

O CONCEITO DE DEMOCRACIA E EXPERIÊNCIA POLÍTICA DA ANTIGA ATENAS¹

Silvana de Souza Ramos²

Resumo: O artigo pretende discutir as definições de *democracia* e de *política* e confrontá-las com os estudos acerca da experiência de regime livre vivida na Atenas antiga. Trata-se de enfrentar uma série de impasses que residem nessas definições para conduzir o leitor a uma reflexão sobre o sentido da experiência democrática.

Palavras-chaves: democracia – política – filosofia – Francis Wolff – Moses Finley

Não foram poucas as críticas endereçadas à democracia. Desde sua experiência grega na antiga Atenas, há uma controvérsia que se inscreve em torno do nome *democracia*. Regime instável, forma corrupta do regime constitucional definido por Aristóteles, a democracia não encontrou entre os pensadores de sua época uma análise ou testemunho que lhe fosse inteiramente favorável. A não ser pela voz dos sofistas, os quais, sabemos, não tinham grande aceitação entre os filósofos³. Por isso, muitas vezes, quando se tenta compreender o que afinal de contas apareceu na Antiguidade como regime de liberdade e de participação ativa dos cidadãos, apela-se para a definição mesma de *política*⁴. É essa definição que talvez possa

¹ Este artigo faz parte da minha pesquisa empreendida no interior do Projeto Temático: “Poder, conflito e liberdade: Espinosa e os percursos da filosofia política moderna e contemporânea acerca da democracia”. Processo Fapesp 2018/19880-4.

² Professora da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: ramos_si@hotmail.com

³ Veja-se por exemplo o diálogo *Protágoras*, de Platão (319a e ss.). Ali há a discussão sobre a possibilidade de ensinar algo sobre política, assunto que incide tanto sobre a educação e a condução das almas – e o sofista seria um mau condutor, ao contrário do filósofo – quanto sobre a pertinência da participação de *todos* na decisão sobre os assuntos da cidade. Em Aristóteles (*Política*, 1291b – 1293a), por sua vez, há pelo menos duas possibilidades para se compreender a democracia: o risco de um *demos* enganado por líderes demagogos – o que carregaria a cidade à tirania –, resultando num governo da multidão contra seu próprio interesse; ou, o governo do primeiro cidadão, nesse caso, o governo de Péricles. São casos ou de um regime ilegítimo, fruto da corrupção da política, degradada em interesse, força e engano, ou de algo que se nomeia democracia, mas que na prática é uma aristocracia.

⁴ Veja-se, por exemplo, Wolff, ancorado numa interpretação própria da *Política* de Aristóteles segundo a qual o regime constitucional ou *politeia* é a verdadeira democracia (WOLFF, *Aristóteles e a Política*,

esclarecer o sentido de um governo de todos, e em função do bem da cidade, onde a coexistência significaria a oportunidade de uma vida feliz.

Em termos muito gerais, dos quais podemos partir para elaborar uma definição, a democracia, enquanto governo do *démos* e pela cidade, indicaria uma situação política em que não haveria separação estanque entre governantes e governados, em que não haveria, portanto, mera relação de mando e obediência, sem seu reverso. A *polis* livre se definiria tanto por não se sujeitar ao poderio externo quanto por não se submeter à força e ao interesse de um tirano, ou mesmo de alguns ou da maioria dos cidadãos. Onde quer que houvesse sujeição pura e simples, ausência de *isonomia*, submissão ao mando sem possibilidade de exercício das magistraturas, a política falharia, a dominação despontaria como traço do regime em vigor, indicando sua possível ilegitimidade. Ora, a grande dificuldade para definir a democracia, respeitando-se as exigências da própria política, reside na desconfiança, alimentada desde os escritores antigos, de que esta seria incapaz de sustentar *na duração* um regime ao mesmo tempo de participação política e de liberdade. No fundo, a definição da democracia como política, isto é, a identificação entre as duas, reflete a tentativa quase desesperada de sustentar que a última conseguiria sim se realizar segundo uma forma legítima, sem corrupção, dominação ou engodo, à medida que todo cidadão se responsabilizasse pelo governo da cidade, e o fizesse em função do bem comum e não apenas em vista de benefícios próprios ou do grupo a que pertence. Segundo os críticos do regime, essa aspiração democrática seria, contudo, irrealizável, pois exigiria a articulação entre participação de todos nas decisões, sem que isso ocasionasse, com o passar do tempo, a destruição da *políteia*, seja por sua divisão em facções, seja pela inevitável ascensão de tiranos. Nosso objetivo neste artigo é discutir a dificuldade de se definir e de se compreender a experiência democrática ateniense de modo a responder a essas dificuldades.

*

Sabemos que há um movimento singular em que se cruzam na história dois grandes feitos gregos: a filosofia, novo modo de pensar surgido por volta do século VI a.C., fundado no livre exame e na interrogação sobre o fundamento de todas as coisas, o qual encontrou um modo livre e novo de coexistência, surgido no século VIII a. C., a *polis* democrática. Podemos suspeitar que a filosofia política seja um resultado da prática vigente no interior dessa *polis*, a qual se tornou consciente de si mesma, e possibilitou assim uma investigação até certo ponto sistemática sobre a vida comum. É por isso que, para alguns autores, o pensamento sobre a política seria ao mesmo tempo descritivo e normativo – ele seria o exercício de uma consciência reflexiva, que se desdobra na busca da compreensão de certas práticas, em especial, da prática de propor fins para a cidade e de decidir sobre a validade e a oportunidade destes. Wolff sintetiza o problema, quando afirma:

pp. 134-135), ou, ainda, certos autores que diferenciam antigos e modernos para dar contorno à invenção da política em Atenas (VIDAL-NAQUET, *Os Gregos, os Historiadores, a Democracia: o grande desvio*, pp. 169-191).

[...] poder pensar a maneira pela qual se vive politicamente, poder distanciar-se dela para tomá-la como objeto, já é simplesmente pensar que se poderia não viver assim (mas viver de outro modo). Se a política é aquilo que depende de nós, depende de nós também que ela seja outra, e, por que não?, perfeita. O pensamento político clássico se deu sempre esses três objetivos: pensar o que é a vida política, o que ela poderia ser e o que ela deveria ser⁵.

Se esta ponderação tem sentido, ela exige que pensemos na impossibilidade de encontrar nos antigos uma mera descrição da experiência democrática. Aliás, talvez nunca tenhamos a perfeita medida do que significava para um grego antigo a vida na *polis*, ou a ocupação coletiva dos espaços públicos da cidade. Ao que parece, viver na cidade implicava apropriar-se de uma vida civilizada em que se valorizava a excelência da política, compreendendo-se que a efetiva realização do homem estaria atrelada à realização *na e da* própria *polis*. O destino do homem e o destino da *polis* se cruzavam, portanto, no interior dessa experiência civilizatória. Por isso, Wolff lembra que a política era pensada entre os gregos segundo os termos do belo, pois o reconhecimento deste (*kalos*, conceito ao mesmo tempo estético e ético) permitiria dizer de algo, de uma ação ou de um homem, que eles poderiam ser objeto de admiração. A civilização grega articulava-se, pois, à visibilidade e ao reconhecimento da beleza das ações e das palavras. Assim, os homens em suas ações e palavras se ofereciam ao juízo público, e esse movimento poderia consagrá-los ou destruí-los, assim como punha em jogo o destino de toda a *polis*.

Poderíamos até mesmo suspeitar que a política era para o grego antigo o único expediente onde se poderia realizar o exercício do poder, naquilo que o diferencia do simples apelo à força. Quando Hannah Arendt comenta a morte de Sócrates e afirma que este teve de ser convencido a beber a cicuta, a filósofa defende que essa morte foi realizada pela persuasão e não por meios violentos. Sócrates não foi morto por um carrasco, empregado pela cidade, a fim de executá-lo. Ele morreu livre, como um cidadão que se conforma à lei, e não como um homem natural hobbesiano que a confronta, pois jamais rompeu seu compromisso com o *nomos* democrático. Entretanto, se a política e a filosofia se cruzam na história enquanto duas invenções gregas, se os escritos sobre política consideram o que é, o que poderia ser e o que deveria ser, não podemos negar que a relação entre elas sempre abarcou uma tensão própria. Desse ponto de vista, a morte de Sócrates – pela atuação de um líder democrático, Anito, e por decisão de um júri democrático – aparece como um evento crucial, rememorado tantas vezes por diferentes autores, para mostrar que Atenas desconfiava da filosofia. Mais precisamente, a política e a filosofia estabeleceram ali uma relação de rivalidade, brutal a tal ponto que uma ameaçava suprimir a outra. A morte de Sócrates é ambígua, pois tanto pode significar o respeito irrestrito ao *nomos*, mesmo no caso de uma condenação à morte, quanto pode assinalar que as exigências da política necessariamente se opõem às da filosofia. A condenação de Sócrates desvela, talvez, o fato de que a filosofia de certo modo desdenhava da prática decisória característica da *polis*

⁵ WOLFF, *Aristóteles e a Política*, pp. 8-9.

democrática, lugar em que o juízo sobre as coisas humanas protagoniza a criação dos valores que guiavam palavras e ações passíveis de admiração e reconhecimento.

Precisamos entrar em terreno platônico para compreender essa rusga entre filosofia e política. Ainda segundo Wolff, o que a cidade democrática espera dos homens é o oposto daquilo que o político platônico pode oferecer:

[...] ela exige não uma dedução universalmente válida, mas uma adaptação às circunstâncias, não uma interrogação sobre a essência, mas o senso das oportunidades, não o enunciado de uma verdade sem concessões, mas a soma de pontos de vista múltiplos e discordantes. A esse título, os sofistas são os verdadeiros pensadores políticos do século V (apogeu da democracia), e Protágoras é o verdadeiro representante da *polis*. Quanto ao filósofo, sua condenação à morte pela cidade acaba por consumir o divórcio e consigna a impossibilidade de uma “filosofia política” no grande século da cidade⁶.

Por que não podemos tomar a *República* de Platão como o desenho de uma filosofia política? Ora, segundo Wolff, porque o filósofo pretende tornar a filosofia totalmente política. A cidade seria plena – em sua ordem, justiça e beleza – quando governada pelo filósofo. Porém, essa identidade entre a ordem da cidade e a ordem da filosofia, entre a *polis* e o *logos*, implicaria, segundo o pensamento platônico, a negação de uma reflexão sobre a cidade enquanto tal, engajada nas vicissitudes imprevisíveis da história. Mais precisamente, desapareceria aí a preocupação com a contingência, com a decisão, e com o risco, pois o sábio decidiria segundo a luz da verdade, e não de acordo com as circunstâncias externas e em consideração aos conflitos internos à *polis*.

Decerto, segundo Platão, é preciso colocar o filósofo à frente da cidade porque ele é o único a poder atingir o ser imutável, isto é, ele é o único capaz de se elevar acima do devir e dos interesses⁷. A decisão política sábia (*euboulía*) aparece, então, como um saber reservado a raros indivíduos, formados para isso, e capazes de olhar para a cidade como um todo, sem considerar seus movimentos de *stasis*, isto é, sem lidar com as diferentes posições e com as perspectivas divergentes a respeito do que seria melhor para ela em determinada circunstância. O olhar do político/filósofo platônico seria, portanto, transcendente, já que ele não frequentaria o burburinho da *polis*, não se misturaria aos seus conflitos, e assim não se contaminaria pela parcialidade que os caracteriza. A ciência do político exige que o último mantenha os olhos fixos no Bem, e para tanto ela o brinda com a saber supremo, superior a qualquer divisão ou contenda. É característico dessa ciência ambicionar atingir o ponto de

⁶ WOLFF, *Aristóteles e a Política*, p. 16.

⁷ Finley tem uma apreensão precisa do assunto: “Nenhuma pessoa que tenha lido os autores políticos gregos pode ter deixado de observar a unanimidade de abordagem que apresentam com relação a esse tema. Quaisquer que sejam as divergências entre eles, todos insistem que o Estado deve ficar afastado dos interesses de classes ou de outros interesses facciosos. Seus fins e objetivos são morais, atemporais e universais, e podem ser atingidos – mais corretamente, abordados ou quase alcançados – apenas pela educação, conduta moral (especialmente da parte dos que detém o poder), legislação moralmente correta e pela escolha dos governantes corretos” (FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, pp. 61-62).

vista que abarca um saber total capaz de pôr fim a todas as contradições e de guiar, portanto, e de uma vez por todas, as práticas humanas em função do Bem de cada um e da cidade como todo.

Em suma, a *polis* não é para Platão um universo autônomo em relação ao mundo das Ideias. A cidade não produz saberes e valores confiáveis, pelo contrário, a autonomia da *polis* (daquela cidade democrática que poderia decidir em função do embate de opiniões nascidas de diferentes perspectivas e interesses) significaria a derrota do pensamento, expressa pela condenação do filósofo à morte. Por consequência, segundo Wolff, a *República* é um marco na história das ideias, quando a expressão “filosofia política” só poderia aparecer como uma tautologia, pois só a filosofia poderia fornecer uma ordenação verdadeira tanto à alma de cada cidadão, quanto à bela cidade, justa e composta de homens virtuosos. A vigência da democracia, contemporânea à morte de Sócrates, era, ao contrário, o momento em que a mesma expressão, “filosofia política”, adquiria um sentido contraditório, pois o vigor de uma implicava a supressão da outra.

Ora, a *Política* de Aristóteles, por sua vez, poderia inaugurar a filosofia política, no momento em que a *polis* clássica se encontra em declínio. Decerto, para Aristóteles, a filosofia política deixa de ser uma tautologia ou uma contradição, pois o estagirita permite de algum modo pensar a autonomia da *polis* e, por consequência, a autonomia da política. O filósofo não subordina a condução da cidade a um saber imutável, pelo contrário, ele traz à tona uma série de qualidades exigidas pela boa ação, qualidades que são arreadas ao conceito – em especial a prudência e a experiência. Há aí a descoberta de um aprendizado vivido, o qual não se adquire por mera referência ao universal, ao Bem supremo, mas que, ao contrário, exige uma espécie de constante repetição do particular. É preciso separar a ciência do universal, aquela que diz respeito ao que não depende de nós e pode ser objeto de contemplação, da prudência, principal virtude exigida do político, a qual, ao contrário, concerne ao contingente, e se adapta à variabilidade dos indivíduos e das circunstâncias⁸. A prudência deve vigorar no interior da cidade, onde se delibera sobre aquilo que pode ser diferente do que é, por depender, para existir, da decisão humana, e por possuir, no limite, o intelecto como causa. No entanto, a prudência se enraíza sobretudo nas práticas humanas e faz destas o lugar de abertura do horizonte daquilo que é, daquilo poderia ser e daquilo que deveria ser no interior da *polis*.

Isso significa que de fato Aristóteles reconhece a autonomia da *polis* em relação ao *logos* universal, este que se apresentaria como um parâmetro para toda e qualquer prática humana? Ora, a já consagrada análise de Pierre Aubenque do conceito de prudência mostra que esta pressupõe uma cosmologia que separa o campo do necessário, lugar do saber universal e imutável, daquele campo onde prevalece a contingência, lugar, este último, onde faz sentido a exigência de uma ação livre⁹. Assim, para Aristóteles, o estudo do que concerne à contingência assume dois pontos de vista: a ética, que investiga a conduta humana e a responsabilidade de cada um por suas ações e pela construção de seu próprio caráter, e a política, a qual investiga a história das cidades e de seus regimes, enquanto formas discerníveis

⁸ Sobre o assunto, cf. RAMOS, “Ensaio sobre a prudência em Aristóteles”. In: BIRCHAL; THEOBALDO, *Espaços de Liberdade. Homenagem a Sérgio Cardoso*.

⁹ Ver AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, pp. 107-170.

pelo pensamento. Entre as duas há inúmeros laços, pois o ser humano só pode se realizar na *polis* e pela *polis*. Por isso mesmo, devemos dizer que a cidade compreendida por Aristóteles tem, no limite, um fim moral, conclusão que nos faz esbarrar no mesmo problema que encontramos na filosofia platônica, afinal, mais uma vez, a política se vê subordinada a outra esfera de valores, no caso, à esfera moral, ainda que a última também se enraíze na experiência¹⁰.

De qualquer modo, a *Política* de Aristóteles, ao tomar a vida política como algo a ser estudado segundo sua natureza própria, investiga a essência e as propriedades dos diferentes regimes, levando-se em conta tanto os que existem ou já existiram, quanto a sua forma mais perfeita, isto é, tal como poderiam ou deveriam ser. Um regime é, segundo Aristóteles, uma *politeia*, quer dizer, a constituição responsável pela organização das diversas magistraturas as quais distribuem o exercício do poder no interior da cidade, dando expressão ao exercício da soberania em vigência, pois mostra quem de fato a governa e em vista de que o faz¹¹. Se houver apenas um no governo, temos uma monarquia, a qual, porém, se exercida em função do interesse de quem governa, acaba por se tornar uma tirania; pode haver alguns neste posto, os melhores cidadãos, os quais, como o rei, governam em função do bem comum, e, neste caso, temos uma aristocracia, a qual, em sua forma corrompida, chama-se oligarquia, isto é, o governo dos ricos em função de seus próprios interesses. Por fim, quando todos governam em função da cidade, temos o regime constitucional, a *politeia* realizada; em sua forma degenerada, ela se denomina democracia, quando o *demos* acaba por governar contra si mesmo.

É preciso chamar a atenção para o fato de que a definição de democracia opera numa chave diversa da definição dos demais regimes ilegítimos (a tirania e a oligarquia). O tirano e os oligarcas dominam a cidade para conseguir aquilo que lhes interessa, ao passo que o *demos* no poder supõe governar a cidade em função de seu próprio interesse, quando, na verdade, encontra benefícios apenas aparentes e, pior, dá suporte à ascensão da tirania. Voltaremos a este ponto adiante, pois ele se mostrará crucial para a nossa discussão a respeito da possibilidade de articulação entre a plena participação política dos cidadãos e a ausência de dominação de uns pelos outros.

Antes, porém, precisamos analisar um pouco mais a ideia de finalidade que está em jogo nessa definição dos diferentes regimes na *Política* de Aristóteles. Segundo Wolff, um regime é determinado pelas relações entre os diversos órgãos políticos de decisão – os diferentes poderes na cidade – e pelas relações destes com o poder central, o governo. Sendo a cidade uma comunidade diferente das demais (homem e mulher, senhor e escravo, pai e filho, por exemplo), uma vez que ela é uma comunidade de cidadãos e, portanto, de *homens* iguais, não faz sentido determinar quem governa e quem é governado, como acontece nas comunidades subordinadas à cidade. Aristóteles não põe em dúvida a subordinação do escravo ao senhor, da mulher ao homem ou do filho ao pai, pois entre estes há uma diferença

¹⁰ É claro que isso tem conseqüências para a maneira segundo a qual Aristóteles compreende a democracia. Segundo Finley, o limite dessa posição teórica, que subordina a política à moral, está no fato de que se nega que a escolha dos fins da política possa legitimamente estar ligada aos conflitos de interesses vigentes no interior da *polis* (FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 62), ou que esses conflitos sejam a origem do bem comum. Voltaremos a este ponto adiante.

¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1279a-b.

de *physis*, a qual exige o estabelecimento de uma hierarquia rígida (infelizmente, a democracia antiga jamais questionou o racismo ou a misoginia, por não considerar esse tipo de opressão em seu caráter político). Não é o caso da *polis*, onde todos os homens livres são cidadãos, isto é, iguais perante o *nomos*. Na comunidade política, o bom regime é aquele que garante o bem de cada cidadão, e este bem exclui a dominação pura e simples. O problema é que a definição de regime por Aristóteles condiciona sua legitimidade à garantia de participação política do cidadão, uma vez que este, por sua vez, se define como aquele que exerce magistraturas no interior da *polis*. Mesmo quando afastado do governo, como no caso da monarquia, o cidadão deve ter a sua disposição outras magistraturas, as quais lhe permitam participar da construção do destino da cidade. Trata-se de uma exigência que, se descumprida, torna corrupto o regime:

Se dizemos [...] que um regime é a organização dos diferentes poderes (exercidos pelos cidadãos) e particularmente do poder supremo (o governo), o ganho é duplo. Em primeiro lugar, o poder supremo (o governo) nada mais é do que um caso particular dos poderes ou das “magistraturas” em geral; mesmo a monarquia, por exemplo (regime no qual um só governa), se é realmente um regime político (e não despótico), supõe que o monarca não detenha todos os poderes da cidade, pois governa “cidadãos”, isto é, pessoas investidas pela definição de um certo poder sobre as outras. E esse é um segundo ganho: um regime só é político (quer dizer, só é uma *politeia*, um regime) se todos os habitantes tiverem relações de poder uns para com os outros. Vê-se portanto como esta [...] definição de “regime” é coerente com todos os princípios da filosofia política de Aristóteles, em particular, com a sua definição da autoridade política como aquela que se exerce entre seres [...] iguais e visando o bem comum¹².

A definição de cidadão incide sobre a consideração da legitimidade dos regimes uma vez que coloca a exigência da distribuição do poder na cidade. Mas não só isso. Essa exigência acaba por relativizar o papel da magistratura destinada ao governo, pois o regime legítimo não deve concentrar aí todo o exercício do mando no interior da *polis*. Pelo contrário, a cidade legítima não pode impedir a realização efetiva da cidadania, pois ela é um artifício inventado em função da felicidade dos homens, valor que desenha, em última instância, a finalidade de ser perseguida *por* todos e *para* todos.

Assim, se a essência da cidade é visar à felicidade dos seus membros, e se a essência do poder que se exerce entre os seus membros é visar ao bem dos destinatários, isto é, de todos, pois todos buscam igualmente a felicidade *no* e *do* viver em comum, então pode-se concluir, com Aristóteles, que todos os regimes que visam ao bem comum, e que respeitam o exercício da cidadania, são formas retas e justas. Aquelas, ao contrário, que visam apenas ao interesse dos governantes, e que usurpam o campo do exercício da cidadania, são defeituosas e injustas, segundo o critério aristotélico. A *metabolé* que leva do regime legítimo

¹² WOLFF, *Aristóteles e a Política*, p. 114.

à sua corrupção marca uma passagem em que se processa a perda de um fim capaz de abarcar o interesse de toda a cidade, e, com isto, a ascensão de um indivíduo ou de um grupo que a governa em função de si mesmo, detendo em suas mãos o exercício de todas as magistraturas. Por isso, podemos pensar na degradação de formas justas de governo em formas pervertidas, as quais implicam a usurpação do poder político, e o confisco por um ou alguns do que deveria ser exercido *por* todos e destinado *a* todos.

Mas isso significa que a política se realiza igualmente no interior dos três regimes caracterizados como legítimos, monarquia, aristocracia e regime constitucional, segundo os termos de Aristóteles? Não seria possível, pergunta Wolff, estabelecer aí uma diferença que permitisse decidir sobre o melhor entre eles? E, mais importante, estaria a democracia necessariamente excluída do campo da legitimidade?

Dissemos que o regime político propõe uma certa distribuição do poder entre os cidadãos, entre os homens iguais no interior da *polis*. Essa formulação permite levantar uma dúvida suplementar, capaz de embasar a escolha pelo melhor regime e de salvaguardar o sentido legítimo da democracia. Afinal, resta saber *como* distribuir o poder de maneira justa entre os cidadãos. Segundo Wolff, a pergunta sobre quem governa é decisiva na definição da *politeia*, mas, segundo dissemos anteriormente, para Aristóteles, o governo não é a única magistratura, tampouco a mais importante. Pelo contrário, o destino da cidade é decidido por aqueles que deliberam e julgam, e esse trabalho é realizado não pelo governo, mas sim pelo júri popular e, principalmente, pela *ekklesia*, a Assembleia do Povo. A deliberação e o juízo são, portanto, os verdadeiros responsáveis pelo desenho dos fins a serem perseguidos pela e para a *polis*, de modo que a cidadania se realizava na sua excelência por meio de seu exercício. Finley encontra aí o sinal de que a democracia era o regime que havia inventado uma maneira inédita de garantir a todos o exercício do poder, pois “o sistema culminava na Assembleia [do Povo], [que] possuía o direito e o poder de tomar todas as decisões políticas, com poucas limitações na prática, seja de precedentes, seja de raio de ação”¹³. A democracia seria, assim, o melhor regime, pois é o que distribui o poder de maneira mais justa. Aristóteles, porém, é ambíguo sobre esse ponto, e pode-se facilmente constatar que a descrição do regime constitucional na *Política* é permeada por críticas à democracia, uma vez que esta denota a corrupção da *politeia*. A democracia não seria de fato a justa distribuição do poder; ela seria, sim, a usurpação do poder por meio do engodo a que alguns líderes sujeitam o *démos*.

Wolff oferece uma saída para este problema, o qual parece retirar Aristóteles do campo dos teóricos democráticos. O intérprete argumenta que, de modo mais intenso que em outras magistraturas, cujo exercício igualitário era assegurado pela rotatividade na ocupação dos cargos, não era necessário passar por sorteio para garantir participação na Assembleia do Povo, pois todos os cidadãos podiam frequentá-la livremente. Ademais, a *isegoria* era a garantia, também fornecida a todos, do livre exercício da palavra no contexto da *ekklesia*. Acrescentemos, ainda, o fato de que as reformas pelas quais o regime passou ao longo do tempo ampliaram a cidadania – incluindo em seu escopo parte dos camponeses, dos artesãos e dos marinheiros, por exemplo – e forneceram a estes as condições para o exercício desta, impedindo que a pobreza impusesse o silêncio de determinados cidadãos nos debates acerca dos problemas e desafios enfrentados pela *polis*. Coração do regime

¹³ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 66.

democrático, a Assembleia do Povo não apenas distribuía o poder como também trazia para o primeiro plano da vida política o exercício coletivo do juízo acerca daquilo que constituía o bem comum.

Eis que se pode, com base nas considerações feitas acima a respeito da importância da *ekklésia*, levantar uma pergunta crucial para esse debate: afinal, que tipo de regime é o mais capaz de proporcionar os melhores juízos e as melhores decisões para a cidade, tendo em vista a realização do bem comum? Ora, essa pergunta nos carrega de volta ao tema da relação entre filosofia e política, pois a resposta, segundo Wolff, é a seguinte: o melhor regime, desse ponto de vista, é o regime constitucional, isto é, a própria *politeia*. O melhor regime, acrescentamos, é aquele em que as decisões, resultantes de deliberações públicas, são tomadas coletivamente, pelo conjunto do *démos*, ou da *polis*, quando há verdadeira distribuição do poder e, além disso, responsabilidade coletiva pela construção e consecução dos fins perseguidos pela cidade. Esse regime é o ápice da política, e, ao mesmo tempo, aquilo que qualquer democracia aspira alcançar. Noutras palavras, é preciso tomar por democracia aquilo que Aristóteles chama de regime constitucional ou *politeia*. A democracia se define, assim, pela mais justa distribuição do poder, pela garantia de que todos os cidadãos contribuam para o juízo acerca do que concerne à felicidade de todos; ela não é, portanto, a usurpação do poder pelo engodo, pela promessa de falsos bens, ou pela força. Ao contrário, ela é a difícil orquestração de um juízo a partir dos diferentes interesses e perspectivas que compõem o mosaico de cidadãos. Esse passo permite trazer Aristóteles para o campo democrático, pois, segundo Wolff:

Aristóteles [*Política*, 1286 a 16 e ss.] opõe o governo da lei e o governo do rei (o indivíduo de exceção). No ativo deste último, o argumento segundo o qual a lei mais bem feita pecará sempre por excesso de generalidade. [...] No ativo da lei, em contrapartida, a qualidade deste defeito: insensível ao particular, ela tem o rigor, a frieza, se poderia dizer, de que nenhuma alma humana será capaz, levada que será sempre pelo humor ou pela paixão. A deliberação coletiva permite resolver a antinomia. Insensível à singularidade das paixões individuais, ela está adaptada aos domínios “onde a lei absolutamente não é capaz de decidir ou de decidir bem” (1286 a 26-8). É necessário deliberar sobre aquilo que nenhuma lei pôde ou possa rever, isto é, casos particulares. [...] Vê-se, portanto, aquilo que tornaria a deliberação coletiva inoperante ou supérflua: seria uma lei perfeita ou um monarca sem paixão. É a quimera. Uma lei não é perfeita senão no mundo da necessidade, isto é, no céu; um monarca sem paixão seria um deus, e sabe-se que os deuses do céu dispensam a política. A deliberação coletiva realiza de alguma maneira a essência da condição humana, que é política¹⁴.

É claro que essa formulação, centrada na relativização do governo em função da importância das instâncias decisórias para o exercício da cidadania e, ainda, assegurada pela análise do papel do juízo coletivo na realização da *politeia* legítima, a melhor entre todas, abre

¹⁴ WOLFF, *Aristóteles e a Política*, pp. 139-140.

campo à defesa daquilo que dá corpo à interpretação de Wolff da *Política* de Aristóteles. A principal tese de Aristóteles, responsável por fundamentar essa definição de democracia por parte de Wolff, é a seguinte: o juízo do *démos*, de um conjunto de cidadãos ou de homens livres, é sempre superior ao de qualquer um dos indivíduos, mesmo se considerássemos o mais excelente entre todos. Contrariamente ao que defendera Platão, Aristóteles mostra que há artes, como a política, que devem ser julgadas pelos usuários, e não pelo produtor. É o *démos*, portanto – na sua diversidade, a qual abarca desde a perspectiva de Alcibíades até a visão de um sapateiro ou de um camponês –, quem melhor pode julgar sobre a sua própria condução. O melhor regime não pode se sustentar apenas na excelência de um único cidadão, ainda que este seja tão prudente quanto Péricles o foi. Se a disputa final sobre o melhor regime se desse entre o governo de Péricles e o regime constitucional – a verdadeira democracia, segundo a interpretação de Wolff –, ainda assim haveria argumentos em Aristóteles para defender a superioridade da *politeia* frente à hipótese de um governo de um ou de alguns excelentes cidadãos, ou seja, a democracia seria superior à aristocracia.

Assim, ao chegar a essas conclusões, Wolff derruba a própria tese aristotélica segundo a qual a democracia ateniense, a despeito do sentido inscrito em seu nome, nada mais seria do que o governo do primeiro cidadão, o melhor dentre todos. Se há um *melhor* a ser discernido, este só pode ser o melhor *regime*, isto é, a *politeia* realizada em sua excelência, esta que é capaz de extrair decisões prudentes da contradição e da diferença entre os cidadãos, impedindo, assim, que a cidade se renda ao governo de uma facção, a qual se imporia sobre os demais pela força. A democracia seria, assim, a vitória da política sobre qualquer tentativa de dominação.

Falta, porém, discutir a crítica segundo a qual a democracia é o governo do *démos* contra si mesmo, quando o povo se torna *um* por meio da intervenção de um tirano. Dissemos que a essência da *politeia* não sustenta relações de mando sem reverso, pois o cidadão se define pela participação nas magistraturas. Qual seria o problema da democracia, segundo essa nova problematização que procuramos agora discutir? Ela daria forma aparente à participação política, embora, na verdade, fosse apenas a realização de uma tirania; ela seria uma ilusão de cidadania, experimentada como um poder na verdade quimérico. Por isso, ela seria diferente das outras formas ilegítimas de regime, pois não se valeria apenas da força para se sustentar, mas, principalmente, do engodo, resultante da ação da má liderança democrática. A democracia não seria o governo de todos para todos, mas sim o governo do *démos* contra si mesmo, e em função de alguém, por realizar o paradoxo de exigir participação, ao mesmo tempo em que usurparia a liberdade. Essa dinâmica ganharia corpo ao longo do tempo, à medida que o *démos* se sujeitasse aos demagogos que, para conseguir o que desejam, se comportariam como adutores, e se tornariam indiferentes ao próprio *nomos* democrático. Trata-se do perigo do chamado desvio demagógico. A democracia seria, assim, um mau governo, talvez o pior de todos os regimes, porque nele a autoridade do *démos* acabaria por ser exercida em detrimento dele mesmo.

Qual a razão principal disso, segundo os críticos? Os líderes democráticos, os que têm espaço nas arenas de discussão abertas pelo regime, se inclinariam aos desejos do povo, ao invés de conduzi-lo para o bem comum, e procurariam adular-lo com o pagamento pela participação política (e aqui as críticas se dirigem exatamente ao pagamento que era feito, aos mais pobres, para que estes pudessem ir à *ekklesia*, para participar das deliberações, e ao pagamento pela participação no júri popular da cidade), ou, ainda, por meio de decretos, os

quais indicariam a frouxidão na relação com as leis da cidade. Conduzido pelo líder, o *démos* deixaria de dar vazão aos conflitos e aos debates públicos, no interior dos espaços destinados a isso, e passaria a agir como *um*.

Não bastaria, portanto, fazer um retrato da democracia segundo sugere seu nome para chegar à sua definição própria; seria preciso vê-la na duração, e compreender que ela engendra um tipo especial de servidão – aquela em que o povo dá suporte à ação do demagogo (ou, na melhor das hipóteses, torna-se governo do primeiro cidadão). Ora, há um laço íntimo entre essa discussão sobre a condução das almas, ou seja, sobre a figura do político enquanto condutor das decisões do *démos*, e a valoração do exercício da palavra enquanto verdadeiro exercício do poder. Ou seja, está implícito aí o debate a respeito da pertinência da *isegoria*, e da própria democracia, a qual se estrutura pela ação das lideranças democráticas, pelo juízo do povo em Assembleia, e pela consecução dos fins que a própria cidade estabelece para si mesma. Essa discussão exige que explicitemos a função da liderança no interior da democracia antiga.

Finley talvez tenha sido o autor que foi mais longe nessa discussão. No ensaio “Demagogos Atenienses”, por exemplo, o historiador retoma a clássica narrativa do momento em que chega a Atenas, em 413 a.C., a notícia de que a cidade havia sido derrotada na Campanha da Sicília. Primeiro, veio a descrença, depois, a consciência do desastre. Diante do fato, duas interpretações possíveis. De um lado, a visão de Tucídides, segundo quem houve indignação por parte do povo com relação aos oradores da cidade, os quais apoiaram a expedição e a defenderam em Assembleia. Tucídides questiona essa indignação, afinal, o povo, ao decidir apoiar democraticamente a expedição, assumia a responsabilidade pelas consequências da medida. Não poderia, portanto, queixar-se da atuação dos oradores, tampouco responsabilizá-los pelo insucesso da empreita. O historiador inglês George Groce, por sua vez, discorda desse ponto de vista, pois defende que a responsabilidade moral sobre um mau aconselhamento da Assembleia deve recair sobre aqueles que a convencem sobre a conveniência de uma determinada medida, uma vez que esta não surta os efeitos previstos. Segundo Finley, essas duas interpretações do evento “levantam todos os problemas fundamentais inerentes à democracia ateniense: os problemas de fazer política e de liderar, de tomar decisões e de se responsabilizar por elas”¹⁵. As duas teses obrigam a pensar até que ponto a Assembleia pode ser enganada, em que circunstâncias isso se dá, e em que sentido podemos responsabilizá-la por suas próprias decisões. No fundo, essas teses põem em xeque a possibilidade de caracterizar a democracia como o regime mais apropriado à justa distribuição do poder, este que deve ser exercido por todos e em função da felicidade de todos.

Finley lamenta o fato de que Tucídides não forneça informações precisas sobre o contexto da decisão sobre a Campanha na Sicília. O historiador antigo informa apenas que havia poucos dados técnicos sobre a ilha, insinuando que talvez a decisão tenha sido tomada sobre bases pouco sólidas de informação. Sabemos que houve uma Assembleia em que a medida esteve em pauta, e que cinco dias depois aconteceu uma segunda reunião dos cidadãos sobre o mesmo assunto. Disputavam então dois líderes: Alcibíades e Nícias. O segundo saiu derrotado, pois era contra a referida campanha. Tucídides, ao longo da vida,

¹⁵ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 56.

chegou a mudar de opinião sobre a sensatez da decisão, mas não sobre o papel dos oradores: “eles incentivaram a expedição por motivos errados; e conseguiram uma vitória por jogarem com a ignorância e as emoções da Assembleia”¹⁶. Para Tucídides (assim como para Aristóteles), sob Péricles, Atenas era o governo do primeiro cidadão, e só nominalmente a cidade era uma democracia. Os sucessores de Péricles (Alcibiades e Nícias entram aí), contudo, eram “mais parecidos entre si”¹⁷ – quer dizer, não havia entre esses novos líderes algum elemento que se destacasse, fazendo deste ou daquele melhor que outro –, de tal modo que o governo desses líderes (que não apareciam, portanto, como excelentes) se dava segundo os caprichos do povo e, por isso mesmo, eles atuavam como demagogos, e não segundo um comportamento prudente. Os demagogos seriam, portanto, um acontecimento histórico posterior ao governo de Péricles, quando não mais havia a possibilidade da boa liderança da cidade pelo primeiro cidadão.

Demagogo, segundo Finley, é palavra rara entre os antigos, e quer dizer liderar o *dêmos*, e enganá-lo, movido por interesse próprio. Trata-se da ação daquele que abandona quaisquer princípios, a ponto de bajular o povo de todas as formas para obter o que quer¹⁸. Como se configura, contudo, o problema da liderança? Finley afirma que todos os escritores antigos concordam que a presença de líderes na democracia era uma necessidade “axiomática”¹⁹. O questionamento sobre seu valor incidia sobre as qualidades essenciais do líder, e baseava-se na pergunta (aristotélica, diga-se de passagem): afinal de contas, em função de que ele lidera? Ou, ainda, no interesse de quem? De si ou da cidade? Esse questionamento está fundado em três pressupostos: o de que os homens não são iguais (pressuposto nada democrático), o de que a cidade se divide em facções, e o de que, se ela for bem governada, pode superar suas cisões internas e servir como instrumento para uma vida digna e feliz para todos.

Esse passo na argumentação permite a Finley chegar ao conceito central que dará corpo às análises sobre a figura do líder. Trata-se do termo *stasis*, este sim abundante na literatura antiga. *Stasis* significa desde levantar-se, em termos físicos, ou seja, tomar uma posição no espaço, até posicionar-se no sentido político. Há uma gama de intensidades abarcada por este conceito: levante, partido, facção, guerra civil, revolução. Sua valoração é pejorativa, porque indica sedição e particularismos: “Uma posição política, uma posição partidária – que é uma implicação de que não se pode escapar – é algo ruim, levando à sedição, à guerra civil, à ruptura do tecido social”²⁰. Porém, não podemos apreender o que significa *stasis* atendo-nos simplesmente à filologia, pois, para isso, é preciso considerar a estrutura social grega e o funcionamento concreto da democracia em Atenas.

¹⁶ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 57.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ O lugar de Péricles nessa discussão é mais ambíguo do que poderia parecer num primeiro momento. Aristóteles, por exemplo, dirá na *Constituição de Atenas* que Péricles tomou medidas demagógicas no primeiro período de sua liderança em Atenas, quando orquestrou a reforma da democracia, em que a cidade assumiu o poderio naval, o que deu às classes baixas poder político, e introduziu o pagamento aos jurados, outro elemento de inclusão dos pobres na política ateniense. Aristóteles afirma, contudo, que depois de alcançar uma liderança quase inquestionável (pouquíssimas vezes o político perdeu uma votação em Assembleia), Péricles foi um bom líder.

¹⁹ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 59.

²⁰ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 61.

É uma tese comum entre os antigos a de que a cidade tem de ser protegida de interesses sediciosos. Platão, segundo discutimos anteriormente, anula o interesse como elemento dinamizador da política. O filósofo, aquele que deve comandar a cidade de acordo com o Bem, está acima dos interesses e particularismos. Na *República*, o rei filósofo não pode sequer ter família ou propriedade, exatamente para manter-se além de qualquer posição interessada. O bem da cidade deve prevalecer sobre os interesses, e isto se expressa na harmonia entre as partes e na ausência de facções. Aristóteles, ao contrário, é um filósofo mais empírico, segundo Finley, e, por isso, estuda as formas de *stasis* para entender seu funcionamento. Contudo, acaba por submeter esse comportamento político – o sedicioso – a avaliações morais, porque a cidade estaria submetida a fins morais²¹. Assim, para compreender a *stasis*, sem submetê-la a valores que lhe são exteriores, é preciso diferenciar análise política de julgamento moral. Aquilo que é questionável do ponto de vista moral (o interesse e a sedição, por exemplo), pode ter *força* prática. Os filósofos, porque incapazes de compreender essa força, não fizeram uma teoria da democracia. Cabe a nós fazê-la, segundo Finley.

Vejamos, portanto, o que se passava em Atenas. Finley estabelece quatro pontos a serem considerados: a democracia vigente era direta; a cidade era relativamente pequena; o sistema democrático culminava na Assembleia; havia ali um comportamento de massa, já que as decisões eram tomadas num âmbito coletivo (o Pnyx podia receber até 14.000 pessoas, segundo diversos estudos). Concretamente, quem formava a Assembleia? Estima-se que o universo de cidadãos era de cerca de 35 a 40 mil homens, possivelmente 1/6 da população total. E quem ia às Assembleias? Isso era *imprevisível*, pois a composição desta poderia variar, o que trazia problemas às lideranças democráticas. Dependendo da composição, era preciso elaborar o discurso e improvisar. Cada reunião era completa, pois nela se dava o tempo necessário ao debate e à decisão sobre o assunto em questão. A *Boulé* preparava a pauta, e a proposta era debatida e resolvida em uma reunião. Havia casos em que Assembleia voltava a discutir um determinado tema, e podia até mesmo mudar de ideia sobre o assunto. As pessoas podiam mudar de opinião com maior facilidade do que nas democracias representativas porque não estavam presas a programas de partidos e aos seus caciques. Elas se reuniam em intervalos de poucos dias (cerca de quatro vezes a cada trinta e seis dias), e suas deliberações incidiam sobre as coisas mesmas. Finley faz questão de descrever todos esses elementos concretos para mostrar que a liderança não tinha um papel condutor de almas no sentido estritamente epistemológico. Não se tratava de decidir acerca da verdade ou da falsidade de algo a ser simplesmente contemplado. Tratava-se, para o líder democrático, de propor fins e de convencer a cidade a assumi-los e a realizá-los, e isso tendo pela frente a oposição daqueles que apresentavam outros caminhos aos cidadãos, e, ainda, daqueles que ameaçavam bani-los da cena pública, pelos meios democráticos de contenção ou até de coerção das lideranças – tais como a ameaça do ostracismo e do exílio. Essa situação colocava vários desafios a quem se pretendia líder democrático em Atenas:

²¹ É por isso que Finley, ao contrário de Wolff, não busca em Aristóteles a definição de democracia, pois pretende recuperar seu funcionamento concreto por meio de documentos históricos. Seu olhar não é abstrato – como o dos filósofos, que foram incapazes de teorizar a experiência ateniense – mas sim encarnado, ou seja, trata-se de um olhar de historiador comprometido com a narrativa da vida ateniense.

Fazia parte do sistema de governo ateniense que, além do incessante desafio na Assembleia, um político também enfrentasse sem descanso a ameaça de ações judiciais de cunho político.

Se insisto no aspecto psicológico, não é para ignorar a considerável experiência política de muitos homens que votavam na Assembleia – experiência adquirida no Conselho, nos tribunais, nas unidades de governo local e na própria Assembleia – nem é apenas para me opor ao que chamei concepção do racionalismo incorpóreo. Quero enfatizar algo muito positivo, isto é, o intenso grau de envolvimento que o comparecimento à Assembleia ateniense transmitia. E essa intensidade era igual (ou mesmo mais forte) entre os oradores, porque cada voto os julgava, bem como a questão em pauta. Se tivesse de escolher uma palavra que melhor caracterizasse a condição de ser líder político em Atenas, a palavra seria “tensão”²².

O líder caminhava sozinho, sem a proteção de um partido, e atuava em função de seu *status* pessoal. Ele fazia parte da dinâmica democrática, pois liderava as discussões públicas e conduzia os debates, daí sua necessidade axiomática, ao mesmo tempo em que lidava com diferentes graus de *stasis*. O líder não era uma excrescência surgida em decorrência da degradação do regime, tampouco o responsável por conduzir sozinho o destino da *polis*, na função de primeiro cidadão. Mais precisamente, em termos concretos, essa figura era inerente à própria lógica de funcionamento da *ekklesia*, e o embate às vezes brutal entre diferentes líderes fazia parte do jogo, pois através dele a cidade encenava possíveis finalidades a serem perseguidas e decidia, por meio da construção de um juízo coletivo, sobre um ou outro bem a ser conquistado.

É preciso insistir nesse ponto. A discussão platônica sobre a liderança só tem sentido porque ali a filosofia anula a política. Para combater a visão platônica do líder, Finley mostra que é um erro pensar que a democracia ateniense era um regime votado apenas à persuasão no sentido meramente epistemológico. Tomar uma decisão em Assembleia significava assumir a execução do que se propunha, submeter-se a punições dentro da cidade, e arcar com as consequências disso, boas ou más. Era isto que estava em jogo na decisão sobre a Campanha da Sicília. O líder e a cidade se arriscavam a cada decisão, e a derrocada de Atenas depois da derrota de Alcibíades na guerra não se deu em função de um erro de cálculo – de um problema *interno* ao funcionamento da democracia, regime que seria incapaz de produzir um bom juízo acerca do bem comum –, mas sim em função de uma ameaça *externa* que a cidade foi incapaz de vencer. Trata-se de pensar que a democracia se autorregula (e Finley examina o ostracismo e o exílio, por exemplo, exatamente para mostrar que, na prática, enganar a cidade ou convencê-la a fazer algo nocivo sujeitava o líder democrático à perda de prestígio e à conseqüente perda de direitos políticos). O líder democrático não era o senhor da *polis*, pelo contrário, ele vivia sob constante tensão e suportava pessoalmente os embates com os adversários e, ainda, as consequências de suas ações na cidade.

²² FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, pp. 74-75.

Assim, se o que está em questão é a *duração* do regime, a sua capacidade de manter a dinâmica democrática de decisões, e a sua potência para resistir à tirania, Finley argumenta:

Naqueles dois séculos, sob todos os aspectos pragmáticos, Atenas foi o maior Estado grego, com um poderoso sentimento de comunidade, com uma força e resistência que, mesmo admitindo suas ambições imperialistas, eram equilibradas por um humanismo e sentimento de equidade e responsabilidade absolutamente extraordinários para sua época (bem como para muitas épocas). [...] A primeira da história, apesar de todas as fraquezas conhecidas, apesar da psicologia de massa, dos escravos, da ambição pessoal de muitos líderes, da impaciência da maioria com a oposição. [...] Foi na própria Atenas que inventaram, na íntegra, a estrutura e o mecanismo da democracia, enquanto tateavam para encontrar algo sem precedente, sustentando-se apenas em sua própria noção de liberdade, em sua solidariedade comunitária, em sua disposição de questionar [...] e em sua experiência política amplamente compartilhada²³.

A Atenas democrática durou dois séculos, inventou os meios para tomar e exercer o poder, e os momentos em que se viu ameaçada em sua liberdade não se deveram à fragilidade do *démos*, mas sim aos golpes orquestrados pela ambição dos oligarcas. Em que consistiam tais golpes? Eles se empenhavam em convencer a *ekklesia* a suspender temporariamente o regime democrático em função de uma determinada ameaça, impossível de ser contida pelos meios democráticos. Depois da vitória em assembleia, os golpistas tentavam se perpetuar no poder. Nas duas ocasiões em que isso se deu (em 411 e 404 a. C.), o *démos* foi capaz de retomar o poder da cidade e de restituir a *politeia*. Não foi, portanto, o *démos* quem pôs em risco a democracia ateniense, mas sim a ambição dos oligarcas, ávidos por usurpar para si o exercício das magistraturas da cidade. A democracia, por sua vez, mostrou-se capaz de resistir-lhes.

O elogio de Wolff, assim como o elogio de Finley à democracia, envolve, portanto, a defesa da ampla participação política na cidade articulada à possibilidade de realização do melhor regime – o mais político, a própria *politeia*. Assim, ao identificar *politeia* e democracia, eles combatem, cada um a seu modo, as teorias elitistas, aquelas que tendem, desde os antigos, a temer a vulnerabilidade e o desejo desenfreado do povo, pensamento que resultaria na defesa de uma democracia silenciosa, de baixa intensidade, onde apenas alguns escolhidos, os melhores, teriam a tarefa de decidir sobre o bem comum, e de assim governar a cidade. Em lugar disso, eles pretendem mostrar que houve em Atenas a experiência inédita de um regime de liberdade, sustentado exatamente pela participação dos cidadãos na construção da felicidade de cada um e no desenho do destino da *polis* como um todo.

²³ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 87.

THE CONCEPT OF DEMOCRACY AND POLITICAL EXPERIENCE IN ANCIENT ATHENS

Abstract: The article intends to discuss definitions of democracy and politics and to compare them with studies on the experience of the free regime lived in ancient Athens. The text intends to face some impasses that reside in those definitions in order to lead the reader to a reflection on the meaning of the democratic experience.

Keywords: democracy – politics – philosophy – Francis Wolff – Moses Finley

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Tradução R.-A. Gouthier e J.-Y. Jolif. Paris; Louvain: Nauwelaerts, 1958.

_____. *Politics*. Trad. A. Hackham. London: Loeb Classical Library, 1932.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.

FINLEY, M. I. *Democracia Antiga e Moderna*. Trad. de W. Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *L'Invention de la politique*. Paris: Flammarion, 1985.

PLATÃO. *República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Protágoras*. Trad. de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1983.

RAMOS, S. S. “Ensaio sobre a prudência em Aristóteles”. In: BIRCHAL, T.; THEOBALDO, M. C. *Espaços de Liberdade. Homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

VIDAL-NAQUET, P. *Os Gregos, os Historiadores, a Democracia: o grande desvio*. Trad. de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A democracia grega. Ensaio de historiografia antiga e moderna*. Trad. de L. de Barros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

WOLFF, F. “A invenção da política”. In: NOVAES, A (org.). *A Crise do Estado-Nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.