse ou não na posse de um cargo. Num exame atento, esvai-se assim a ideia de que pelo menos metade do vulto ateniense decidia com ignorâncias assuntos do Estado, crítica favorita de Tucídides e de Platão e de muitos historiadores modernos.”

a possibilidade de que qualquer cidadão presente nas discussões pudesse falar livremente⁴⁵; de outro, poderia surgir – como ocorreu, de fato – a imagem de lideranças políticas que, pela sua oratória elevada, normalmente eram exaltadas pelos participantes das assembleias. O caso de Péricles, na *Oração Fúnebre* relatada por Tucídides, é um dos mais comentados por estudiosos modernos:

For in my judgment a state confers a greater benefit upon its private citizens when as a whole commonwealth it is successful, than when it prospers as regards the individual but fails as a community. For even though a man flourishes in his own private affairs, yet if his country goes to ruin he perishes with her all the same; but if he is in evil fortune and his country in good fortune, he is far more likely to come through safely. Since, then, the state may bear the misfortunes of her private citizens but the individual cannot bear hers, surely all men ought to defend her, and not to do as you are now doing—proposing to sacrifice the safety of the commonwealth because you are dismayed by the hardships you suffer at home, and are blaming both me who advised you to make war and yourselves who voted with me for it. (TUCÍDIDES, II. LX. 1-7).

A democracia, na *oração* de Péricles, antes de um regime no qual o poder é exercido pelo povo, aparece como um tipo *sui generis* de *politeia* no qual as ações políticas são direcionadas no sentido de atender aos interesses da maioria. Ao afirmar que a pobreza não deve ser um entrave para a ocupação dos cargos públicos, o discurso de Péricles se constitui em um fundamento essencial da democracia ateniense: a recusa em se abster da política; a certeza de que o regime se constrói através da

⁴⁵ “[...] “Quem deseja falar?” Ninguém se moveu. Repetiu então a pergunta por várias vezes sem que um só homem se levantasse... Pareceu que aquele momento e conjuntura exigiam não só um mero sentimento patriótico... mas também familiaridade com a sequência dos negócios públicos e um discernimento correcto quanto aos propósitos e aos motivos de Filipe... Por conseguinte, era eu o homem que apresentava tal capacidade naquele dia. Avancei e dirigi-me à Assembleia...” (DEMÓSTENES apud FINLEY, 1997, p.97). Esse foi um discurso de Demóstenes relatando um momento da invasão de Filipe da Macedônia.

participação de todos nos assuntos da *polis*. O *poder* não deveria ser exercido por todos, mas apenas por aqueles que exibem as virtudes necessárias para tal atividade; a participação, ao contrário, era fortemente defendida.

Os atenienses não consistiam numa comunidade em que os estratos sociais viviam isolados uns dos outros; muito pelo contrário, o *elemento popular* da democracia possibilitava uma intensa circulação de ideias entre os cidadãos. “Não se tratava apenas de uma sociedade frontal; era também uma sociedade mediterrânea onde as pessoas se juntavam fora de casa, nos dias de mercado, nos inúmeros momentos festivos e, em qualquer altura, no porto e na praça da cidade.” (FINLEY, 1997, p.101). Existia, sim, uma aristocracia rica que dava sustento às bases econômicas, mas a opinião desses cidadãos não era contrária à participação do todo nos negócios públicos, e sim do alargamento das assembleias (*Idem*, p.92).

2.1.1 *As considerações de Platão sobre as formas de governo e sobre o elemento popular da democracia grega*

O criador da filosofia política foi, sem dúvidas, Platão. Em seus diálogos mais densos, como é o caso d’*As Leis* e d’*A República*, temos no filósofo uma notória capacidade de demonstrar ao seu leitor o que é a filosofia política por meios talvez nada convencionais. Leo Strauss demonstra, no seu artigo *O que é a Filosofia Política?*, que foi em um diálogo sobre o vinho⁴⁶ que a filosofia política nasceu, na obra *As Leis*, em que, com a figura do *ateniense*, Platão sugere modificar para melhor a antiga lei sobre o vinho que os cretenses possuíam. Mas não é somente isso: temos, em Platão, uma arquitetura estrutural da maneira de mostrar a importância da filosofia política em questões cruciais da *polis*, como é o caso da criação das leis e das formas de governo. Pensar em uma lei delega levar em conta que uma totalidade de indivíduos será afetada por ela e, mais ainda, que a sua “má criação” irá acarretar um descontentamento dos cidadãos. Platão demonstra que os cretenses estariam errados, em relação à sua cultura sobre o vinho, por diversos argumentos que, no fim das contas, se mostram aceitáveis pela elegante forma com que o grande filósofo se utiliza da dialética e da retórica para tais fins de convencimento.

Platão não escreveu somente sobre o homem como indivíduo, mas também como parte de uma comunidade; e os seus pensamentos sobre a

⁴⁶ Esse diálogo se encontra, precisamente, em: Platão, *As Leis*, 638d.

organização da *polis* pertencem às mais valiosas e célebres ideias da sua filosofia, tão intrinsecamente rica em grandes ideias. Serão vistas, nesta seção, primeiramente, as considerações⁴⁷ de Platão sobre as formas de governo; com isso, percebe-se como a filosofia, nos tempos clássicos, tende sempre a uma direção prática do homem, não excluindo o seu patamar mais subjetivo, apesar de ser constante a ideia de que o alvo realmente é ambientado nas ações pragmáticas do homem, e mais: em sua interação com a comunidade.

A maneira com que o filósofo ateniense abordava as questões relacionadas às formas de governo é muito importante por causa de seu grande impacto na maneira de se pensar politicamente a *polis*. Platão classifica em quatro as formas reais de governo: *Timocracia*, *Oligarquia*, *Democracia* e *Tiranía*. A *Monarquia* e a *Aristocracia* fazem parte da forma de governo ideal. Essas considerações estão presentes, principalmente, n' *A República*, ou, no original: *Politeia*⁴⁸. Grande parte dos pesquisadores que estudam essa obra indica que o principal objetivo é provar que a justiça é mais benéfica que a injustiça; esses apontamentos de Platão já aparecem nas primeiras páginas, dando uma impressão de que o problema filosófico é a justiça e tudo o que vem após decorre de questionamentos e conclusões que envolvem esse assunto. A escolha feita aqui não segue esse rumo.

⁴⁷ Ressalto que não é minha intenção operar com uma análise densa da filosofia de Platão. O que será considerado aqui, e que servirá para o restante do trabalho, são as suas *considerações* sobre os assuntos tratados. Por “considerações” eu pretendo utilizar uma *história das ideias* platônicas quando for abordar as suas reflexões. Obviamente, terei que perpassar por algumas vias de seus escritos que contenham uma filosofia mais aprofundada, mas isso será usado como *auxílio* na argumentação.

⁴⁸ É importante diferenciar *Politeia* de *República*, pois o termo “República” só aparece em Roma, sendo que Platão escreveu sobre a sua *Politeia* ideal - suas noções, enquanto filósofo, de o que seria uma comunidade política perfeita. Utilizarei, no restante do trabalho, o termo *Politeia* para me referenciar à *República*. *Politeia* foi traduzido para *República* por Cícero (entre outros escritores latinos) e adotada em definitivo pelos pensadores do Renascimento. “Cicero himself had called the dialogue “Politeia” earlier in his career, preferring simply to transliterate Plato’s Greek into the Latin alphabet, rather than to search for a Latin analogue. But in this passage from *De legibus* Cicero takes a fateful step; his rendering of “politeia” as “respublica” is not so much translation as authorization.” (Introdução in: THE GREEK TRADITION IN REPUBLICAN THOUGHT, 2006, I).

Se for a questão da justiça, ou não, aquela em que Platão dá mais enfoque, o fato é que a solução dos problemas propostos por ele se encontram na utopia⁴⁹, na descrição de uma cidade ideal, uma das opções “clássicas” da filosofia política. A ligação entre a bondade da sociedade política e o indivíduo denota um resultado, mesmo que utópico, que possui um valor central para Platão.

Ora pois – continuei – a república, uma vez que esteja bem lançada, irá alargando como um círculo. Efectivamente, uma educação e instrução honestas que se conservam tornam a natureza boa, e, por sua vez, naturezas honestas que tenham recebido uma educação assim tornam-se ainda melhores que os seus antecessores, sob qualquer ponto de vista [...] (PLATÃO, A REPÚBLICA, 424a).

O procedimento de descoberta da cidade ideal e do homem igualmente perfeito corresponde a uma demanda de essência mútua, a uma ascensão para o mundo das ideias, no sentido de entendimento das respectivas “ideias”, ou “arquétipos”, de que as realidades do nosso mundo da caverna⁵⁰ são apenas obscuras e imperfeitas imagens. Um dos pontos centrais da análise política de Platão é o da qualificação e sucessão dos regimes de governo. Pode-se afirmar que aqui se encontra uma reflexão de intuição psicológica e social que nunca havia sido escrita sobre a política. O filósofo não só explica a passagem de uma forma de governo a outra – utilizando uma dialética estratégica quando fala das frustrações dos filhos dos representantes típicos de cada regime como causadores da deterioração que virá com o próximo –, como ainda deixa claro o conteúdo do *espírito* que representa cada um dos regimes.

As características centrais de cada uma das quatro formas de governo que Platão assumia como imperfeitas⁵¹ são valiosas para que se

⁴⁹ Platão sugere, no fim do Livro XI, que a cidade construída n’*A Politeia* refere-se “[...] àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.” (PLATÃO, A REPÚBLICA, 592b).

⁵⁰ Faço referência à *Alegoria da Caverna* presente n’*A República* (*Idem*, 517a-c).

⁵¹ Platão ditava que a única forma de governo ideal seria a *Politeia* do rei-filósofo. Todas as outras formas se degenerariam com o passar do tempo, pois os homens se deixariam levar pelos impulsos e pela injustiça. “Por conseguinte, o filósofo difere muito do interesse na experiência que tem de um e outro desses prazeres. [...] Mas a honra – objectou ele –, se realmente levarem a cabo a tarefa a que se

entenda sua posição referente à *Democracia*. Antes de iniciar essa digressão, acredito que é importante uma explicação que envolva a sua teoria referente à *Politeia* ideal e a alguns pressupostos de sua análise filosófica, para que assim se possa entender melhor como o filósofo enxergava as formas de governo.

Ao escrever a *Politeia*, Platão não teve o propósito de optar, após debater longamente as razões favoráveis e as desfavoráveis em relação às formas de governo existentes, por uma delas em detrimento de outra, simplesmente. O que é assumido, aqui, é que ele quis oferecer um projeto de *constituição perfeita*, mostrar o que seria uma política dominada pelo mais elevado princípio de justiça, e como se comportaria uma *polis* onde se exprimisse de maneira perfeita a ideia do *bem*, incluindo, também, a sua pretensão de influenciar o leitor⁵². Platão ainda trata de metafísica, de moral, de educação, de psicologia, de religião e de arte, tanto quanto de política propriamente dita, porque tudo isso estava, de certa forma, contido na *polis*, centro de vida individual e comunitária tão intensa, o que torna essa obra extremamente completa e o marco inicial da filosofia ocidental.

O mundo das ideias de Platão seria um mundo transcendente, que existiria de maneira independente do mundo sensível. As ideias são formas puras, modelos perfeitos eternos e imutáveis. O que pertence ao mundo palpável se destrói e se desintegra com a ação do tempo, pois se trata de cópias imperfeitas, passíveis de serem corruptas. Tudo o que percebemos é formado a partir das ideias; a diferença é que este mundo consiste em cópias imperfeitas dos modelos ideais. Só podemos nos deparar com a verdadeira realidade das ideias na medida em que, pelo processo dialético, nossa mente se afasta do mundo concreto, sucedendo a diversos graus de abstração, usando metodicamente o discurso para chegar à essência do mundo. A dialética é um meio que serve, nesse caso, para a busca incessante da Verdade, e Platão acreditava em uma alma

abalançaram, ficará adstrita a todos eles – realmente o rico é honrado pela maioria, e bem assim o corajoso e o sábio – de tal maneira que todos eles têm experiência da natureza do prazer derivado das honras. Porém a natureza do prazer que procede da contemplação do Ser, é impossível a qualquer outro saboreá-la, excepto ao filósofo. Consequentemente, quanto a experiência, é este quem julga melhor dentre todos. [...] Além disso, será o único que juntará à experiência a reflexão.” (PLATÃO, A REPUBLICA, 582c-d).

⁵² Concordo com o rumo tomado por Allen quando diz que Platão “[t]orna o caso mais forte possível que eu conheço para a linguagem como uma causa potencial de mudança social e política.” (ALLEN, 2010, p.6).

imortal, que antes existira no mundo das ideias e que se mostra imperfeita no mundo concreto. Assim que essa alma passa a “viver” no mundo sensível, ela se esquece das ideias perfeitas, tornando-se mundana, passível de erros que não seriam cometidos no terreno das ideias.

Plato talks of “what the senses tell us” and “what the mind tell us”, as though these were two mutually independent sources of information; and a correspondingly sharp distinction is drawn at the end between what is intelligible, the object of the mind, and what is visible, the object of the senses. (ANNAS, 1981, p.220).

Somente o *rei-filósofo* conseguiria, de fato, fazer o movimento dialético perfeito e alcançar o mundo inteligível. Platão, utilizando-se da mesma dialética, faz uma crítica aos sofistas e, com isso, pretende reforçar ainda mais a sua teoria das formas ideais e os seus apontamentos de qual “tipo” de filósofo poderia elevar-se até as ideias perfeitas. Os sofistas, com seu realismo excessivo, sua abertura para tratar das paixões mais *baixas*, sua disponibilidade para ouvir qualquer *doxa* proferida por qualquer um, que inundariam o homem de razão e o levariam para a desgraça, nada mais eram, para Platão, do que filósofos que cobravam para ensinar⁵³ – e é exatamente no fato de cobrarem dinheiro em troca do ensinamento da arte da dialética que se encontrava o problema. O que é a justiça, o *bem* e o *mal*, a Verdade e a mentira, todas essas indagações presentes n’A *Politeia*? Platão necessita responder a todos esses empecilhos, já que, para ele, poucos são os filósofos que entrariam em contato com o justo e o repassariam para a comunidade onde vivem; os sofistas serviriam para, como demonstra Platão na utilização de Trasímaco⁵⁴, confundir a razão do homem com argumentações baseadas

⁵³ C.f. Kerferd, 2003. Nessa obra, intitulada “*O Movimento Sofista*”, Kerferd põe em xeque as alegações de Platão sobre os sofistas, principalmente analisando a real função desses filósofos na sociedade. “O que os sofistas estavam aptos a oferecer não era, de forma alguma, uma contribuição para a educação das massas. Eles ofereciam um produto caro, valiosíssimo para os que estavam buscando fazer carreira na política e na vida pública em geral, isto é, uma espécie de educação secundária seletiva, em continuação à da instrução básica recebida na escola [...]” (KERFERD, 2003, p.34).

⁵⁴ “[Trasímaco] - Cá está a espreteza de Sócrates. Não quer ele a ensinar, mas vai a toda a parte para aprender com os outros, sem sequer lhes ficar grato. [Sócrates]

em uma retórica que distorce a pretensa “realidade”, ou na divulgação de *doxas* irracionais e que se modelariam dependendo da procura dos clientes, e ainda cobrariam para isso, dando uma importância que Platão considera *ruim* ao dinheiro em troca de conhecimento.

Platão foca a sua argumentação nas questões em torno da formação do homem grego, na tentativa de impor uma orientação filosófica em contraste à pedagogia da poética então vigente, que, para ele, seria um grande perigo para a *polis*. O ataque aos sofistas se intensifica tendo em vista a carreira que estes vinham desenvolvendo como educadores, pois estavam conseguindo uma boa remessa de novos aprendizes. A *Politeia* ideal seria mais um resultado da *paideia* filosófica que Platão tenta fundamentar e propor com seus argumentos.

Tendo em vista a estrutura platônica de assimilar o mundo, é possível compreender como as formas de governo se configuravam, para ele, e o porquê de elas se degenerarem, sendo que, por seu pensamento ser utópico - ou seja, idealizado -, o homem, por si mesmo, nunca seria bom o suficiente para formular suas próprias noções sobre como deve ser uma comunidade justa e boa para todos.

A primeira forma de governo a ser abordada é a *Timocracia*. Logo no início do Livro VIII d'A *Politeia*, Sócrates atina para o princípio da correspondência perfeita entre a alma e os costumes do indivíduo, assim como para as instituições do Estado: “Sabes então que é forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo? Ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem?” (PLATÃO, A REPÚBLICA, 544e). Essa constatação é crucial para a entender como Platão desenvolve a sua teoria das formas de governo, pois, como já visto, ele trabalha com uma estrutura que vai se degenerando até chegar ao ponto mais crítico, que é a *Tiranía*. Junto com suas explicações para cada uma das formas, é inserido, como uma estratégia dialética de convencimento, o *espírito* de cada homem correspondente a elas, o que torna a explicação muito convincente para os participantes do diálogo.

Assim sendo, a *Timocracia*, que é o primeiro dos governos que “realmente” existem, seria a primeira degeneração da *Aristocracia*. O sistema político timocrático é movido pela ambição. O governo é exercido por homens que se dizem capazes e excelentes, pois tiveram uma

- Que eu aprendo com os outros, é uma verdade que tu dizes, ó Trasímaco. Porém, dizeres que eu não lhes pago o benefício, é mentira. Pago tanto quanto posso. Mas o que eu posso é apenas elogiar, pois não tenho dinheiro.” (PLATÃO, A REPÚBLICA, 338b).

boa relação com o esporte, com a carreira militar ou com a caça. Esses homens são inclinados mais pela rápida decisão e ação do que por uma escolha na reflexão mais acentuada e madura (que era louvada por Platão); são pessoas feitas mais para a guerra que para a paz; de talento prático, hábeis e engenhosos, atraídos pela ganância do acúmulo de dinheiro, e que defendem a propriedade privada e enriquecem ocultamente, mais atentos à sua esfera pessoal que ao bem da comunidade. Para eles, o poder público é o pretexto para desenvolver mais influência política do que a própria *Politeia*, sendo que esse poder se concentraria em suas próprias mãos.

Portanto, serão avaros das suas riquezas, umas vez que lhes prestam culto e não estão na sua posse pública, e gastadores das alheias, para satisfação dos seus desejos, colhendo-lhes furtivamente o prazer. Fogem da leis como as crianças do pai, porque foram educados não pela persuasão, mas pela violência, devido a terem descurado a verdadeira Musa, a da dialéctica e da filosofia [...] (*Idem*, 548c).

O homem timocrático se deixaria levar, principalmente, pela sua ambição de poder e riquezas. Platão insere, nesse julgamento, diversos conceitos morais que estão presentes em sua filosofia n' *A Politeia*, e adere principalmente à questão da educação desses homens para demonstrar que eles estão de acordo com a forma de governo por eles degenerada, já que utilizam o bem comum para proveito individual, algo totalmente renegado pelo filósofo.

Uma pessoa assim poderá desprezar as riquezas, em novo; mas, à medida que for ficando mais velho, cada vez as apreciará mais, pelo facto de participar da natureza do avarento e de a sua virtude não ser pura, por estar privado do melhor guardião. De qual? Perguntou Adimanto. Da razão misturada com a música – respondi – que é a única defensora da virtude durante a vida na pessoa que ela habita. (*Ibidem*, 549b).

O próximo estágio dessa degeneração se encontra na *Oligarquia*. Sócrates é questionado para dizer o que achava dessa forma de governo, e responde: “[a] forma baseada no recenseamento da propriedade, em que

os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo” (PLATÃO, A REPÚBLICA, 550d). A *Oligarquia* é, para Platão, uma “plutocracia”, isto é, o governo dos ricos em detrimento da opinião dos pobres, na qual não se via somente a desigualdade de renda, mas os impactos políticos que isso causava. Ela assinala uma decadência imediata dos valores, porque os senhores da riqueza prevalecem aos da virtude, uma vez que o acúmulo de bens seria uma exigência para a ocupação do poder, e isso era algo que Platão criticava com veemência. Apenas os ricos gerem a *cidade*; a virtude e os bons cidadãos são postos de lado e, junto com a pobreza, são excluídos do Governo. O conflito entre ricos e pobres se transforma em um grande problema sem solução, pois não existem meios para mediar essas disputas. Assim, vivendo para o dinheiro, o homem dessa forma de governo se separa, com o tempo, da sanidade de sua alma e acaba por ser dominado pela corrupção.

Da *Oligarquia* decorre a *Democracia*⁵⁵. A *Democracia* que Platão descreve é o estágio que, no avanço da corrupção, precede e prepara a *Tiranía*. É importante ter em vista que não se deve deixar levar pelo nome e pelas características dessa forma de governo, principalmente pelo crédito que ela toma em Atenas – o que já foi explicado neste trabalho –, pois Platão remete-se à *demagogia* e seu aspecto de manipulação presentes na *Democracia*. A busca pela riqueza e dinheiro leva, pouco a pouco, à *Oligarquia*, ou seja, a não se importar com outra coisa que não seja a acumulação de bens.

Os jovens, crescendo sem uma educação moral, começam a gastar sem medida, e têm preferências indiscriminadas a todo tipo de prazer. Dessa maneira, os ricos detentores do poder se enfraquecem, até o momento em que os súditos pobres tomam consciência do que está acontecendo e, na primeira ocasião propícia, tomam o poder e instauram o governo do povo, proclamando a igualdade dos cidadãos e distribuindo as magistraturas com o sistema do sorteio.

Ora, a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam

⁵⁵ Atento que as considerações de Platão sobre a *Democracia* são de grande importância para o argumento desse trabalho. O esquema platônico das degenerações irá continuar até a *Tiranía*, e, após isso, voltaremos as atenções para a *Democracia* e para o que Platão pensava sobre o *elemento popular*.

o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte” (*Idem*, 557a).

A comunidade se enche de “liberdade”. Contudo, é uma liberdade que, desvinculada dos valores platônicos, se degenera em licenciosidade. O cidadão vive como julgar melhor, sendo que, se quisesse, participaria da vida pública, sendo essa escolha, entretanto, destituída do valor anteriormente dado. A justiça, neste estado, é complacente, não pune com severidade e permite que os infratores fiquem soltos. Quem desejar seguir carreira política não necessita ter uma natureza adequada, educação e competência, basta que afirme ser amigo do povo, direcionando-se para aquilo que Platão chama *demagogia*. Os jovens se deixam inundar por desejos e prazeres. Os “pensamentos ruins” predominam. Assim, com essa forma de raciocinar, é cada vez menor o respeito; é desintegrada a *temperança*⁵⁶. Analogamente, são exaltadas as qualidades negativas. A vida do jovem torna-se sem ordem e sem lei, dedicada inteiramente aos prazeres.

Enfim, chega-se ao último estágio da degeneração: a *Tiranía*. O excesso de liberdade da *Democracia* se inverte, desembocando na escravização política do *demos*. Com o uso excessivo da riqueza pelos homens democráticos, algo que já se inicia na *Oligarquia*, os valores se diluem cada vez mais e favorecem uma prática demagógica cada vez maior. Os homens que possuem mais coragem e uma boa oratória para fins de convencimento arrastam os outros, aproveitando-se da liberdade, e dominam com a palavra e a ação, não tolerando quem tenha uma opinião contrária - algo que, em um regime democrático, é crucial para seu bom funcionamento.

Democratic decision and execution require institutional mechanisms, including voting and deliberation, which are potentially vulnerable to

⁵⁶ Conceitualizar a *temperança* é algo essencial para entender as reflexões de Platão acerca da *Democracia*. Para os filósofos gregos, especialmente Aristóteles e Platão, o homem deveria ter a *temperança* como virtude se quisesse alcançar uma vida pública e privada honrada. “Quando diremos, então, que não é feliz aquele que age conforme à virtude perfeita e está suficientemente provido de bens exteriores, não durante um período qualquer, mas através de uma vida completa?” (ARISTÓTELES, 1991, p.10). Ou devemos acrescentar: “[e] que está destinado a viver assim e a morrer de modo consentâneo como a sua vida? Em verdade, o futuro nos é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo de final a todos os respeitos.” (*Ibidem*).

strategic manipulation. By allowing diverse individuals to make free choices, democracy creates space for free riding, and the size and diversity of the public raises questions of how that public's commitments can be made credible. Moreover, when the polis is the "collective possession" of a demos, common pool resource issues loom: If each of the many "shareholders" of the polis chooses to take more from the common pool than he gives back to it, the polis will collapse in a "commons tragedy." (OBER, 2009, p.71).

Esses homens, utilizando de métodos diversos que funcionavam para que eles se apropriassem da riqueza dos ricos, operavam de uma maneira que trouxesse vantagens para o povo majoritariamente pobre, mas guardavam para si a maior parte dessas riquezas, o que resulta em uma dupla falha de moral para Platão. E, quando surge, entre esses homens, alguém que se destaque e consiga tornar-se um líder para o povo (um demagogo), este indivíduo logo se tornará tirano; não somente cometerá injúrias e injustiças com os adversários, mas irá colocá-los no exílio e, se preciso, os punirá com a morte.

Chegado a esse ponto, o tirano não consegue mais ter controle sobre os seus atos, acabando por ser derrotado por seus inúmeros inimigos, caindo na armadilha que ele mesmo construiu. No início, se mostrará afetuoso; entretanto, logo será obrigado a mostrar a verdade de seu espírito. Deverá promover guerras contínuas para que haja necessidade de um comandante. Em seguida, punirá o corpo do Estado, eliminando todos aqueles elementos que, de alguma maneira, o perturbam, e os eliminados serão justamente os melhores. "Logo, o tirano tem de eliminar todos esses, se quiser governar, até não deixar ninguém entre amigos e inimigos, que tenha alguma valia." (PLATÃO, A REPÚBLICA, 567b).

O tirano de Platão acabará por viver entre poucos e ruins amigos e, finalmente, sofrerá repulsa por aqueles mesmos que o levaram ao poder. Em um governo tirânico, não é tirânico somente aquele que está na chefia, mas também o povo. A característica principal do cidadão tirânico se concentra na liberdade sem limites, que é, na realidade, anarquia e licença, pela qual ele se deixa levar; então, acontece tudo aquilo que Platão renega, como os prazeres e a falta de controle sobre as emoções. Não temos mais um povo e um chefe com *temperança*, e sim selvagens que seguem seus instintos, não buscando mais o bem comum.

Tornando-se vítima desses desejos, o cidadão tirânico não se importa mais com nada de valor, e quer dominar não somente os homens, mas também os deuses. Tais homens são incapazes de qualquer outro tipo de relações com outros homens, a não ser as de mandar ou obedecer, e tornam-se contrários às pessoas com as quais se encontram, somente visando o que desejam delas. A tirania se configura em uma servidão absoluta; não somente a servidão dos súditos ao tirano, mas, também, uma servidão total da razão aos instintos baixos.

Dessas duas espécies, qual te parece então que participa mais da existência pura, a espécie a que pertence o pão, a bebida, a comida e toda a casta de alimentos, ou a da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e de todas as virtudes em geral? Julga nesta base: Aquilo que está estritamente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro, e que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito semelhante, parece-te ter mais realidade do que aquilo que está adstrito ao mutável e mortal, que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito dessa qualidade? (*Idem*, 585c).

Desse modo, observa-se que Platão, ao mostrar como as formas de governo se degeneram, está querendo claramente defender sua posição enquanto filósofo e, também - e de igual importância -, como um cidadão de Atenas e grande conhecedor do Mediterrâneo Antigo. Existe uma forte presença de pressupostos da filosofia platônica n'A *Politeia*, e o autor se utiliza muito bem da retórica e da dialética para fins de convencimento entre os interlocutores que participam do diálogo. O homem de cada forma de governo é dotado de um *espírito* peculiar à sua existência, que vai se corrompendo porque esses tipos de governo que Platão aborda são suscetíveis a isso; não são aquilo que Platão imagina em uma comunidade ideal, e, por isso, ele precisa demonstrar os seus defeitos e os possíveis danos que eles causariam à sociedade.

Iniciando, agora, a segunda parte desta seção, precisa-se olhar com mais atenção para o que Platão pensava acerca da *Democracia* e do *elemento popular* nela presente, fugindo um pouco de suas considerações baseadas no esquema da degeneração das formas de governo. Platão, como já visto, discute a democracia vista como um sistema de governo em que a opinião pública molda as ideias e pontos de vista dos cidadãos:

Já que compreendes tudo isto, lembra-te do seguinte: será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares? [...] Por conseguinte, prossegui eu, é impossível que a multidão seja filósofo.” (*Ibidem*, 494e-a)

Isso é indesejável, segundo Platão, porque o público exagera o louvor, tanto ao que ele próprio acha que é bom, quanto ao que é ruim. O exagero é um problema para uma pessoa em desenvolvimento, porque, dessa forma, não se tem um *controle* das paixões e muito menos do tipo de educação recebido, criando cidadãos que, sob a *Democracia*, aceitam como verdade qualquer coisa que os exalte, que os encha de esperanças, ou mesmo que ofereça alguma vantagem. Pode-se adicionar a essa argumentação o aspecto biográfico de sua história. Platão era de família aristocrática; assim, pertencendo a essa estrutura familiar, o filósofo foi exposto, desde a sua infância, aos sentimentos antidemocráticos relativamente corriqueiros entre a nobreza ateniense, os quais poderiam ter contribuído, de alguma forma, para a constituição de sua visão negativa e pessimista acerca do valor do governo do *demos*. Mas não é só isso.

Para uma melhor explanação, utilizo uma lógica proposta por Barker em seu livro “*The Political Thought of Plato and Aristotle*” (2009). Essa lógica consiste em questionar qual elemento, de natureza reflexiva e propriamente teórica, levou Platão a se assumir contrário diante da *Democracia*⁵⁷.

In the *Politicus* Plato is thinking of the greater division of power which marks a democracy, and makes it less powerful for evil (if also for good) that a State governed by the few: in the *Republic* he is regarding the psychological elements which underlie the State, and he finds that these are of a lower order among the masses than they are among the upper classes. (BARKER, 1959, p.182).

⁵⁷ As concepções de Platão sobre o regime democrático variam em suas obras. Podemos encontrá-las na *Politeia*, nas *Leis* e no *Político*.

A contestação de Platão à democracia pode ser compreendida como um entendimento radical das reflexões teóricas que nortearam a *ética* construída por Sócrates, a qual possuía um feito demasiadamente intelectual, que poucas pessoas conseguiam compreender. Sócrates, assumindo a existência de uma unidade entre o pensar e a ação, agia contra a moralidade aristocrática tradicional, em que a *areté* (excelência) da *práxis* (prática) encontrava-se, quase que em sua totalidade, subordinada à qualidade da orientação intelectual fornecida pela *episteme* (conhecimento). A ideia socrática relativa a esse julgamento se concentra em ditar que o homem necessita conhecer o *bem* antes de concluir qualquer atividade, o que denota que não é possível obter conhecimento sem virtude. O problema é que o conhecimento aqui é entendido exclusivamente pelos apontamentos de Sócrates e que são aludidos por Platão. Dessa forma, o filósofo consegue criar um arcabouço filosófico que se encaixa perfeitamente, sendo que ele determina seus julgamentos sobre a *Democracia* amparado em sua filosofia. Essa estratégia de retórica é comum nas obras platônicas e de outros pensadores Antigos.

Se, na *Politeia*, Sócrates está certo, não é possível refletir sobre a política conforme comumente se pensava a democracia ateniense (faz-se menção à estrutura democrática que estava presente na política ateniense nas páginas 16-17 deste trabalho). Seguindo os apontamentos de Sócrates, o regime de governo democrático em Atenas seria como uma prática qualquer e corriqueira, sem nenhuma orientação cognitiva e vazia de moralidades essenciais para um governo digno. A premissa da qual parte Platão, no desenvolvimento dessa reflexão na *Politeia*, é a concepção de que a *polis* é um organismo moral, de forma que a finalidade maior planejada pela sua constituição deve ser a realização da justiça e da virtude, e não assegurar simplesmente alguns objetivos como a segurança, o bem-estar geral, a produção de riquezas e seu acúmulo, dentre outras coisas.

Ora, para se realizar a justiça e a virtude e alcançar o *bem*, é preciso conhecê-los, apreender qual é sua verdadeira *physis* (natureza); isso só ocorre, para Platão, quando existe uma noção de um *télos* supremo que permeia a cidade e que depende de um saber, que será alcançado pelo reifilósofo. Assumindo isso, Platão considerará como um procedimento necessário e intocável para se fundar adequadamente a cidade a instituição de uma elite intelectual precisamente educada à frente dos negócios públicos, possuindo a *sophya* (sabedoria) como a sua característica própria e perfeita; essa elite terá ao seu dispor o conhecimento da verdadeira ordem moral que deve nortear o

funcionamento da vida política. Platão pensa a *práxis* política a partir de aquilo que a racionalidade dita, articulando, intrinsecamente, o exercício do poder à posse de uma competência epistêmica, o que o conduz à necessária proposição do governo dos filósofos como o único regime legítimo. A *Democracia*, como já visto, seria somente mais uma forma de governo que se degeneraria com o tempo, exatamente pela falta dessas qualidades eleitas por Platão.

Posto dessa forma, não é mais estranho admitir que Platão visse na *Democracia* uma forma política problemática e, de certo modo, irracional, cujo funcionamento permite que o *demós* se aproprie indevidamente do poder e da administração da cidade, sem nenhuma exigência intelectual para isso. Nesse sentido, a *Democracia*, em sua forma extrema e desorganizada, seria o regime que, aos olhos de Platão, institucionalizaria o amadorismo e a demagogia como práticas políticas correntes e normais, instaurando um governo dos *não-preparados*, que põe em risco a ordem moral e institucional da *polis*. O filósofo sintetiza esse julgamento da *Democracia* no livro VI da *Politeia*, em que compara o regime democrático a um navio desgovernado:

O sofrimento que aguentam os melhores, por parte da cidade, é tão pesado, que não há outro assim; mas, para dar uma imagem dele, e para fazer a sua defesa, tenho de reunir elementos de muitas proveniências, tal os pintores que misturam nos seus quadros bodes com veados e outros que tais. Imagina, pois, que acontece uma coisa desta espécie, ou em vários navios ou num só: um armador, superior em tamanho e em força a todos os que se encontram na embarcação, mas um tanto surdo e com a vista a condizer, e conhecimentos náuticos da mesma extensão; os marinheiros em luta uns contra os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar nem poder indicar o nome do mestre nem a data do seu aprendizado, e ainda por cima asseverando que não é arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer que se pode aprender [...] Quando se originam tais acontecimentos nos navios, não te parece que o verdadeiro piloto será realmente apodado de nefelibata, palrador, inútil, pelos navegantes de

embarcações assim aparelhadas? (PLATÃO, A REPÚBLICA, 488a-b-c-d-e).

O piloto deveria conduzir o navio pelos mares, pois possui a *práxis* e a *episteme* para isso; os marinheiros, ao contrário, só dificultam os rumos do navio com suas *doxas* (opiniões) e brigas inúteis, que só servem para deteriorar a vida de todos os que estão nessa emulação de comunidade. Através desse exercício, Platão pretende manifestar sua negação quando são colocadas pessoas que não têm o preparo necessário para cuidar de assuntos que remetem a uma *polis*, isto é, o *demos*.

O *elemento popular* da *Democracia* era visto por Platão, na *Politeia*, com maus olhos, não pelo seu caráter de ampliação da participação popular, e sim pela própria participação popular não ser qualificada o suficiente para governar a cidade. Em outras obras, como no *Político*, a opinião do filósofo muda um pouco⁵⁸:

Quanto ao governo do pequeno número, sendo o de “poucos”, ele se situa entre a unidade e o grande número e é necessário considerá-lo intermediário entre os dois outros. Finalmente o da multidão é fraco em comparação com os demais e incapaz de um grande bem ou de um grande mal, pois nele os poderes são distribuídos entre muitas pessoas. Do mesmo modo, esta é a pior forma de constituição quando submetida à lei e a melhor quando estas são violadas. Estando todas elas fora das restrições da lei, é na democracia que se vive melhor; sendo, porém, todas bem ordenadas esta é a última que se deverá escolher. Sob este ponto de vista a que nomeamos em primeiro lugar é a primeira e a melhor de todas exceto a sétima, pois esta se assemelha a um deus entre os homens e é necessário colocá-la à parte de todas as demais constituições. (PLATÃO, 1991, p.251).

A diferença, aqui, é que Platão expõe que existem duas formas de *Democracia* – (i) sobre um regime de leis e (ii) sem a presença delas –, e afirma sua superioridade em relação à *Oligarquia*, o que não ocorria n’A *Politeia*. O que se mostra curioso é que, pelo fato de o *Político* ter sido

⁵⁸ Sigo Dellari (*apud* Naécia) quando argumenta na Introdução da versão brasileira d’*As Leis* que “À *República* conjugam-se *O Político* e *As Leis* completando e esclarecendo o tema.” (Introdução in: *As Leis*, 2010, p.XXXI).

escrito antes que a *Politeia*, e ser consideravelmente uma obra de menor extensão, a visão platônica sobre a *Democracia* não se mostrava tão agressiva, mas mantinha, ainda, a negação em relação a esse regime. Pode-se tirar como conclusão que Platão escrevia de acordo com o seu público-alvo e ficava estrito ao tema em que se debruçava: ao falar de como deveria ser o político ideal, utilizava-se de argumentos mais brandos em relação às formas de governo, porque o cerne da questão não estava, exclusivamente, na construção da estrutura da cidade perfeita, e sim em um político utópico, perfeito, que poderia aparecer em qualquer forma de governo, precisando saber lidar com os problemas que encontrava, inclusive sendo posto ao lado dos sábios. O estrangeiro pergunta a Sócrates, o Jovem: “[a]ssim se tu não te recusas, muito menos posso eu recusar-me. Depois do sofista, penso que devemos agora estudar o político. Dize-me, pois: devemos ou não colocar o político entre os sábios? [Sócrates, o Jovem]: Sim.” (*Idem*, p.199).

Já nas *Leis*⁵⁹, o último grande diálogo escrito pelo ateniense, temos uma reviravolta em vários aspectos relacionados à *Democracia*. Nesta última obra, há uma espécie de testemunho político do filósofo. Ele traça um desenho geral do Estado e se envolve em suas particularidades, fornecendo um modelo competente de legislação de uma *polis*. Assim sendo, a concepção do rei-filósofo e do Estado por ele dirigido permanecem em um ideal ainda intocável, mesmo que Platão admita, já no *Político*⁶⁰, a necessidade de voltar os olhos a uma concepção mais realista, admitindo como soberanas as leis. Platão não acreditava que pudesse, um dia, existir um homem capaz, somente pela sua natureza, de satisfazer as condições úteis à convivência política dos homens e de desejar sempre a melhor forma de governo. A diferença do pensamento político platônico em relação à *Democracia* nas *Leis* se inicia baseado nas

⁵⁹ Destaco que *As Leis* mostram um Platão já ancião, sem as pretensões presentes no *Político* e na *Politeia*. É claro que isso não é motivo para dar menos importância para essa obra, pelo contrário, é nela que encontramos um Platão mais “lúcido” e aberto a diferentes interpretações.

⁶⁰ “Deveríamos, desde logo, ter dividido os animais terrestres em bípedes e quadrúpedes e desde que somente os animais com asas ali estariam ao lado dos homens, deveríamos dividir o rebanho bípede, por sua vez, em uma família sem penas e uma família com penas. Nessa classificação, espontaneamente se revelaria a arte de pastorear homens, e assim poderíamos descobrir o homem político e real, colocando-o como condutor e entregando-lhe, como um direito, as rédeas do Estado por serem homens que possuem a ciência que lhes é necessária.” (PLATÃO, 1991, p.211).

reflexões sobre uma constituição mista, que une as vantagens da monarquia às vantagens da democracia.

Há duas formas de constituição que são, por assim dizer, as matrizes a partir das quais, que se o afirmar em verdade, todas as restantes nascem. Destas uma é chamada adequadamente de monarquia, e a outra, democracia, sendo o caso extremado da primeira a forma de governo dos persas, e o da segunda a nossa; as restantes são praticamente todas, como eu disse, modificações dessas duas. Ora, é essencial que uma constituição encerre elementos dessas duas formas de governo se quisermos que disponha de liberdade e amizade combinadas com a sabedoria. E é isto que nossa argumentação pretende reivindicar a partir da afirmação de que a menos que um Estado participe dessas duas formas jamais poderá ser bem governado. (PLATÃO, AS LEIS, 693e).

Começa-se a adotar a *Democracia* como uma boa forma de governo se *misturada* com a *Monarquia*. Isso se deve ao caráter mais palpável da filosofia de Platão n' *As Leis*, em que ele admite que, em um governo pautado em boas leis, a liberdade democrática se mostra como algo bom para a comunidade. Para explicar tal argumento, Platão utiliza o exemplo dos persas: “Quando os persas, sob o comando de Ciro, sustentaram o devido equilíbrio entre a escravidão e a liberdade, eles se tornaram, em primeiro lugar, livres eles próprios e em segundo senhores de muitos outros.” (*Idem*, 694a). Nota-se que o pessimismo de Platão em relação ao *demos* continua presente, mas o caráter da liberdade em equilíbrio com outros atributos da *Monarquia* se mostra muito mais proveitoso do que a escolha estrita por uma forma de governo ou outra. Barker expõe claramente como a direção do pensamento de Platão n' *As Leis* se foca muito mais em um *Estado real* do que no *Estado ideal*. Ele estava querendo resolver problemas concretos e mostrar o melhor caminho para isso.

A different attitude towards democracy is apparent when we turn to the *Laws*; and here, indeed, a totally new aspect of Plato's whole thought is revealed. As yet we have never left the pure ideal; though we may have been dealing with actual States, it has still been with us, as the standard for

their classification, or the source of their derivation. But in the *Laws* it is Plato's aim to construct a half-way house between the actual and de ideal [...] (BARKER, 2009, p.183).

Por conseguinte, não temos, em Platão, uma decisão contrária relativa ao *elemento popular* da *Democracia*, no tocante à participação do *demos* nos negócios públicos; o que existe é, sim, uma aversão ao comando majoritário do *demos* em relação aos rumos de uma *polis*; a não existir uma estrutura racional e moralmente boa, segundo os pressupostos platônicos, que possa guiar os homens para o *bem*. A *Democracia* não é tão demonizada por Platão quando lemos *As Leis*, considerada por muitos estudiosos como a obra em que Platão estava mais “sóbrio” e sereno.

Capítulo 3 - *Res Pvblica romana*

3.1 *O que faz Roma ser uma república*

Como nos conta a tradição, em 509 a. C. ocorre uma reviravolta na monarquia romana⁶¹. O último rei de Roma – Lúcio Tarquínio, o Soberbo – sofre uma revolta planejada por uma parte dos patrícios e é expulso por Lúcio Júnio Bruto de Roma. Surge a *Res Pvblica romana*⁶². A *República* nasceu para constituir uma nova maneira de administrar os negócios públicos da *urbe*, ou seja, a noção de que Roma é uma *propriedade* de algum governante é, então, rechaçada⁶³. Na República, o Estado é um ente coletivo, de todo o povo, com o fim de promover o bem comum, igualando-se, neste aspecto, aos objetivos de Platão. Assim, dentro de um sistema republicano, a *res populi* adjetivada por Cícero não deveria mais ser explorada para se alcançar fins particulares em detrimento daquilo que compete à maioria, como estava ocorrendo anteriormente com o reinado dos Tarquínios.

O importante para os romanos agora, com o fim da monarquia, é constatar que o indivíduo que estiver no poder, e todos aqueles que se ocuparem de cargos públicos, use desses poderes para promover o bem do povo, os interesses gerais de uma população - que estava crescendo como nunca antes, tanto em demografia quanto em territórios. Já de início, observa-se uma diferença marcante entre a *República romana* e a *Democracia grega*: na *Democracia* o consenso focava-se muito no interesse na participação política do *demos*; o cidadão tinha garantido uma

⁶¹ No final do Livro I da História de Roma (*Ab Urbe Condita*), Tito Lívio demonstra com detalhes a revolta que terminou com a expulsão dos Tarquínios de Roma: “Deixando-os entregues a sua dor, Bruto extraiu da ferida o punhal ensanguentado e exibiu-o dizendo: ‘Por este sangue tão puro antes de ser manchado pelo crime do príncipe, eu juro e vos tomo como testemunhas, ó deuses, que hei de expulsar Lúcio Tarquínio Soberbo, ele, sua criminosa esposa e toda sua descendência, pelo ferro, pelo fogo, por todos os meios que estiverem em meu poder. Nem eles nem outro qualquer há de reinar em Roma.’” (LÍVIO, AB URBE CONDITA, 1.59).

⁶² Logo após a expulsão de Tarquínio, o Soberbo, Bruto e Tarquínio Colatino são nomeados os primeiros consules de Roma. (Idem)

⁶³ Cícero tem uma passagem famosa que define o que é *República*: “Portanto *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do povo’. E o povo não é qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses.” (CÍCERO, DE, REPUBLICA, 1.39)

participação política igual à de qualquer outro concidadão ateniense. Já em Roma, não existia uma preocupação tão grande em “planificar” o peso do voto dos cidadãos: nos primeiros anos da *República*, a participação política era censitária, dividindo a população em *centúrias*, sendo que os patrícios tinham mais valoração política do que os plebeus. Dessa forma, aqueles que ocupassem algum cargo público, plebeus ou patrícios, teriam que exercer a função de governante em favor de todos os outros cidadãos. A preocupação política em Roma para com os governantes e os outros cargos era delimitar o uso de seu poder para interesses privados em detrimento dos públicos.

A partir do momento em que Cícero afirma que a *coisa pública* é a *coisa do povo*, a reflexão a ser feita não deve seguir o sentido dado a um tipo de Governo que pertence a todos no tocante à sua individualidade, mas em algo que seja exercido, ao mesmo tempo, em conjunto com a totalidade da população, e de que só pode ser gozado em comum, de modo inseparável, por todos e ao mesmo tempo. A referência à comunidade de interesses que diferencia a *República* de um simples agregado de pessoas era, portanto, um corpo político indivisível, ou seja, que não poderia ser dividido em setores totalmente individuais, fragmentados. Esses apontamentos também se encontram na base da distinção entre o público e o privado entre os cidadãos romanos. O âmbito privado se pautava no que era de responsabilidade do interior das residências, aquilo que era particular ou tomado isoladamente; já o público, em oposição, era a *urbe*, a ação pública, o que é comum, o que pertence a todos. A *coisa pública* é, assim, o povo que vive em comunhão; contudo, como mostra Cícero, esta comunhão não é apenas de interesses, mas se funda, também, e com grande importância, em uma comunhão de leis, de Direito. A *República* romana é formada por um povo que vive no âmago das leis, que formata a sua identidade se amparando nas leis e, ao mesmo tempo, contribuindo para a criação das mesmas. Na cultura romana, são conceitos equivalentes o de “comunidade de interesses” e o de “comunidade de leis”.

The greater wisdom (sapientia) of the Romans is what Cicero begins with. It is illustrated first by the superiority of their mores, the conventions governing life, and family arrangements, then by the superior laws and practices by which public affairs are regulated. In war they have excelled in *virtus* (here prowess or courage), but still more through better training (*disciplina*). The emphasis here is throughout on social acculturation. But Cicero goes on to talk of something else: the

Romans' natural advantages. It was superior natural endowment which enabled their ancestors to attain gravitas, constantia, magnitudo animi, probitas, and fides – and indeed (something to which Gildenhard does not draw attention in his contrast with De republica) outstanding virtus (here to be understood generically as moral excellence) of every kind. (SCHOFIELD, 2009, p.200).

A atuação do homem romano na vida pública, enquanto cidadão, levou ao estabelecimento de determinados valores que formaram, ao longo de toda a história romana, um peculiar e resistente traço de sua cultura, que perpassou os limites de Roma e se tornou uma maneira de distinção entre os romanos e outros povos, em relação ao seu pensamento político. Cícero nos mostra, com orgulho, que as instituições políticas em Roma não foram obra de um legislador, como na maioria das *poleis* da Grécia, ou de uma figura mitológica, mas sim o resultado de uma densa elaboração e de uma prática política própria; ou seja, Cícero tem a intenção clara de demonstrar que os romanos não só assimilaram os ensinamentos dos gregos e de outros povos, como também os aperfeiçoaram, dando um sentido de originalidade ao povo romano. As instituições foram se estabilizando e se desenvolvendo no decorrer de debates intensos entre a população e durante guerras com povos vizinhos inimigos.

Os funcionários romanos, não remunerados, eram eleitos por voto popular – escolhidos à sorte nesse sistema – mas quer os candidatos quer aqueles com direito a nomeá-los restringiam-se à classe elevada e a votação exercia-se pelo processo de grupo. Cada cargo era exercido só por um ano (com variantes complicadas no caso do consulado), seguindo normalmente uma sequência fixa a intervalos de alguns anos. Os funcionários superiores tinham poderes não comparáveis a nenhum dos de Atenas, como antes se disse na breve análise de *imperium*, conceito impossível de transpor para grego. [...] E o Senado era o Conselho romano [comparado ao Conselho de Atenas], O Senado, não as Assembleias, constituía a pedra angular da estrutura e com propriedade, pode chamar-se governo a esse corpo. (FINLEY, 1997, pp. 105-106).

Observa-se, nessa passagem de Finley, a importância dada às instituições políticas em Roma. Os cargos públicos⁶⁴ eram amplamente amparados por instituições que foram se consolidando e afirmando o poder dado aos romanos que ocupassem tais cargos. A questão do *imperium* se mostra valiosa pelo fato de que era na delegação desse tipo de “poder executivo” que a autoridade dos cargos públicos se fazia e igualmente se consolidava. O *imperium* vem do povo e é administrado por cidadãos cujas prerrogativas decorrem do cargo público ocupado. Os mecanismos da *República* partem - e precisa-se sempre ter isso em mente - de um elemento fundamental: o império das leis. Com isso posto, fica evidente que, em um governo fortemente ancorado em leis, as práticas políticas se cristalizam e ocorrem com regularidade, sendo que as instituições republicanas davam grande suporte para que a ação política fosse garantida.

O poder que competia ao povo em Roma se efetivava nos *comícios*, que têm uma certa consonância com a função das *ekklesias* gregas, pelo menos em seus objetivos. A primeira forma de divisão entre os cidadãos era entre patrícios e plebeus. Os patrícios eram os descendentes das três tribos originais fundadoras da *urbe*⁶⁵; já os plebeus são tidos como aqueles que migraram de outros povos do Mediterrâneo ou são os

⁶⁴ Indico essa passagem de Neal Wood como a mais clara e que igualmente serve como uma boa explicação acerca dos cargos públicos na *República*: “The four conclaves of citizens in the mid-first century B.C. were the curial assembly (*comitia curiata*), the centuriate assembly (*comitia centuriata*), the tribal assembly (*comitia tributa*), and the plebeian council (*concilium plebis*). The last three were of equal legislative competence and their enactments had the status of laws (*leges*). By this time the oldest assembly, the curial, performed only certain religious and public and private law functions. Next to it in age was the centuriate assembly, with the primary political task of electing consuls, praetors, and censors, convened and chaired by a consul or praetor. It also traditionally exercised the exclusive powers of declaring war and ratifying treaties. The voting group of the centuriate assembly to which citizens were assigned was the century. Voting centuries were unequal in size, a small minority of well-to-do cavalrymen and citizens of the highest property class having a far larger number of them – 98 (with 98 votes) of a total of 193 – than the citizen majority of the lower property classes. Because the 98 upper-class centuries voted first, elections could sometimes be concluded without the need of summoning the lower-class centuries.” (WOOD, 1991, p.26).

⁶⁵ A fundação de Roma resulta da mistura de três povos que foram habitar a região da Península Itálica: gregos, etruscos e itálicos. (Lívio, *Ab Urbe Condita*)

cidadãos dos territórios conquistados, dada a “facilidade” de Roma em aceitar novos cidadãos⁶⁶.

Partindo mais atentamente para a estrutura política da *República*⁶⁷, temos, nas assembleias, três divisões: *comitia centuriata*, *comitia tributa* e *comitia curiata*. Essas assembleias tinham como principal função a votação de leis e a eleição das magistraturas ordinárias (*cursus honorum*), sendo que todas essas decisões precisavam ser aprovadas pelo Senado⁶⁸. As magistraturas ordinárias⁶⁹ se dividiam em: cônsules, censores, pretores, tribunos da plebe, edis e questores. Todos esses cargos eram regulares e detinham um espaço de tempo delimitado de permanência de um cidadão, com a peculiaridade dos tribunos da plebe, para os quais somente plebeus poderiam ser eleitos e cujo objetivo era representar a plebe frente aos patrícios que dominavam a maioria dos outros postos.

Necessita-se, agora, apontar na principal característica que faz Roma uma *República*: sua *constituição mista*. Para Políbio, as formas de governo tinham sua base dividida entre três principais: *Democracia*, *Aristocracia* e *Monarquia*. A partir dessas três é que as degenerações e construções de outras formas de governo aconteciam; ainda assim, Roma conseguia manter as três em perfeita existência e ao mesmo tempo. Isso, para Políbio, era o que fazia de Roma uma comunidade política especial.

The three kinds of government that I spoke of above all shared in the control of the Roman state. And such fairness and propriety in all respects was shown in the use of these three elements for drawing up the constitution and in its subsequent administration that it was impossible even for a native to pronounce with certainty whether the whole system was aristocratic, democratic, or monarchical. This was indeed only natural. For if one fixed one's eyes on the power of the consuls, the constitution seemed completely monarchical

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Não consiste em um objetivo desta seção esmiuçar os detalhes de cada cargo público da República. As informações aqui citadas servem como argumento para uma explicação do pensamento político republicano que foi construído em Roma.

⁶⁸ O Senado possuía um grande poder no período republicano. Os senadores, de origem patrícia, cuidavam das finanças públicas, da administração e da política externa. (*Idem*)

⁶⁹ Os romanos, em tempos difíceis, elegiam ditadores e procônsules. Estes eram chamados “cargos extraordinários”, dada a sua não-regularidade. (*Ibidem*)

and royal; if on that of the senate it seemed again to be aristocratic; and when one looked at the power of the masses, it seemed clearly to be a democracy. (POLÍBIO, HISTORIES, VI. 11. 11-12.).

O que adjetiva a *constituição mista* em Roma e como ela *acontecia* na prática são elementos que Políbio mostra no Livro VI da *História*. A *constituição mista* romana era memorável pela sua mescla perfeita entre *Democracia*, *Aristocracia* e *Monarquia*. Aristóteles, no Livro IV da *Política*, tece uma opinião parecida com a de Políbio, como demonstra Manin:

Aristotle thought that, by synthesizing democratic and oligarchic arrangements, one obtained a better constitution than regimes that were all of a piece. Various combinations of lot, election, and property qualifications allowed just this kind of synthesis. Aristotle even suggests ways of achieving the mixture. One might, for example, decide that magistracies should be elective (rather than assigned by lot) but that everyone, regardless of any property qualification, could vote or stand for election, or both. Another mixture might consist in assigning offices by lot but only within a particular class of citizens defined by a property qualification. Or again, certain posts might be filled by election and others by lot. According to the philosopher, these different combinations produced constitutions that were oligarchic in some respects and democratic in others. (MANIN, 1997, p.27)

Essa forma de constituição proporcionava a seus cidadãos uma possibilidade de participar das decisões tomadas referentes aos rumos da cidade. Um governo que tem a competência de compartilhar o poder entre pessoas que fazem parte dos diferentes estratos sociais é digno de ser analisado como uma inovação pela alta complexidade dos diversos fatores envolvidos, algo que, na Grécia, não se construía da mesma maneira, algo a que nem mesmo os próprios cidadãos davam tanta importância como o faziam os cidadãos de Roma. *Fazer política* em Roma se mostrava uma arena de intensos debates entre plebeus e patrícios, em que ambos se vigiavam para que um poder não se sobrepusesse ao outro. Esse é o caráter principal da *constituição mista*: a

contestação permanente que tinha como objetivo regular os três regimes de governo que existiam mutuamente.

Os “representantes” da *constituição mista* romana eram o Senado, as *comitia* e as magistraturas. Esses três âmbitos da estrutura política é que, em constante discussão, defendiam as posições dos diversos estratos da sociedade romana. O Senado romano da época republicana era a mais alta instância do Estado. Além disso, tinha ele supremacia na formação das leis, seja declarando nulas as votações das *comitias* que não atendiam pelas normas ou exercendo controle sobre os *comícios* pela *patrum auctoritas* (autoridade dos pais), isto é, pela confirmação das leis depois de terem verificado se elas iriam, ou não, contra os costumes e, no caso em que se confirme, se a revogação do costume seria justificada.

Junto a isso, temos que, nas magistraturas mais importantes – cônsules, tribunos da plebe e pretores –, precisava-se estar em constante consonância com o Senado, pois suas ações eram amparadas pelos próprios senadores, sendo o consulado o cargo mais importante; os pretores eram os que aplicavam as leis e os tribunos da plebe possuíam poder de veto se alguma discussão estava prejudicando a plebe por algum motivo. A *constituição mista* só funcionava, de fato, devido às virtudes cívicas dos cidadãos, que encontravam nas instituições públicas o seu suporte.

Roma se configurava como uma República pela característica *mista* de sua constituição e pelas fortes instituições republicanas que ali foram fundadas, por meio da qual o cidadão que ocupava algum cargo público estava legalmente empoderado para exercer sua atividade. As leis abrangiam todos os cidadãos e as discussões políticas eram regulamentadas, dando um caráter organizacional marcante.

3.2 Cícero e a formulação de um ideal republicano

Marco Túlio Cícero nasceu em 106 a.C. e era descendente de uma família rica, que provinha da região de *Arpinium*, uma das cidades que Roma anexou ao seu território. Sua família mantinha um grande respeito e admiração pelo *mos maiorum*, sendo que isso foi repassado a Cícero durante toda sua vida no seio familiar (Haskell, 1942). Cícero foi à Grécia para aprofundar seus estudos de retórica e filosofia, tendo sempre mostrado um entusiasmo referente à importância da filosofia na formação de um homem que queira seguir para a política, pois, em sua opinião, tal homem deve ser capaz de argumentar sobre qualquer assunto: “[é] mesmo a arte da persuasão que, segundo o autor, possibilita à humanidade o

avanço da civilização. O homem distingue-se do animal por falar.” (PEREIRA, 2002, p.143). Voltando a Roma, Cícero era rotulado pelos patrícios como um *homo novus* (homem novo)⁷⁰, que era, para um patrício, qualquer cidadão que não tivesse na família um magistrado ordinário e que aspirasse à carreira política. Cícero seguiu o *cursus honorum*, desempenhando seu primeiro cargo público, o de *questor*, e assim por diante até chegar ao cargo máximo de *cônsul*, em 63 a.C.

Ao analisar as obras de Cícero que possuem um cunho teórico-filosófico, percebe-se uma grande preocupação do autor com o conteúdo e com a estrutura destas. Cícero escrevia com um forte conteúdo moral e grande densidade filosófica, que certamente possui raízes na cultura grega, por ele tanto admirada. Com o objetivo de criar no cidadão romano um devotamento à *urbe*, a educação em Roma deveria, para Cícero, se pautar no respeito ao costume dos antepassados, o *mos maiorum*. Este respeito à tradição era transmitido através da família; os romanos tinham nela o meio natural em que deve crescer e se formar o cidadão.

Em 79 [a.C.] passa seis meses em Atenas, a estudar com Antíoco de Ascalão, adversário de Fílon e chefe da Academia, cujo o ensino se esforça por conciliar Platão e Aristóteles com os Estóicos. Frequentava ao mesmo tempo as escolas epicuristas, levado por seu amigo Ático; aí ouve de novo Fedro e escuta Zénon de Sídon. Em Rodes, é discípulo do *rhetor* Mólón e ouve Posídon. Difícil seria pedir uma formação filosófica mais variada, para este *homo novus* que se dedicou a este estudo entre os dezoito e os vinte e oito anos e nunca mais o abandonou de todo. (PEREIRA, 2002, p.128).

Nessa passagem, Pereira demonstra, mais uma vez, a *dinâmica* em que Cícero e os romanos estavam inseridos no Mediterrâneo Antigo. Cícero iniciou seus estudos sobre a filosofia na Grécia – em Atenas, particularmente –, onde teve contato com as obras de Platão, Aristóteles e outros grandes pensadores gregos. Essa influência permeia toda a obra política de Cícero, na qual vemos diversas menções sobre os gregos e sua

⁷⁰ Pereira refere-se ao *homo novus* como sendo “[t]odo romano que não tinha antepassados consulares, ou pelo menos, senatoriais.” (PEREIRA, 2002, p.128).

filosofia. Porém, nos concentremos, aqui, na formulação de um ideal republicano pelo autor, que se encontra de forma mais enfática no seu *Tratado da República*.

A obra mais famosa de Cícero consiste, essencialmente, em uma reflexão sobre qual é o melhor regime político, tendo como inspiração a *Politeia* de Platão, inclusive na forma de diálogo – apesar de mudar o foco e “adaptar” à realidade dos romanos. Quando Platão, na *Politeia*, parte de dois grandes princípios morais, como o *bem* e a justiça, Cícero expõe argumentos mais “empíricos” – mas também morais – de justiça e configuração do Estado ideal, abordando diversos temas filosóficos. Retomando à definição de República – *res publica, res populi* –, Cícero entende que Roma está fundada por um sentimento de utilidade comum a todos os cidadãos, e isso forjaria um consenso razoavelmente parecido aos indivíduos, para que se sintam parte, realmente, de um todo; que tenham a sensação de que Roma é a sua pátria-mãe e de que o governo é forte e generoso. Cada um deveria encontrar na organização social razões de mantê-la, porque ela assegura a cada um a realização dos seus próprios fins.

É claro que estamos, e também te vemos lançado num debate com nova argumentação, que em nenhum livro grego se encontra! De facto, aquele príncipe (*sc.* da Academia, de Platão) que, com seus livros, a todos foi superior; escolheu para si um espaço para aí construir uma cidade a seu gosto, uma cidade sem dúvida muito ilustre, mas da vida e dos costumes do homem apartada. Os restantes discorreram sobre os tipos e sobre as teorias das constituições sem qualquer exemplo definido e sem um modelo concreto de Estado. A mim, parece-me que estás a fazer ambas as coisas. De facto, pela maneira como começaste, preferes atribuir a outros o que tu próprio aduzes, a fazer como faz o próprio Sócrates em Platão, inventar. (CÍCERO, DE REPUBLICA, 2.21)

A República deveria, assim, ser um corpo, cuja posse é comum a todos os cidadãos, existindo para dar a seus membros as vantagens da ajuda mútua e de um governo amparado na justiça, no império das leis. Portanto, agora, deve-se perguntar qual seria a forma de constituição que Cícero mais desejara na sua República. A resposta entra em consonância com aquela do grego Políbio, que escrevera um século anterior a Cícero

acerca da *constituição mista*. Cícero, no decorrer do diálogo de seu *Tratado*, chega à conclusão de que a melhor constituição seria a *constituição mista*⁷¹, ou seja, a constituição que compreende as três formas de governo – *i.e. Democracia, Monarquia e Aristocracia* –, já que a prevalência de uma só delas pode acarretar diversos perigos:

Of the three types of simple constitution, none, Cicero thinks, is perfect or the best of states, but all are tolerable provided they endure. Cicero is clearly lukewarm about all of them, preferring a mixture. He gives a few examples of historical states that have such simple constitutions, just and uncorrupted. Kingships are limited to Cyrus of Persia and three ancient Roman monarchs: Romulus, Numa Pompilius, and Servius Tullius. The only aristocracy mentioned is that of the Massalians; and Athens and Rhodes are the sole democracies. Democracy is in Cicero's view "the least commendable type," a judgment he repeats by saying that it "deserves less approbation" than the others. But in respect to the other two, he appears hard-pressed to make a choice, although he asserts that kingship is by far the best and that aristocracy is not superior to it. Elsewhere, he admits that if forced to indicate a preference, he would choose kingship as the best of the simple forms. When absolute power is given to one man, however, even to a good and just monarch like Cyrus, one can hardly speak in terms of *res populi*. (WOOD, 1991, pp.145-146).

O que nota-se claramente é uma relevância que Cícero dá ao *elemento popular* nos assuntos públicos. Pode-se remeter à Platão o fato de que Cícero compartilha dos ensinamentos do filósofo grego com

⁷¹ “Sendo assim, [dos] três primeiros tipos, em meu entender, o preferível é de longe o régio; mas ao régio será preferível um que seja equilibrado e temperado com as três primeiras formas de constituição. De facto, parece bem que exista na constituição algo superior e real, que haja algo concedido e atribuído à autoridade dos cidadãos de primeira, que haja algumas coisas reservadas à decisão e à vontade da multidão. Esta constituição possui, antes de mais, uma certa equabilidade, [grande], de que os homens livres dificilmente podem estar privados por muito tempo; depois possui firmeza, enquanto que aqueles três primeiros tipos se convertem facilmente nos vícios contrários [...]” (*Idem*, 1.69).

grande entusiasmo quando diz que os regimes de governo, puramente, por eles mesmos, não constituem em uma boa escolha para governar a *República*. Isto se deve pelo caráter de corrupção presente em cada um deles, como já visto, de mesmo modo, naquilo que Platão coloca n' *A Politeia*. Outro fato interessante é quando Cícero, de forma teórica, segue os rumos de Políbio, um dos mais importantes pensadores que levaram a cultura helênica ao seio da vida na República.

Seguindo os apontamentos da *constituição mista*, Roma haveria de alcançar a melhor forma de República na medida em que os cônsules eram direcionados à autoridade real, o Senado à uma aristocracia vitalícia, e o povo dispunha de liberdade – muitas vezes contida e que provocava diversos embates, mas, de certa forma, uma liberdade suficiente. Então, o princípio ciceroniano é o de que é possível alcançar a estabilidade nesses termos, desde que não se passe por cima da justiça ou que não se deixe levar por instintos como a cobiça e a avareza, pressupostos que possuem uma forte conexão com aqueles da *Politeia* platônica. Para enriquecer o assunto, Cícero põe na boca de Cipião a seguinte resposta à pergunta de Lélcio, relacionada às características do *elemento popular* na *constituição mista*: “[a]ssim, em nenhuma outra cidade a liberdade tem domicílio a não ser naquela em que o poder supremo pertence ao povo. E nada consegue ser mais doce do que ela, e se ela não for igual, nem sequer é liberdade!” (CÍCERO, DE REPUBLICA, 1.47). A forma de governo a ser escolhida é vista por Cícero como um fator determinante da República e, por conseguinte, do próprio povo.

Assim sendo, aquilo que o estadista romano mostra, no seu *Tratado da República*, acaba por, muitas vezes, se confundir com a própria formação de Roma enquanto *República*. Precisa-se ter em mente que, enquanto Cícero viveu, entre 106 a.C. e 43 a.C., Roma passou por diversas transformações em questões políticas, até porque as constantes guerras forçavam os romanos a procurar saídas que, muitas vezes, não estavam de acordo com os moldes republicanos de Cícero, mas que eram necessárias. No tocante à justiça, Cícero inova mais uma vez, desprendendo-se, de certa forma, de seu mestre Platão⁷².

⁷² Cícero, em um diálogo homônimo ao de Platão – *De Legibus* (As Leis) –, utiliza-se de seu interlocutor Ático: “[q]ueres saber o que espero de ti? Pois bem, uma vez que já escreveste um livro sôbre a melhor forma de república, parece-me lógico que faças outro sobre as leis. Assim foi, como vemos, o procedimento daquele Platão que admirias tanto, que preferes a todos os demais e a quem dedicas um grande amor.”

Cícero coloca, em primeiro lugar, a existência de um *direito natural*, estabelecido por uma existência natural, uma razão que está na natureza das coisas. Deste modo, o pensamento político de Cícero reconhece a existência de uma lei natural ao lado de uma lei positiva, criada pelos homens, ou melhor, uma lei que é assimilada pela mente humana e deriva da lei natural, algo que se parece com a função do rei-filósofo, em Platão, mas que se diferencia pela não-existência desse “mediador”. Se a lei positiva é emanada da autoridade da República em, mas é, portanto, temporal e mundana, a lei da Natureza, ao invés, é delegada ao gozo dos indivíduos e da República, encontrando suas bases da Natureza em si, sendo, dessa forma, uma lei eterna e divina. Pois bem, o que importa, para Cícero, acima de tudo, é que as leis dos homens estejam em consonância com a lei natural:

Eis que os autores mais sábios julgam ser conveniente começar pela lei e, parece-me, não se enganam se – conforme a própria definição – a lei é a razão suprema da Natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Esta mesma razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei. Por isso afirmam que a razão prática é uma lei cuja missão consiste em exigir as boas ações e vetar as más. Julgam que esta lei deriva seu nome grego da idéia de dar a cada um o que é seu, e eu julgo que o nome latino está vinculado à idéia de “escolher”: pois sob a palavra lei eles apresentam um conceito de equidade e nós um conceito de escolhas, e ambos são atributos verdadeiros da lei. Seu tudo isto é certo, como creio que é, de um modo geral, então para falar de Direito devemos começar pela lei; e a lei é a força da Natureza, é o espírito e a razão do homem dotado de sabedoria prática, é o critério do justo e do injusto. Mas, como esta discussão trata do assunto de interesse do povo, às vezes teremos de nos expressar de forma popular e imitar o povo, que chama de lei a disposição escrita que permite ou proíbe tudo o que deseja. (CÍCERO, 1967, pp.40-41).

Em Cícero, o Direito se funda em um Estado de Direito, em um império das leis, em que a construção das leis pelo povo romano deve estar em harmonia com aquelas naturais. O que diverge o romano de

Platão e de Aristóteles é que, nesses dois gregos, principalmente em Platão, só uma minoria poderia desfrutar do governo, em que o *demos* seria somente uma parte *funcionalista* da *Politeia* perfeita. No pensamento político de Cícero está presente, em quase todos os momentos, que o interesse do povo tem que ser levado a sério; uma lei somente pode ser aprovada se estiver, de igual forma, aprovada pela população. O restante do desenvolvimento n'As *Leis* ciceronianas é muito mais complexo que na obra de Platão. Primeiro, porque Cícero vivia em uma comunidade totalmente diferente daquela Atenas; segundo, porque a obra mostra muito bem o caráter *empírico* de Cícero: ele quer buscar as melhores leis para um Estado real, um Estado romano já amparado por diversas instituições e mais organizado politicamente que as *poleis* gregas; terceiro, porque, em se tratando de leis, e, principalmente, de leis escritas, os romanos tinham avançado muito mais que os gregos. Provavelmente, Platão não concordaria com uma *Politeia* em que as leis fossem votadas pelo povo e, sendo dessa forma, em que a justiça também fosse ditada pela vontade da maioria.

A *República* ideal de Cícero se parece muito com Roma, na prática, porque Cícero foi um pensador e político que se importava com o rumo de sua pátria, e isso deve ser refletido como uma grande originalidade dos romanos. Se não houvesse virtude no homem, esta também não existiria em Roma; tal como o homem evolui, assim evoluirá a comunidade romana. Logo, era especialmente importante, para Cícero, o cultivo das virtudes, pois se elas não existissem no homem, também não existiriam na República.

Quando Cícero tece suas considerações sobre como deveria ser o republicanismo, ele chega à conclusão de que esta é uma analogia à sociedade justa. Sendo uma República uma associação de comum acordo baseada na justiça, o republicanismo assume o caráter de um acordo feito de boa-fé, como mostra Cícero, no *De Officiis* (Dos Deveres): “Quisera que a república se mantivesse no mesmo estado em que havia começado, sem cair na mão de homens ávidos não tanto de mudanças quanto de destruições!” (CÍCERO, DE OFICIIS, II, 1.3) A virtude da lealdade para com as pessoas, as instituições e o *mos maiorum* fornece uma chave para justificar o cultivo de virtudes intrínsecas à boa-fé entre o cidadão e o governo. Dificilmente se tolerariam relações políticas sem lealdade. Os cidadãos necessitam, obrigatoriamente, de ser fiéis às leis e ao Estado

justo, pois somente dessa forma é que poderão contribuir para um bom rumo das *coisas públicas*.

Capítulo 4 – Considerações finais

O pensamento político dos Antigos é um campo extremamente fértil para as Ciências Sociais como um todo. A proposta dessa investigação, que se baseia nas relações da influência político-filosófica entre romanos e gregos, não tem – e nunca chegou a ter – o propósito de esgotar o assunto. A *dinâmica* que envolvia os povos do Mediterrâneo Antigo é um tema amplo e rico, mas, de igual forma, difícil de se trabalhar.

Acredito que aquilo que foi desenvolvido pelos gregos Antigos, no tocante a sua filosofia e a seu pensamento político, é, sem dúvidas, o marco inicial da forma de se pensar no Ocidente. Aristóteles e Platão – para usar apenas ambos como exemplo – influenciaram e continuam influenciando uma legião de estudiosos e até mesmo simples leitores da boa filosofia. Outros grandes nomes, como Políbio, Tucídides e Heródoto, são tomados, igualmente, como o marco inicial da História enquanto disciplina. O interessante é que até esses pensadores rotulados como “historiadores” possuem, em suas obras, uma análise política que se mostra muito surpreendente, em que podemos, facilmente, encontrar influências desses Antigos em contemporâneos que seguiram outro jeito de abordar os mesmos temas.

Platão foi o primeiro filósofo que se debruçou à escrita de grandes obras filosóficas, não sendo esta filosofia, digamos, primitiva, mas sim extremamente complexa e cativante, pela qual o pensador consegue atentar para diversos elementos que ele não entendia como sendo os melhores da *polis* onde vivia, e, para resolver a questão, criou um arcabouço teórico muito competente. Esse fato torna igualmente importante a *Democracia* que foi vivida intensamente por Atenas, já que, na Antiguidade, as *poleis* gregas se diferiam muito, em se tratando de como lidar com a participação de todos os segmentos da população nos rumos da cidade. Os atenienses foram os primeiros a experimentar a participação direta na política, e, para isso, criaram mecanismos que servem como molde para a maioria das democracias Modernas.

A outra ambição desse trabalho, a *Res Pvblica* de Roma, transformou toda uma tradição de se pensar a política. Os romanos inovaram em praticamente tudo o que *assimilaram* dos outros povos com que tiveram contato. O rol de seus pensadores que se dedicaram à política, à Filosofia e à História apresenta avanços significativos em relação àqueles gregos. Cícero, com o seu *Tratado da República*, análogo ao de seu *amado* Platão, traz consigo um entendimento de sociedade e da

estrutura política da República que, consoante ao que fizeram os gregos com a Filosofia, tornou-se referência em se tratando de pensamento político, e até mesmo de uma primeira noção do que seria o Direito romano, mais explícita n' *As Leis* ciceroneanas. Esse estadista romano era muito preocupado com o *mos maiorum*, com as tradições próprias de Roma, com a identidade de seu povo; por causa disso, seus esforços foram, sempre, para alavancar Roma como sendo a maior e melhor comunidade política que já existiu, onde qualquer cidadão teria todas as possibilidades de, por um lado dividir comunalmente a República; e, por outro, concluir os fins que desejasse sob o amparo da mesma.

O desenvolvimento da temática que aqui foi proposta passou por estágios que demonstraram desde o aparecimento de influências arcaicas dos gregos, em relação à arte adotada por Roma, até a estruturação política da República em torno daquilo que os romanos assimilaram da filosofia e da *Democracia* na Grécia. A passagem de elementos da filosofia grega para a construção de um pensamento político original em Roma se torna uma temática valorosa, normalmente encontrada em algumas passagens de obras de outros autores Antigos pouco conhecidos – ou, ao menos, pouco divulgados –, sem nunca denotar uma explicação um pouco mais “sistemática” de como se deu esse acontecimento.

Quando se analisam as obras de Platão e Cícero em torno de uma mesma busca – a cidade ideal –, acrescenta-se, a isso, toda uma série de pressupostos que os dois autores assumiam como essenciais para que esse acontecimento ocorra. Não vemos, desses dois grandes nomes do pensamento político, algo restrito ou ao menos limitado, e sim um belo esforço para que seus escritos tenham, sim, uma validade empírica. Cícero não demonstra sua afinidade intelectual para com Platão, Aristóteles e outros por uma simples admiração; ele deixa claro que leu os *grandes varões* da Grécia para compreender e adequar sua teoria àquele ideal republicano que fora construir mais adiante. A *Politeia* não se constrói somente com bons arranjos institucionais; precisa-se de bons cidadãos que cultivem boas virtudes, para que, assim, se forme um todo coeso e forte, algo que, como mostra a história de Roma, trouxe inúmeras consequências positivas.

No conjunto desses fatos, um elemento de igual importância precisa ser levado em consideração. A cultura helênica entrou em Roma de forma arrasadora, isto é, com pensadores que, além de serem as principais figuras de suas áreas, influenciaram nomes do quilate de Públio Cornélio Cipião Africano Emiliano, um dos generais que ajudaram na destruição do maior inimigo da *urbe*: Cartago. Além disso, a filosofia helênica, enquanto forma de educação, encontrou vários adeptos em

Roma, já que os mais ricos, normalmente, escolhiam educar seus filhos de acordo com a *paideia* grega.

Acredito que essa pesquisa conseguiu alcançar o seu objetivo, apesar de ter sofrido diversas mudanças no decorrer da minha própria análise, enquanto pesquisador, acabando por se delimitar em um campo que me trouxe diversas informações valiosas. O pensamento político de gregos e romanos necessita, invariavelmente, de uma *história das ideias* desses pensamentos; de uma metodologia específica que consiga abarcar razoavelmente, e de forma inteligível, o que foi escrito há tantos séculos. Esse procedimento dá trabalho, mas, no fim das contas, se mostra proveitoso; concordo com Quentin Skinner, quando diz:

O historiador do pensamento pode nos ajudar a apreciar até onde os valores incorporados em nosso atual modo de vida, e nossas atuais maneiras de pensar sobre esses valores, refletem uma série de escolhas feitas em épocas diferentes entre diferentes mundos possíveis. Essa consciência pode ajudar a libertar-nos do domínio de qualquer uma das explicações hegemônicas e de como eles devem ser interpretados e compreendidos. (SKINNER, 1998, p.93).

REFERÊNCIAS

- A Companion to Greek and Rome Political Thought, Edited by Ryan K. Balot, Blackwell Publishing Ltd, 2009.
- ALCOCK, S. E., *Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ALLEN, S., *Why Plato Wrote*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- ALTHEIM, F., *A History of Roman Religion*. Londres: Butler & Tanner Ltd, 1987.
- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press, Oxford, 1981.
- ARENDT, H., *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 2004.
- ARISTOTELES., *Politics (Translated by Ernest Barker)*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- _____, *A Constituição dos Atenienses*. Trad. de Francisco Murari Pires, São Paulo: Hucitec, 1995.
- _____, *Ética a Nicômaco* (Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha). São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores ; v. 2).
- BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959.
- BEVIR, M., *A Lógica da História das Idéias*. Bauru: EDUSC, 2008.
- BLACKWELL, C., *Athenian Democracy: an overview* in: C. Blackwell, ed., *Dēmos: Classical Athenian Democracy* (A. Mahoney and R. Scaife, edd., *The Stoa: a consortium for electronic publication in the humanities*, 2003).

CICERO., *Tratado da República (De Republica)*. (Tradução, introdução e notas de Francisco de Oliveira). Portugal: Círculo de Leitores e Tema e Debates, 2008.

_____, *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 1967.

_____, *Dos Deveres*. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, M., *História das crenças e das ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FINLEY, M. I., *O Legado da Grécia*. Brasília: Editora da UNB, 1998.

_____, *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____, *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GARRAFFONI, R. S., *Guerras Púnicas*. In.: MAGNOLI, Demétrio (Org.) *História das Guerras*. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 47 – 76.

GRIMAL, P., *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2009.

HERÓDOTO., *Histories* (The Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HAHM. D., *The Mixed Constitution in Greek Thought*. In: A Companion to Greek and Rome Political Thought, Edited by Ryan K. Balot, Blackwell Publishing Ltd, 2009.

HASKEL, H. J., *This Was Cicero*. Robbinsdale: Fawcett Publications Inc, 1964.

JAEGER, W., *Paideia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1995.

KERFERD, G., *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LÍVIO, T., *História de Roma (Ab Urbe Condita)*. São Paulo: Paumapé, 1989.

MANIN, B., *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MILLAR, F., *The Roman Republic in political thought* (The Menahem Stern Jerusalem Lectures). New England: University Press of New England, 2002.

NELSON, E., *The Greek Tradition in the Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*. in: Letras Clássicas n. 3, p. 257-273, 1999.

OBER, J., *Public Action and Rational Choice in Classical Greek Political Theory*. In: *A Companion to Greek and Rome Political Thought*, Edited by Ryan K. Balot, Blackwell Publishing Ltd, 2009.

PETIT, E., *Tratado Elementar de Direito Romano*. Campinas: Russel Editores, 2003.

PETTIT, P., Freedom as antipower. *Ethics*, vol. 106, n. 3, p. 576-604, 1996.

_____, *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press. 1997.

PEREIRA, M.H.R., *Estudos de História da Cultura Clássica. Volume II – Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

PLATÃO., *As Leis*. São Paulo: Edipro, 2010.

_____, *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____, *Diálogos / Platão* ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. — 5. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991.
— (Os pensadores).

POLYBIUS. *The Histories*. New York: The Loeb Classical Library, 1923.

SCHOFIELD, M., *Republican Virtues*. In: *A Companion to Greek and Rome Political Thought*, Edited by Ryan K. Balot, Blackwell Publishing Ltd, 2009.

SILVA, R., *O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo*. In: *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 53, no. 2, 2010, pp. 299 a 335.

_____, *Republicanism neo-romano e democracia contestatória*. In: *Revista Sociologia Política*, Curitiba, vol.19 no.39, 2011, pp. 35 – 51, 2011.

_____, *Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit*. In: *Revista Lua Nova*, no.74, São Paulo, 2008.

SKINNER, Q., *The republican ideal of political liberty*. In: SKINNER, Q. VIROLI, M. & BOCK, G. (eds.) *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____, *Liberdade Antes do Liberalismo*. São Paulo, Ed. Unesp. 1998.

_____, *Freedom as the absence of arbitrary power*. In: LABORDE, C. & MAYNOR, J. (eds.) *Republicanism and Political Theory*, London: Blackwell, 2002.

TATUM, W., *Roman Democracy?* In: *A Companion to Greek and Rome Political Thought*, Edited by Ryan K. Balot, Blackwell Publishing Ltd, 2009.

TUCÍDIDES., *The History of Peloponnesian War*. New York: The Loeb Classical Library, 1965.

WILKINSON, L. P., *Horace and his Lyric Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1946.

WOOD, N., *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1991.