

---

## ARTIGO

---

# POLÍTICA, FILOSOFIA E O SURGIMENTO DA LIBERDADE GREGA

*José Antônio Dabdab Trabulsi*

*Este artigo pretende oferecer uma visão sintética sobre um dos momentos mais importantes da história grega, quando surge o que chamamos de liberdade grega; examinamos de que maneira esta criação se constitui no prolongamento da civilização grega remontando à época micênica; observamos como ela é solidária das transformações mentais do início do arcaísmo; estudamos os mecanismos de luta social que levam ao alargamento das bases sociais do poder político.*

Cet article a pour but d'offrir une vue synthétique sur l'un des moments les plus importants de l'histoire grecque, celui qui voit l'avènement de ce qu'on appelle la liberté grecque; nous examinons la formation de cette idée dans le prolongement de la civilisation grecque remontant à l'époque mycénienne; nous remarquons qu'elle est solidaire des transformations mentales des débuts de l'archaïsme; nous étudions les mécanismes de lutte sociale qui ont conduit à l'élargissement des bases sociales du pouvoir politique.

O surgimento da *pólis* e, depois, a invenção democrática, de um lado, e a emergência do pensamento racional ou filosófico, do outro, fazem parte dos processos históricos muito longos e acidentados, que colocam o historiador diante de difíceis problemas no estabelecimento das relações de causalidade. No caso que nos ocupa, as relações entre cidade, democracia e filosofia, a importância cultural

e histórica dos fundamentos dessas noções pode dar-nos a impressão de um tipo de fatalidade histórica, obviamente enganadora. Para nos convenceremos disso, basta lembrar que, ainda há muito pouco tempo, no início dos anos cinquenta, a imagem que tínhamos da questão era completamente diferente da que podemos oferecer hoje. As interrogações e incertezas sobre a civilização minóico-micênica eram então angustiantes e as lacunas da informação histórica condicionavam a elaboração de hipóteses sobre os problemas da Grécia arcaica e clássica. Entretanto a decifração do Linear B por Ventris e Chadwick abriu caminho para a reinterpretação da história grega, mostrando ser uma coisa simples o que era surpreendente na época: a língua do Linear B (silabário em uso no sul da Península Balcânica na segunda metade do II milênio a.C.) já era o grego. Assim, a Grécia de Homero e do início do arcaísmo deixava de ser um magnífico ponto de partida, quase "*ex-nihilo*", tornando-se uma das etapas da história do povo grego sobre o continente.

Se, num primeiro momento, o que chocou os historiadores foi a continuidade histórica, que fazia recuar, em vários séculos, a história grega, os progressos na compreensão do conteúdo das "mensagens" das tabuinhas de argila, progressos ainda em curso, tenderam a ressaltar o inverso, ou seja, o fato de que se tratava, em grande parte, de um outro mundo. Que mundo era esse é uma interrogação indispensável para se compreender a evolução ulterior.

Era uma civilização que os especialistas logo chamaram de palaciana, estabelecendo um paralelo com o mundo oriental. No alto da organização social e política estava a figura do "*wa-na-ka*" ou "*anax*", rei todo poderoso, que exercia, em primeiro lugar, o magistério do sobrenatural, o controle do mundo religioso. Aparecia também o "*la-wa-ge-tas*", chefe do "*laós*", povo armado que formava o séquito do rei. Finalmente o "*damos*", prefiguração do "*demos*" do primeiro milênio.

Talvez seja esse mais um exemplo do que Georges Dumézil chama de tripartição funcional: os que controlam o poder, os que lutam, o povo produtor. Nada mais normal, à primeira vista, já que o esquema duméziliano foi elaborado no estudo de sociedades indo-européias e que os gregos são indo-europeus. A essa possibilidade há, entretanto, duas objeções: a existência de simples "*termos*" não prova a vigência de certas estruturas sociais; por outro lado, Georges Dumézil foi o primeiro a mostrar que, pelo menos na esfera do ideológico ou religioso, o trifuncionalismo dos indo-europeus foi, como ele dizia, explodido no contacto dos imigrantes gregos com o numeroso substrato pré-grego, mediterrânico. Na esfera

mental, religiosa ou ideológica, sobraram "fragmentos" da tripartição (o frontão de Delfos, algumas reminiscências em Platão, etc.), mas o trifuncionalismo não permaneceu como quadro operatório do pensamento grego.

Se agora deixamos o mundo do pensamento, que era sobretudo o que interessava a Dumézil e passamos para a organização social e política, passagem difícil entre todas e temida pelo próprio refundador dos estudos indo-europeus, é a arqueologia que pode nos ajudar. Ela nos mostra que, no momento, o mundo grego estava inserido num complexo sistema de comunicações com o Oriente, através do Mediterrâneo Oriental e da costa Síria. Temos praticamente a certeza do contacto entre a Grécia micênica e os Hititas, por exemplo.

Os reinos micênicos aparecem, portanto, como espécie de miniaturas das grandes civilizações palacianas do Oriente. Uma elite de função, religiosa e militar, que desfrutava da produção de unidades econômicas, "*temenos*", porção de terra arável ou vinha, que lhe eram atribuídas: os "*Kitimena kotona*". Por outro lado, havia as terras cultivadas pelo "*damos*" para a subsistência do grupo em geral, os "*Kekemena kotona*". Vemos, assim, uma oposição entre, de um lado, o palácio e, de outro, o mundo rural com vida própria, o que em parte vai explicar a evolução que veremos a seguir.

Ainda uma palavra sobre o II micênio, para dizer que, do ponto de vista ideológico, religioso, vemos um grande número de divindades, importantes ainda no período clássico, como Zeus, Demeter, talvez Dioniso, entre outros. Mas o equilíbrio do mundo divino era completamente diverso: menos machista, menos aristocrático que na Grécia arcaica e clássica, ainda não políade, obviamente. Era um mundo que se interpretava por referência ao mundo divino, como no Oriente, o que é extraordinário de se constatar nessa documentação inteiramente administrativa que são as tabuinhas.

Esse mundo desapareceu na época das migrações dórias. Se não estabelecemos nestas formulação nenhuma relação causal é que os historiadores continuam divididos sobre a questão: invasão destruidora? migração pacífica? desastre ecológico? revoltas internas? Cada uma dessas explicações tem ainda os seus defensores e o que podemos dizer é apenas que não houve causa única, mas um conjunto de fatores. Se não conhecemos as causas exatas do desastre, temos, faz alguns anos, condições de afirmar, com base na arqueologia, e, depois, na filologia, alguns dados básicos: em primeiro lugar, a chegada de novos grupos de indo-europeus, os dórios, veio acentuar este componente em detrimento do que

poderíamos chamar a contribuição mediterrânica oriunda do neolítico grego. Por outro lado, os estudos arqueológicos sobre a chamada Idade Média Grega ou, para seguir a terminologia inglesa, "*the dark ages of Greece*", o período de, no mínimo, mais de três séculos que vai do fim do mundo micênico ao surgimento da pólis, tendem a mostrar que o declínio da demografia, se foi importante (talvez a metade, mas é preciso lembrar que as escavações são muito mais completas para os outros períodos), não foi tão drástico quanto por vezes se pretendeu. O mundo agrícola continuou a sua vida até o ressurgimento da época arcaica: o que desapareceu foi a superestrutura do Estado palaciano. E com ela a escrita, instrumento de poder, guardado por uma minoria no reduto da cidadela, centro do poder real. Finalmente, a filologia acusa uma transformação essencial: o "*pa-si-reu* (*basileus*)" presente nas tabuinhas era um senhor estritamente local; quando a cidade ressurgiu, no período arcaico, o senhor local, "*basileus*", tornou-se o rei.

Cumpra, neste ponto, sem dúvida, refletir sobre a palavra "*pólis*". Já presente nas tabuinhas, "*pólis*" queria dizer então a altura fortificada, cercada por muros e protegida, a futura "*acrópole*". Ora, no alvorecer do arcaísmo, "*pólis*" queria dizer o conjunto da soberania, ela englobou a planície onde vivia o povo, a "*asty*". A mudança da carga semântica, como diriam os lingüistas, só foi possível pela evolução social que integrou os habitantes comuns no conjunto político.

"*Pólis*" ou "*p(t)ólis*" vem do indo-europeu e tem a mesma raiz de "*pólemos*" ou "*p(t)ólemos*". Guerra e política trazem das suas longínquas raízes o traço da origem comum. De novo, no início do período arcaico, a história os reúne. Talvez seja "ainda" mas dizemos "de novo" por saber muito pouco sobre o período obscuro. Este "ainda" ou este "de novo", nós o encontramos já nos poemas homéricos: "os nobres defendem as cidades" lemos em certo trecho, para não falar de todo o enredo da epopéia. Não há tempo de entrar aqui nos difíceis problemas de interpretação do "mundo homérico" (existiu? que época?). Pretendemos chamar simplesmente a atenção para o fato de que em Homero só existe uma objeção maior ao caminho que levará à democracia e à filosofia: trata-se da figura do rei. Objeção enorme, se o nosso objetivo de estudo é Homero, objeção menor se o que nos ocupa é o futuro (democracia e razão), pois sabemos que a monarquia grega arcaica declinou rapidamente, deixando apenas, na maioria dos casos, a figura de um magistrado (ou mais de um, como em Esparta) do sagrado.

Democracia e razão; vários estudos recentes e, sobretudo, os de Marcel Detienne, mostram que neste arauto da sociedade nobre, baseada na virtude ("*arété*"), que é Homero, encontramos já o ponto de partida de toda a evolução

ulterior. Um exame detalhado dos poemas evidencia a importância fundamental da instituição da partilha do espólio de guerra. Razão da "cólera de Aquiles" e ponto de partida do enredo, a partilha dos bens conquistados na guerra estabeleceu entre os combatentes gregos relações igualitárias. Não que todos recebessem o mesmo: mais virtude é recompensada com bens mais valiosos. Mas a relação entre todos e de todos com uma regra comum está fixada. É o que os filósofos do IV século chamarão de igualdade "geométrica", por oposição à "aritmética".

Essa relação de igualdade é ainda definida em relação a uma minoria, os nobres, e o círculo dos grandes guerreiros. Mas, fixado o princípio, estava aberto o caminho para que os menos nobres ou os não-nobres comessem a pedir a sua inserção neste grupo. Talvez já fosse o caso de Tersites, que ousou desafiar Ulisses, Agamemnon e os outros nobres numa Assembléia. Ele recebeu golpes como retorno, no lugar de argumentos, mas a simples expressão da discórdia não significava já um espaço de liberdade? Espaço de liberdade do mundo micênico que os poemas pretendem retrair? Não, antes o espaço de liberdade do início do arcaísmo, já que podemos constatar que as realidades micênicas eram verdadeiros potentados orientais. Esse reflexo do início do período arcaico aparece na narrativa de Homero, quando Telêmaco responde a seu pai Ulisses, que invoca a proteção divina para incitá-lo a atacar os numerosos pretendentes, sendo que eles são apenas dois. Ele diz em síntese: em matéria de bons aliados, estes que você cita são realmente bons (os deuses), apesar de estarem um pouco alto demais, lá nas nuvens!... Que magnífico ceticismo em relação ao mundo divino em Homero, que foi chamado de "o criador do Panteão grego"!

Pensamos, portanto, ter em Homero já a pré-história ou até a proto-história da democracia e da filosofia. Não que ele ou seus personagens fossem personificações de uma coisa e outra, obviamente. Vigora nos poemas a ideologia nobre na sua forma mais forte, o pensamento religioso e teogônico em todo o seu esplendor. Mas os traços da evolução que levará à transformação já estão sem dúvida presentes.

Nos poemas de Hesíodo que, segundo as datações mais atuais, são no máximo posteriores de meio século à Odisséia, a situação se encontra ligeiramente modificada. Se nos pedissem definir a situação numa palavra, diríamos "exasperação". A interpretação do mundo em Hesíodo é feita em termos de Teogonia: o engendramento e a diferenciação do mundo têm uma história genética. Mas, sobretudo nos Trabalhos e os Dias, são claras as interferências da época de crise social que a Grécia, ou pelo menos a Grécia Central, atravessava.

Os reis são injustos, comedores de presentes; Persês sai ganhando sem ter razão; os homens se encontram numa sucessão de Idades cujo valor e grau de desejabilidade são figurados por metais de valor decrescente. (Não podemos discutir aqui o problema da Idade dos Gigantes.) Hesfodo vive na pior delas, a Idade do Ferro. Tudo vai mal. O que fazer então? Nada, pelo menos do nosso ponto de vista. Diante de uma situação insustentável, Hesfodo não deseja nenhuma transformação. Para ele, é na observação de um ritualismo minucioso, no restabelecimento de relações baseadas na Justiça com o mundo divino que os homens poderão tornar-se de novo homens sagrados ("*théios anèr*") e resolver o problema. Alguns analistas de Hesfodo quiseram ver na evocação da "*Diké*" e não da "*Thémis*" tradicional uma espécie de bandeira política. É discutível.

O curioso é que, certamente sem saber, mas de maneira precisa, Hesfodo citou a causa de todos os "males": o ferro. É que a lenta difusão da metalurgia do ferro, no prosseguimento das migrações dórias, elevou de forma significativa a capacidade produtiva das sociedades gregas, possibilitando um aumento populacional. Num segundo momento, o aumento demográfico tornou-se exagerado e aconteceu uma retração; a terra não alimentava mais crescimento tão rápido. Daí a insistência de Hesfodo em que não se devia ter mais de um filho. O fato é que a partilha da terra (segundo alguns) ou simplesmente o fato de que havia mais bocas a alimentar, instauraram, num contexto de crescimento global, uma crise conjuntural. O que fazer? Duas soluções se apresentavam: transformar as relações sociais existentes e questionar o mundo tal como ele estava organizado, o que Hesfodo não faz; ou abandonar sua terra e tentar a chance alhures - é o que ele chega a sugerir a seu irmão como solução. Ambas as soluções serão seguidas e todas as duas têm uma influência importantíssima no surgimento da filosofia.

A primeira terá como resultado o questionamento da ordem política aristocrática, onde algumas poucas famílias controlavam os assuntos das cidades. Hesfodo não chega a concebê-lo, talvez por não dispor ainda dos instrumentos conceituais necessários para exprimir o mundo de maneira diferente dos esquemas teogônicos. Logo as camadas médias do campesinato vão dispor desses instrumentos, pois, no prosseguimento da reforma hoplítica, chegam a exprimir o desejo de participar com um argumento novo para esta camada, já presente desde Homero: se somos nós que defendemos a cidade, também devemos decidir. A guerra e o conselho, as duas atividades da nobreza homérica são agora estendidas a outros grupos sociais.

O aparecimento do hóplita foi, tanto quanto uma revolução social, uma transformação mental completa. O bom guerreiro nobre era aquele possuído pelo furor guerreiro, "tyssa", que partia sozinho e matava muitos adversários. O bom hóplita era aquele que, ficando firme na sua posição de falange, garantia pelo controle de si mesmo ("sophrosynè"), o sucesso do grupo.

Dessa transformação é solidária a mudança do estatuto da palavra e da escrita. Da antiga palavra eficaz, aquela que se perfaz na sua própria elocução e tem poder engendrativo, a palavra do aedo, do adivinho ou do rei de justiça, a palavra que enuncia e é ela própria a verdade, passamos à palavra em vias de laicização, onde não é mais a verdade, mas instrumento na busca da verdade. A palavra do debate, a palavra da discussão na ágora e também a palavra da filosofia. Ao lado dessa evolução intelectual comum à filosofia e ao que virá a ser a democracia, aparece uma nova função da escrita. Não é mais a escrita dos reinos micênicos guardada como instrumento de poder por uma minoria de administradores, é agora a escrita que tem por função primordial o inverso, a difusão, como meio de estabelecer comunicação entre as pessoas, fixar códigos de leis, decretos da assembléia, etc. A palavra-debate no lugar da palavra-verdade; a escrita-comunicação no lugar da escrita-tesouro. A evolução é tão radical que o antigo silabário é substituído pelo alfabeto oriental adaptado para notar uma língua que ainda é a mesma.

Aqui podemos juntar a evolução do mundo grego e a do mundo colonial. Tanto num quanto noutro será necessário fundar novas formas de vida em comum. As antigas cidades aristocráticas cederão lugar a outras formas políticas, constituições ou, como diziam os gregos, "politeiai": segundo os casos, oligárquicas, tirânicas ou democráticas. Nas cidades coloniais, o desafio é ainda maior, pois é preciso pensar para criar do nada. Não é sem razão que as seitas filosóficas, como o pitagorismo e o orfismo, as inovações urbanísticas, como as de Hipodamo de Mileto, são criadas, ou desenvolvidas no Ocidente mediterrânico ou no Oriente do Ponto Euxino.

O desafio de criar um mundo novo estimula a reflexão sobre o cosmo. Só pelo fato de escrever em prosa os filósofos são um anúncio do futuro. Introduzem em seu vocabulário, com novo significado, termos da importância de "arché". Rompem assim com as teogonias, pensando em termos de "physis", natureza. O novo esquema cosmológico, mesmo que em muitos casos substitua o princípio explicativo antigo, os deuses, por novos, como os elementos, inaugura uma nova reflexão. Em Anaximandro, ao contrário de Anaxímenes (para quem a terra

repousa no ar que a domina), não vemos já um princípio onde tudo repousa. A igualdade e a simetria reagem as relações entre as diversas partes do cosmos. A supremacia é transferida para uma lei de equilíbrio e reciprocidade. Tanto na natureza quanto na cidade, a isonomia substitui a monarquia.

"*Kratós, arché, dynasteia*" deixam o ápice e vão para o centro: são mais objeto de debate que princípio explicativo. Como diz J. P. Vernant, "quando nasce em Mileto, a filosofia está enraizada nesse pensamento político cujas preocupações fundamentais traduz e do qual tira uma parte do seu vocabulário."<sup>1</sup>

Saída do pensamento mítico, a filosofia estabelece com ele, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma ruptura. Não se trata do surgimento intemporal da filosofia, mas de uma filosofia. É célebre a fórmula de Vernant, "a razão grega é filha da cidade."

Não se pode, e chegamos às reflexões finais, separar o surgimento da "*pólis*" da emergência da filosofia. As duas são o prosseguimento da evolução social do arcaísmo grego, as duas são solidárias na luta pela liberdade contra o poderio da sociedade nobre. Neste sentido, podemos falar de cidade democrática, entendendo essa expressão como uma forma de designar o alargamento progressivo da participação política a camadas não-nobres. Trata-se, portanto, em primeiro lugar, de uma prática. O curioso é notar que, do ponto de vista ideológico, o pensamento nobre continua a informar e modelar a realidade social. A noção de concurso, por exemplo, que vai se aplicar aos discursos nas assembleias populares, é uma noção da sociedade aristocrática anterior, implica uma idéia de forte competição, de estabelecimento de superioridades e inferioridades. Sem dúvida, num primeiro momento, a filosofia informa o pensamento político e é modelada por ele. Os dois são solidários na busca da liberdade. O curioso é notar que, para além do alcance civilizatório evidente e imenso dessas duas criações, no fim do período clássico elas chegam ao seu limite. Se há um pensamento político que sustenta a democracia como regime político, não há a elaboração de um pensamento democrático que permita um novo salto. A filosofia, no IV século, será marcada por uma reflexão não apenas anti-democrática mas com tendência a ser mesmo antipolítico, apesar da dificuldade dos Antigos em imaginar outra forma de vida comunitária que não fosse a "*pólis*". Mesmo quando ela deixa de existir, o pensamento antigo continua se exprimindo através dela, como mostra, de forma

1- VERNANT, J.P. As origens do pensamento grego, p. 95.



impressionante, o exemplo extremo, pelo afastamento no tempo e nas preocupações, que é Santo Agostinho.

### BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

AMPOLO, C. *La città antica*. Roma-Bari, Laterza, 1980.

DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Maspero, 1981.

\_\_\_\_\_. *En Grèce archaïque: géométrie, politique et société*. Annales E.S.C., 1965. pp 425-441.

FINLEY, M. *Économie et société dans la Grèce ancienne*. Paris, La Découverte, 1984.

\_\_\_\_\_. *O mundo de Ulisses*. Lisboa, Presença, 1965.

\_\_\_\_\_. *Les premiers temps de la grèce: l'âge du bronze et l' époque archaïque*. Paris, Flammarion, 1980.

HIGNETT, C. *A history of the athenian constitution*. Oxford, Clarendon Press, 1952.

MOSSE, C. *Histoire d'une démocratie: Athènes*. Paris, Seuil, 1971.

\_\_\_\_\_. *La fin de la démocratie athénienne*. Paris, Puf, 1962.

VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo, Difel, 1972.

\_\_\_\_\_. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, Maspero, 1981, 2 v.

VIDAL-NAQUET, P. *Le chasseur noir*. Paris, Maspero, 1981.

\_\_\_\_\_; LEVEQUE, P. *Clisthène l'Athénien*. Paris, Les Belles Lettres, 1973.