

Participação política e conflito civil*Political participation and civil conflict*

Paulo Butti de Lima*

Resumo: a lei sobre a *stásis* atribuída a Sólon tornou-se objeto de discussão em época romana, devido a seu caráter paradoxal. Suas interpretações antigas nos permitem vislumbrar diferentes concepções da natureza da participação política e põem em questão a distinção entre antigos e modernos na qual se baseou uma longa tradição de pensamento liberal.

Palavras-chave: *stásis*, participação, arte política.

Abstract: the law on *stasis* ascribed to Solon became the subject of a debate in Roman times, due to its paradoxical nature. Its ancient interpretations allow us to discern different views on the nature of political participation, calling into question the distinction between Ancients and Moderns, the basis of a long tradition of liberal thought.

Keywords: *stásis*, participation, political art.

Segundo uma lei atribuída ao legislador ateniense Sólon, todo cidadão, diante de um conflito civil (*stásis*), devia tomar partido, aderindo a um dos lados. Caso contrário, perderia seus direitos políticos. Muito se discutiu a respeito do verdadeiro significado de uma medida que, desde a Antiguidade, foi percebida como paradoxal. Com efeito, o legislador parece desse modo ampliar o processo de polarização política, impedindo que se reestabeleça a paz. Como justificar uma proposta legislativa que contraria o princípio de concórdia e destrói a harmonia na vida política?

A lei de Sólon foi definida como a lei da *stásis*. Ela foi descrita na Antiguidade como uma lei contra a neutralidade ou contra a apatia (o que não é necessariamente o mesmo). Procuraremos, aqui, defini-la como a lei da participação política. A natureza da atividade política é colocada em discussão quando se procura justificar uma norma paradoxal destinada a combater a resolução violenta dos conflitos políticos.

Alguns intérpretes colocaram em dúvida a regra atribuída a Sólon. Outros, porém, procuraram encontrar uma justificação para uma prescrição aparentemente incompreensível. Desse modo, acabaram por desenvolver, mesmo se implicitamente, uma teoria sobre a participação dos cidadãos nas atividades da *pólis*. Estabelecendo a

* Professor do Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Università degli Studi di Bari- Itália.

obrigação de agir durante um momento de ruptura social, o legislador iluminaria alguns dos motivos que levam os indivíduos a se dedicarem à vida política. O excesso de participação nas atividades em comum, no interior da cidade, daria origem à *stásis* ou seria um remédio contra ela?

Em particular, atrás das discussões antigas da lei de Sólon podemos distinguir algumas leituras dos motivos da ação política. Lembremos que a noção mesma de ativismo político foi incluída entre os sinais de ruptura entre antigos e modernos. Pelo menos desde Benjamin Constant, e em muitas teorias políticas sucessivas de matriz liberal, acentuou-se ideologicamente a constrição dos antigos à ação política (a liberdade através da política) em oposição à liberdade dos modernos (a liberdade contra as ingerências da política). A exigência, porém, de uma lei que *obrigue* a agir durante um período excepcional de conflito político evidencia os limites mesmos das categorias inerentes ao liberalismo moderno. Com a discussão da lei de Sólon na Antiguidade constatamos a ambiguidade dos parâmetros interpretativos habituais da modernidade política no momento em que se afirma, de forma rígida, a natureza da vida política ativa nas sociedades antigas e se constrói, por oposição, um modelo político para a época atual.

Por outro lado, não foram poucos os intérpretes que se dedicaram ao estudo da lei de Sólon à luz de referências atuais, criando analogias com o tempo presente. Podemos mencionar alguns exemplos dessas interpretações, profundas ou superficiais, tais como foram sugeridas por filólogos, historiadores e filósofos contemporâneos. Após a Segunda Guerra Mundial e pouco antes das primeiras eleições gerais na Itália – um período de evidente polarização política –, um conhecido filólogo clássico, Bruno Lavagnini, publicou um ensaio intitulado “A lei de Sólon sobre o voto obrigatório”¹. A participação obrigatória nas eleições havia se tornado um tema polêmico quando o país se preparava para a assembleia constituinte, sugerindo, assim, uma analogia com a medida do legislador ateniense². A norma passa, portanto, a ser discutida no momento mesmo em que as regras sobre a participação política deviam ser restabelecidas no interior de uma sociedade polarizada.

¹ B. Lavagnini, “Solone e il voto obbligatorio”, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 25, 1947, pp. 81-93 e in *Atti della R. Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, s. IV, vol. 6, 1947, reimprimido em *Da Mimnermo a Callimaco. Contributi esegetici e critici ai lirici greci*, Torino: Paravia, 1950, pp. 41-53.

² Para o debate sobre o voto obrigatório no período ver L. Canfora, *Il sovversivo. Concetto Marchesi e il comunismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, 2019 (que não menciona o artigo de Lavagnini).

Em anos mais recentes, a historiadora francesa Nicole Loraux referiu-se à lei no contexto de seus estudos sobre a *stásis*. Loraux constata o papel desempenhado pela guerra civil na formação da vida democrática ateniense, mas não recusa analogias com acontecimentos contemporâneos³. A lei de Sólon, segundo ela, consiste em “uma lei de emergência que reconhece a inevitabilidade do conflito”, *confundindo* o cidadão com o homem sedicioso, com o rebelde. Mas qual seria o limite dessa “confusão”? De fato, para ela, a *stásis* não parece constituir propriamente uma exceção, mas um momento necessário da vida política democrática.

Ainda mais recentemente, retomando os ensaios de Nicole Loraux, o filósofo italiano Giorgio Agamben lembrou-se da lei de Sólon no contexto de uma leitura da *stásis* como um *limiar* entre o *oikos* e a *pólis*, ou seja, entre a vida doméstica (ou econômica) e a política: o conflito civil “constitui uma zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o espaço político da cidade”⁴. Como veremos, a separação entre essas duas esferas, mais do que constituir um dado preliminar das análises antigas, permanece um elemento ambíguo, que é colocado em evidência pelas próprias representações que os antigos deram da lei soloniana. Para Agamben, tanto na Grécia antiga quanto hoje, “a política é um campo continuamente atravessado pela tensão entre politização e despolitização, família e cidade”. Por meio da lei de Sólon seria possível evidenciar um fenômeno constante da vida política, antiga e moderna.

Alguns historiadores duvidaram da autenticidade dessa norma atribuída ao legislador ateniense⁵. Com efeito, é difícil imaginar como uma lei como essa poderia ser aplicada. Nossa principal fonte a respeito é a *Constituição dos Atenienses* aristotélica, na qual se fala da lei de Sólon como singular, específica ou mesmo estranha (*ídiôn*), sendo mencionada logo após outras duas medidas do legislador: a criação do conselho dos Quatrocentos e a reforma do tribunal do Areópago. A referência à lei nesse contexto pode

³ N. Loraux, *La cité divisée* (1997), trad. it. *La città divisa*, Vicenza: Neri Pozza, 2006. Para a lei de Sólon, ver pp. 172-174. Um dos ensaios desse volume se conclui com uma alusão à Segunda Guerra Mundial, sugerindo uma implícita analogia entre a *stásis* antiga e os conflitos europeus do século XX.

⁴ Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Milano: Bolati Boringhieri, 2015, p. 25. Notar, no final do volume (que inclui um ensaio sobre Hobbes), a alusão ao terrorismo. O principal limite do ensaio de Agamben consiste em não constatar a dupla origem da *stásis*, enquanto desintegração das elites e enquanto luta pela inclusão efetiva de grupos excluídos do corpo político. Essa distinção, que pode ser traçada já na obra de Platão (e sobre a qual voltaremos em um próximo ensaio), revela os claros limites da distinção entre *pólis* e *oikos* como elemento discriminante da guerra civil.

⁵ Ver a discussão no comentário de P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford: Clarendon Press, 1981, *ad loc.*; e, mais recentemente, do mesmo autor, *The Athenian Constitution written in the School of Aristotle*, Liverpool: Liverpool University Press, 2017. Deve-se remeter a esses comentários para toda discussão da lei e ulteriores indicações bibliográficas.

parecer fora de lugar. Curiosamente, a norma não é lembrada nas orações judiciais atenienses dos séculos V e IV a.C. que chegaram até nós, sendo que, em algumas ocasiões, sua discussão seria útil à causa defendida. Mas a razão principal para duvidar da autenticidade da lei consiste em sua aparência paradoxal, pois com ela o conflito civil parece ser incentivado, no momento mesmo em que se quer eliminá-lo. Por essa razão, chegou-se a sugerir que Sólon teria em mente interferências externas – mas isso constituiria, evidentemente, um novo paradoxo, tratando-se de uma lei a respeito do conflito dentro da cidade⁶.

Enfim, se não parece haver elementos suficientes para duvidarmos da autenticidade da lei, dificilmente podemos concluir – como foi sugerido – que seu significado seja claro⁷. Em direção oposta, alguns autores antigos, próprio porque não desconheciam sua natureza paradoxal, foram levados, graça a essa norma, a colocar em discussão os fins da participação política.

A apresentação da lei de Sólon na Constituição dos Atenienses

Antes de considerarmos as interpretações antigas da lei, convém partirmos de sua formulação no tratado aristotélico:

Observando que frequentemente havia discórdia (*stasiázousan*) na cidade, e que alguns cidadãos aceitavam por indiferença (*rhathymía*) o que acontecia, [Sólon] promulgou uma lei específica contra eles: em presença de uma guerra civil (*stasiázouses*), quem não colocar suas armas à disposição de um dos dois lados, perca seus direitos e não participe da cidade⁸.

“Participar da cidade” (*tês póleos metékhein*) significa, nesse caso, possuir e efetivamente exercitar certas prerrogativas próprias à cidadania por parte de quem *já é* cidadão. Não se trata, portanto, de incluir no grupo de cidadãos quem era excluído, como escravos ou estrangeiros. A participação política se opõe à indiferença ou apatia por parte

⁶ M. Chambers (ed.), Aristoteles, *Staat der Athener*, Berlin: Akademie Verlag, 1990, p. 180: o objetivo da lei seria “...einen Einmarsch abzuwehren”, ou seja, evitar uma invasão estrangeira. Rhodes, ao contrário, no comentário acima mencionado, acredita na autenticidade da lei.

⁷ Assim afirma, ingenuamente, o historiador alemão Chr. Meier, em *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (1980), trad. it. *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna: il Mulino, 1988, p. 216 n. 181: “tratava-se, *claramente*, de opor à minoria dos que estavam envolvidos na rixa amigo-inimigo a maioria dos demais” (*grifo meu*).

⁸ Aristóteles, *Athenaion Politeia*, VIII, 5, trad. de F. Murari Pires (parcialmente modificada), São Paulo: Hucitec, 1995 (ver também as referências, no comentário de Murari Pires, aos tratados de Plutarco).

de indivíduos que exercem a cidadania. Toda discussão sobre o liberalismo moderno deveria tomar em consideração esse primeiro exemplo de oposição ao que vai se tornar um valor “liberal”: o distanciamento voluntário da esfera da ação política. Por isso, não é completamente correto afirmar que se trata de uma lei “contra a neutralidade”. Em princípio, indivíduos ativos politicamente poderiam permanecer neutros diante de questões polêmicas. A lei de Sólon parece ser dirigida contra indivíduos que permanecem inativos politicamente, no momento mesmo em que questões polêmicas dão origem a conflitos violentos⁹.

Seria possível estabelecer uma relação entre essa lei e o nascimento da democracia em Atenas, na medida em que se reconhece na atividade do legislador ateniense um momento específico de um longo processo de afirmação democrática. No século XIX, o historiador inglês George Grote supôs que, com a norma de Sólon, criava-se entre os cidadãos atenienses “uma tal força e unanimidade de sentimento político positivo como raramente se viu na história da humanidade, suscitando ainda mais nossa surpresa e admiração quando a comparamos com a apatia anterior [...]”¹⁰ A leitura do ativismo político como um dado (positivo) da vida democrática pode assim encontrar um marco antigo na regra de Sólon.

Até o final do século XIX, quando foi descoberto o papiro com o texto da *Constituição dos Atenienses*, a lei atribuída a Sólon era conhecida graças a referências de época romana, em autores como Cícero, Plutarco ou Aulo Gélio, os quais provavelmente recorriam como fonte ao texto aristotélico. A partir de então, esses autores foram lembrados principalmente como testemunhas secundárias, passando a ser marginalmente utilizados na discussão sobre a autenticidade da norma legal. Eles foram menos frequentemente considerados em si mesmos, por sua contribuição a uma tradição exegética de grande significado político.

Esses autores latinos ou gregos de época romana mostraram-se perplexos diante da lei atribuída a Sólon e procuraram justificá-la. Graças a eles, podemos distinguir duas visões diferentes dos fins da participação política, de modo particular quando requerida

⁹ Não é possível discutir aqui várias dificuldades presentes nesse texto, tais como evidenciadas por seus comentadores. Por exemplo, pode-se perguntar se as expressões “tomar armas” e “perder direitos civis” não assumiriam um significado específico em época arcaica. O termo *atimía* possuiria um significado diferente nos tempos de Sólon? Deveria implicar o exílio, a mudança nos direitos de propriedade ou somente os modos de participação nos tribunais e assembleias?

¹⁰ George Grote, *History of Greece*, London: J. Murray (2 ed.), 1849, IV, p. 241. Ver também III, pp. 193 s., onde a lei de Sólon é relacionada à lei sucessiva do ostracismo, em ambos casos “chamando ao voto a massa de cidadãos imparciais contra um dos líderes” (p. 195).

em momentos de polarização política ou conflito civil. Em um caso, a participação política nos casos previstos pela lei é descrita como a ação dos homens melhores em meio a um conflito provocado por grupos inferiores de cidadãos. No outro caso, a participação corresponde à adesão, por quem estava apartado da vida política, às causas defendidas por homens superiores. Podemos ainda conceber uma terceira visão, que não se diferencia tanto das anteriores pela interpretação específica da lei, mas que, retomando-a em uma perspectiva histórica, evidencia os limites da autonomia e do conhecimento da política (a política como arte ou competência).

A participação política como ação dos homens melhores

Segundo Aulo Gélío, a lei de Sólon parecia “iníqua e injusta”, mas, sob um exame atento, ela se mostrava “sábua e útil”¹¹. Gélío, discípulo do filósofo Favorino de Arelate (por sua vez amigo de Plutarco), escrevendo no início do segundo século d.C., evoca o exame da lei que fora feito por “aqueles que estudaram profundamente e completamente” sua finalidade e seu significado, os quais concluíram que uma tal norma não foi criada para ampliar o conflito, mas para acabar com ele. Gélío mostra-se de acordo com essa visão e procura explicá-la:

Se todos os homens bons, que foram incapazes de impedir o conflito em seu início, não abandonarem o povo agitado e desviado, mas se dividirem e aderirem a um dos lados, então acontecerá que, participando de um dos dois grupos e exercitando maior influência, farão com que os demais sejam guiados e dirigidos. Graças a seus esforços, eles poderão reconciliar as partes e restaurar a concórdia, pois irão controlar e frear seus aliados, não com o desejo de arruinar os adversários, mas para salvá-los.

Ou seja, os homens bons, em seu conjunto, mostram-se inicialmente mais fracos do que o “povo agitado e desviado”, pois não conseguem impedir o surgimento do conflito. Tendo sido incapazes de evitar a sedição no interior da cidade, esses indivíduos, moralmente superiores, não possuem alternativa para pacificar a cidade, senão tomar parte na disputa. Eles devem aderir a uma das facções não porque são motivados pelos ideais propugnados, mas porque podem assim influenciar os sediciosos. Devem ter como objetivo conquistar o poder – “guiar e dirigir” –, pois, tomando o controle da situação,

¹¹ Aulo Gélío, *Noites Áticas*, II, 12.

não desejam realmente a vitória de um dos lados (como seus aliados deviam supor), mas a pacificação.

O que Gélio está aqui descrevendo, é, em outras palavras, uma espécie de traição. Desde o início, os homens melhores, apartados da luta política, não acreditavam que o objetivo declarado pelas facções era digno de luta. Tomando parte na disputa, os homens melhores procuram eliminar a violência e instaurar a paz por meio de uma mediação. Não desejam, portanto, obter a vitória daqueles junto aos quais combatem. Ou seja, não tentam afirmar os ideais ou programas aos quais aderiram, mas visam o seu enfraquecimento, obtido de forma sub-reptícia.

Na conclusão desse breve capítulo sobre a lei de Sólon, Gélio considera a questão a partir de uma nova perspectiva. Sua atenção é agora dirigida não mais ao plano político, mas ao das relações privadas. Com efeito, é possível constatar, nas desavenças entre irmãos ou amigos, o mesmo que se observa na *stásis* dentro da cidade. Gélio lembra o seu mestre, Favorino, que poderia também ser responsável pela discussão anterior. Constata Gélio que permanecer “no meio” de uma disputa, manter a amizade com ambos os lados, não conduz à pacificação, quer no interior da *pólis*, quer no âmbito do *oïkos*. É preciso, ao contrário, tomar partido, escolher um dos lados, para poder restaurar a concórdia. Afastar-se das situações de conflito na esfera privada – entre familiares e amigos – pode parecer um comportamento moralmente elevado. Mas, evitando nos envolver com quem está próximo a nós, permitimos a ação de “advogados enganadores ou cobiçosos”, os quais, em razão da própria cobiça e com o desejo de enganar – ou seja, destituídos dos fins nobres e superiores que inspiram nossas ações – estimulam a discórdia, em vez de tentarem resolvê-la. Observe-se que a ação de indivíduos “estranhos”, que não pertencem à comunidade, parece indicar uma possível diferença entre os conflitos a nível privado e a nível político (a não ser que, em campo político, se pense a alianças com forças de fora da cidade).

Somente a participação ativa e constante na vida comunitária, familiar e política, pode pôr fim aos conflitos. A intervenção dos homens melhores na *stásis* não depende do objeto da disputa. Ou seja, não depende dos objetivos defendidos por cada um dos lados e da tentativa de os verem realizados. A luta por esses objetivos deve constituir somente uma aparência, um fingimento. Deve haver uma adesão fictícia, pois, no fundo, os homens melhores compreendem que o conflito é, em si mesmo, um mal. Eles desejam, portanto, mais do que qualquer outro objetivo, sua pacificação (ou seja, eles preferem a paz à vitória da causa melhor). Os homens ativos politicamente são enganados por quem,

em princípio, se mostrava indiferente às suas propostas. Divididos pelo conflito, eles acabam por acolher como aliados indivíduos desprovidos de seus ideais, mas dispostos a mascarar esse desinteresse tendo em vista restaurar a concórdia na cidade.

Não se trata, obviamente, de intervir em situações em que a cidade se mostra capaz de resolver pacificamente seus conflitos. Fala-se, aqui, da participação política enquanto ato excepcional que permite evitar a guerra civil. Para impedir a destruição da comunidade, é preciso que pessoas não envolvidas nas ações violentas passem a agir politicamente. É esse ato excepcional que pode iluminar a razão da vida política, no momento mesmo em que previne sua degradação. Pois, como notamos, o ato de *participar (metékhein)*, segundo a lei de Sólon e suas interpretações antigas, se opõe à indiferença. O paradoxo consiste no modo em que se apresenta a relação entre a participação política e a sobrevivência da comunidade¹².

A participação política como ajuda aos homens superiores

Antes de Aulo Gélío, Plutarco exprimiu mais do que uma vez seu interesse pela lei de Sólon. Em um de seus tratados morais, procurando justificar a incompreensibilidade das ações divinas e a aparente indiferença dos deuses em relação às injustiças humanas, ele toma a lei de Sólon como exemplo:

Mais incompreensível (*parálogon*) é a lei de Sólon, a qual retira os direitos de quem não toma partido durante uma guerra civil, não aderindo a um dos lados. De forma geral, constatamos muitas coisas estranhas nas leis, pois não conhecemos a razão do legislador e os motivos de cada norma escrita. E se as ações dos homens são difíceis de compreender, não deveríamos nos espantar se é difícil dizer por que os deuses punem alguns malféitores tardiamente, ao passo que outros são punidos mais cedo¹³.

A tarefa de explicar o que parece inexplicável não diz respeito apenas às ações divinas, pois também os legisladores são levados a escolhas paradoxais. A lei de Sólon é lembrada, portanto, como um dos procedimentos bizarros, mas humanos. Sem uma razão aparente, ela deve, no entanto, possuir uma explicação. Plutarco procura desvendá-la em outros tratados.

¹² A visão da participação política como intervenção dos homens melhores para evitar que os piores possam ter acesso ao poder encontra-se formulada em Platão, *República*, I, 347c.

¹³ *De sera numinis vindicta*, 550c.

Na *Vida de Sólon*, a lei é novamente caracterizada como algo peculiar e surpreendente – uma lei “muito estranha, fora do comum, que priva dos direitos quem não adere a nenhum dos dois lados em um conflito civil (*stásis*)”. Dessa vez, Plutarco procura oferecer uma explicação para uma norma tão paradoxal:

Essa lei parece desejar que ninguém permaneça completamente insensível diante do que é comum, que ninguém, tendo protegido os próprios bens, se vanglorie de não participar dos males da pátria, como fazem os demais. É preciso, ao contrário, tomar partido pelos melhores e mais justos, ajudá-los, correndo riscos a seu lado, sem fugir do perigo e sem ficar à espera do que decidirão os vencedores¹⁴.

A lei de Sólon pode ser paradoxal, mas isso não significa que seja incompreensível. Seu objetivo é afastar a indiferença diante do bem comum. Em outras palavras, essa lei leva os cidadãos a *participar* do que é comum (*koinón*), ou seja, da comunidade política.

Por que alguém deveria comportar-se com indiferença diante de assuntos que dizem respeito à comunidade em que vive? Plutarco descreve o homem indiferente: tal como um liberal moderno, ele procura ter segurança para se dedicar a seus negócios particulares, vangloriando-se não tomar parte nos destemperos e aflições de seu país. Mas as dores e as doenças da cidade, assim como as dores e doenças do corpo, não podem ser aliviadas ou curadas à distância ou com negligência. A terapia da cidade, como a terapia do corpo, requer envolvimento, participação. A imagem é antiga e condiz com a representação da atividade política como a de um médico da cidade.

Mas atenção: a imagem ou analogia entre o corpo e a cidade não é, nesse caso, completamente eficaz. Pois, em princípio, se a *stásis* pode ser comparada com a doença do corpo, a participação dos cidadãos deveria corresponder à ação do médico. Um argumento como esse, tradicional, justificaria a pacificação da cidade por meio do poder conferido a quem possui uma determinada *tékhne*, uma intervenção externa e competente, o que não parece ser o caso. A lei de Sólon exige o envolvimento de *todos* os cidadãos no conflito, o interesse comum pelo mal que corrompe o corpo político. Ela não propõe, contra o mal da sedição, a intervenção de um técnico da *pólis*, mas o exercício da cidadania.

¹⁴ Plutarco, *Vida de Sólon*, 20, 1.

O cidadão a quem a lei é dirigida deveria aderir à causa melhor e mais justa. Com essa escolha, ele passa a compartilhar dos perigos trazidos pelo conflito, ao lado de quem defende o que é justo, sem se preocupar em garantir para si uma posição segura, um lugar protegido no qual possa aguardar a vitória de um dos partidos.

A explicação dada por Plutarco se distingue da que é dada por Gélio (sendo esta cronologicamente posterior e talvez sugerida por seu mestre Favorino, um amigo de Plutarco). Se os homens afastados do conflito deveriam aderir à “causa melhor e mais justa”, isso significa que há uma boa causa pela qual outras pessoas já estão combatendo, enquanto alguns indivíduos preferem permanecer apartados. A lei de Sólon obrigaria esses indivíduos, contra seus desejos, a lutarem do lado dos cidadãos envolvidos na *stásis*.

Segundo a explicação dada por Gélio, nós não nos aliamos aos melhores, mas somos nós mesmos os indivíduos melhores que procuram evitar os males derivados das ações sediciosas dos demais (sendo esses indivíduos, por tal razão, inferiores). Segundo Plutarco, nós devemos tomar o partido dos melhores para garantir a eles a vitória no conflito. Se, em Gélio, o objetivo é a reconciliação, aqui, em Plutarco, o objetivo é a vitória, com a afirmação de um dos lados. Em um caso, anula-se o que impedia a vida pacífica entre os cidadãos, recompondo assim a comunidade: o bem maior, ou a justiça, não reside em uma das causas defendidas, mas na unidade mesmo da vida comunitária. No outro caso, o conflito se justifica pela procura do bem, ou da justiça, que deve, portanto, prevalecer com a derrota da causa injusta graças ao apoio dos homens melhores. Por meio da interpretação da lei de Sólon, autores como Plutarco e Gélio nos apresentam uma verdadeira teoria do conflito político.

Por quanto possam divergir, essas explicações procuram dar sentido a um (correto) envolvimento dos homens na vida política, em oposição à neutralidade ou inação durante os momentos de conflito civil. Mas, com tais leituras, não são tomadas em consideração as restrições efetivas à participação política impostas em diferentes circunstâncias históricas.

Participação, conflito e arte política

As duas explicações anteriores pressupõem a atividade política como um dever moral. No primeiro caso, os homens virtuosos são levados a intervir em determinadas ocasiões para impedir que outros, inferiores, destruam a ordem política. No segundo caso,

os homens virtuosos, envolvendo-se nos mesmos conflitos, têm como objetivo ajudar os cidadãos melhores a instaurar a ordem pela qual estão combatendo.

Nos dois casos, há uma avaliação da qualidade da ação política nos momentos excepcionais em que a vida em comunidade corre o risco de ser destruída. A intervenção de cidadãos que, tendencialmente, evitam se envolver em situações de conflito é requerida para que a paz interna possa ser reconquistada, mesmo se isso parece contrariar o suposto caráter apolítico desses participantes por obrigação. Pode-se imaginar que, restaurada a concórdia dentro da cidade, tais cidadãos voltem à apatia habitual.

Plutarco, em um outro de seus tratados morais, foi capaz de enquadrar a lei de Sólon em uma interpretação mais ampla, graças à qual diferencia historicamente as formas de participação política. A medida do legislador ateniense passa a ser por ele considerada segundo o diferente grau de autonomia das cidades do passado e do presente. O mundo em que vivem esses intérpretes da lei, como o próprio Plutarco, é comparado com o mundo no qual a lei foi criada, a Atenas de Sólon.

Plutarco menciona a lei na parte final de seus *Conselhos aos homens políticos*¹⁵. São conselhos dados a um jovem que lhe manifestara a intenção de se dedicar à política. Em resposta aos pedidos desse jovem, Plutarco adverte, antes de mais nada, que um jovem não deve se dedicar à *politéia* por falta de alternativas. A atividade política não é sentida por esses cidadãos gregos vivendo sob o império romano como algo necessário, mas como o resultado de uma precisa e firme escolha moral.

No final desse tratado, recheado de conselhos e exemplos, consideram-se os limites mesmos da atividade do conselheiro, quando deve agir em situações de restrita autonomia política. O autor representa a si mesmo como conselheiro de personagens que, de fato, carecem de poder político. Qual seria o significado de conselhos dados a um jovem em um momento de limitação da liberdade nas cidades gregas submetidas à dominação romana? Plutarco se mostra consciente das barreiras efetivas à ação política em seu tempo e reflete lucidamente sobre a situação em que se encontra.

Para tratar da lei de Sólon, retoma-se aqui uma das imagens políticas mais tradicionais, a analogia entre a comunidade humana e a colmeia. Essa imagem era central, por exemplo, na *República* de Platão, na qual exemplificava tanto as comunidades boas (colmeias em que não há zangões), quanto as comunidades más (colmeias que permitem

¹⁵ Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae*, 823 f - 825 f.

a existência de zangões)¹⁶. Ao contrário, porém, de Platão, Plutarco introduz uma diferença entre os termos da analogia. Essas duas comunidades, a comunidade humana e a comunidade das abelhas, se distinguem pelo modo em que manifestam seu bem-estar. Temos, por um lado, as colmeias rumorosas:

Quem possui experiência com o cuidado e a criação de abelhas sabe que as colmeias que produzem um forte zunido, as mais rumorosas, são as que estão bem, em boas condições de saúde¹⁷.

Por outro lado, temos a colmeia humana, “o enxame racional e político”, cuja felicidade requer “calma e tranquilidade”.

Em geral, as leis de Sólon constituem um modelo que deve ser imitado por quem possui responsabilidades em campo legislativo e político. Mas nem todas as leis atribuídas ao legislador ateniense podem ser admiradas do mesmo modo. Com efeito, causa espanto e perplexidade “saber que [Sólon] determinou a perda de direitos de quem não se alinhar a um dos lados durante um conflito civil”¹⁸.

A *stásis* corresponde ao rumor que revela a saúde da colmeia. Na comunidade humana, é sinal de degeneração. Se a autoridade política deve, nesse caso, restaurar a calma e o silêncio, a norma atribuída a Sólon parece acentuar o conflito e afastar a possibilidade de pacificação.

Retomando nesse contexto a discussão da lei de Sólon, Plutarco vê através da *stásis* a possibilidade mesma de definir a esfera política. Introduzindo a analogia médica, ele distingue duas situações, de acordo com a gravidade da doença. A cura do corpo doente em casos menos graves não pode se originar nas partes atingidas pela doença, mas requer o vigor das partes sãs, por meio das quais se elimina o que é contra a natureza. O mesmo ocorre na cidade, sempre em casos de menor gravidade. O que está excluído do conflito dá origem à pacificação:

Também quando o *dêmos* é dominado por um conflito civil que não é grave, nem fatal, mas que cedo ou tarde passará, é preciso que a parte não atingida, permanecendo sã, se misture com o resto, resista e conviva com ele¹⁹.

¹⁶ Platão, *República*, VII, 520 b; VIII, 552 c s., etc.

¹⁷ Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae*, 823 f.

¹⁸ Id., 824 a.

¹⁹ *Ibidem*.

O que é próprio aos sábios “escorre” e cura a parte que está doente. No fundo, era essa a situação que, como vimos, vai ser descrita por Gélio: homens superiores, ou partes sãs, produzem saúde no que está tomado pela doença. Mas a situação não é a mesma quando o conflito põe em risco a vida do corpo civil:

Mas as cidades totalmente atingidas pela agitação se destroem completamente, a não ser que retornem à sabedoria, sob a violência dos males, por meio de uma necessidade e de um castigo vindos do exterior²⁰.

Ou seja, a doença só pode ser curada a partir do que é saudável, tanto no caso em que haja saúde em uma parte do corpo doente, quanto no caso em que, estando todo o corpo adoentado, se deva recorrer a um remédio ou algo semelhante, que restitua a saúde por meio de uma ação violenta do exterior. Por isso – acrescenta Plutarco, mostrando-se de acordo com a lei de Sólon –, a indiferença é danosa. Não se deve transformar em um ideal político a imperturbabilidade (*ataraxía*), tal como se apresenta na vida de homens beatos, que parecem sentir prazer observando o desatino dos outros:

Não devemos, por isso, surgindo a *stásis*, permanecer imperturbáveis e insensíveis, exaltando a própria posição impassível, a vida inativa e beata, tendo prazer com o devaneio dos demais. É preciso então calçar o coturno de Terâmenes, tratar com ambas as partes, sem se aliar com ninguém. Não aderindo às injustiças de um dos lados, não irás parecer um estranho, mas, ajudando-os, estarás junto a todos; e não suscitarás inveja por não participar da sorte alheia, se estiver claro que terás uma parte igual nos sofrimentos²¹.

O exemplo de Terâmenes não parece ser muito adequado, se lembrarmos o destino desse personagem ateniense, assassinado durante um conflito civil, após um longo período de turbulenta atividade política. Mas o que importa é que desse modo Plutarco procura manter, ao mesmo tempo, o ideal da mediação pacificadora e a recusa da indiferença, como explicitamente propugnada pela lei de Sólon. A polarização política leva à destruição da cidade, se não houver uma intervenção violenta do exterior. Poderíamos concluir que a lei permanece válida somente nos casos menos graves: ou seja, quando a *stásis* não é ainda propriamente uma *stásis*. Sem, porém, chegar a essa conclusão, Plutarco passa a examinar o seu papel de conselheiro político.

²⁰ Id., 824 a-b.

²¹ Id., 824 b.

Devendo explicar a natureza dos conselhos, ou seja, tendo de oferecer uma razão para a própria atividade, Plutarco enumera os maiores bens a que a cidade deve almejar: paz, liberdade, prosperidade, fecundidade e concórdia²². Trata-se de bens em absoluto, sempre necessários à vida em comunidade, manifestando-se, porém, em formas e níveis diferentes, de acordo com os vários períodos históricos. Em princípio, esses bens podem ser obtidos graças à competência política de alguns cidadãos e mestres.

Plutarco considera separadamente cada um dos bens políticos a serem conquistados. Constata, antes de mais nada, que, nos tempos em que vive, as cidades gregas estão em paz: “entre nós toda guerra, entre gregos e com os bárbaros, foi afastada, desaparecendo completamente”. Ou seja, o primeiro dos bens mencionados, a paz, não requer a intervenção de homens políticos. De fato, trata-se de um bem trazido pela dominação de uma potência estrangeira, não pela competência de conselheiros políticos, de médicos da cidade.

Já o segundo bem, a liberdade, está agora em boa parte ausente das cidades gregas: “os povos participam dela [da liberdade] na medida em que isso é permitido pelos dominadores”. O conselheiro não deve ter ilusões a tal respeito: sob o império romano, a liberdade dos gregos não se apresenta como o resultado possível de lutas políticas, o que talvez – acrescenta Plutarco – constitua um bem. Também nesse caso não há margem para a mediação de homens políticos. A renúncia à soberania em nome da paz é um elemento recorrente nas imagens da vida política (ou, mais propriamente, apolítica).

Quanto aos bens seguintes, prosperidade e fecundidade, os homens sábios não devem esperar que provenham somente da ação humana: “a fecundidade da terra e a disposição benigna das estações, as mulheres que procriam filhos semelhantes aos pais, e a salvação para os que nascem, [são bens que] o homem sábio deve pedir aos deuses para os cidadãos”. A arte política se torna, portanto, profundamente restrita, se nada disso depende da ação dos médicos da cidade. Resta, enfim, considerar, da lista dos bens, a concórdia e a amizade entre os cidadãos²³.

Em tempos nos quais a esfera da ação política aparece de tal modo reduzida, Plutarco entrevê um objetivo para quem possui competência técnica nesse campo: evitar a *stásis*. Dada a série dos bens enumerados, é preciso admitir que se trata de um objetivo pouco relevante. Podemos entender: cabe a quem possui competência política apaziguar

²² Id., 824 c.

²³ Id., 824 d.

os pequenos conflitos, não os grandes, que surgem no interior de comunidades com pouca autonomia de governo. O técnico da política assume a tarefa de cuidar das elites locais para preservar, pacificamente, a situação em que se encontram e os bens que possuem, bens que não são obtidos por meio da mesma competência técnica. Plutarco é consciente dos limites de sua ação, da aplicação de sua ciência política, no momento mesmo em que reflete sobre a lei de uma cidade grega nos tempos antigos, em tempos de maior autonomia. De fato, nada mais podia ser obtido, por quem assumia como Plutarco o papel de conselheiro, se não a perpetuação de elites provinciais desprovidas de um poder efetivo. Sob a dominação imperial, a lei de Sólon ganha assim uma nova e inesperada interpretação.

Qual a tarefa do político nas circunstâncias em que sua ação é circunscrita, mesmo sendo relativa ao mal maior da política, a *stásis*? Ele deverá criar concórdia e amizade na sociedade em que vive. Nas disputas entre amigos, dirigir-se-á em primeiro lugar aos mais injustiçados e mostrará ter compaixão por eles. Não o fará, porém, com o objetivo de corrigir a injustiça, procurando, ao contrário, mitigar a revolta que sentem, convencendo-os da superioridade moral de quem aceita as ofensas e evita assumir um comportamento polêmico. Cedendo em uma pequena questão, o cidadão vítima da injustiça obterá bens maiores.

A tarefa do político em períodos de paz e submissão não permanece, porém, restrita a isso. Pode-se constatar que todas as cidades gregas se encontram em uma situação semelhante à do indivíduo injustiçado. O homem político deve ter consciência, tanto na vida privada quanto na pública, da fragilidade das cidades gregas de seu tempo, e deve demonstrar, diante de todos, que é melhor viver com tranquilidade e harmonia, posto que os gregos não mais possuem algo pelo qual competir. Poderíamos pensar que esses gregos perderam, assim, alguns dos principais estímulos que levam os homens a se dedicarem à vida política. Expressando uma tal resignação, aceitando em sua positividade os limites do mundo em que vive, Plutarco não esconde, porém, seu desalento. O que ganharia o homem vitorioso na disputa política, em momentos de submissão? Qual poder ele seria capaz de conquistar, se toda decisão é passível de ser anulada por uma ordem imperial?

Plutarco constata que das disputas privadas nascem conflitos públicos, e que dos pequenos conflitos públicos pode-se passar a outros de maiores dimensões. Para evitar que isso aconteça, requer-se a intervenção, desde o início, de quem pode propor uma cura

(*therapéia*) para o mal e oferecer conselhos (*paregoría*)²⁴. São agora apresentados exemplos antigos de conflitos privados que produziram grandes males para a cidade, nos períodos em que a ação política dos cidadãos gregos não parecia ser tão limitada. O homem político deve se transformar no médico da cidade, agindo com moderação e aplacando as disputas entre os cidadãos.

Em vez de guerra, teremos paz, e, portanto, o fim da *stásis*. Em vez de participação política e autonomia, teremos submissão e apatia. Mas uma colmeia silenciosa não é realmente uma colmeia. Diante de uma tal situação, pode surgir a dúvida: não seria a colmeia, também nesse sentido, um bom modelo para a *pólis*? Diferentemente do que fora afirmado no início, a analogia entre a colmeia e a comunidade política pode valer também quando se pensa no rumor como sinal de saúde. Pelo menos o zumbido, que deve estar presente em toda colmeia, corresponde ao que outrora exprimia a autonomia da vida política, dando maiores possibilidades para o desenvolvimento de uma técnica da *pólis*.

Mesmo no contexto de uma apologia do mundo em que vive, Plutarco não esconde sua admiração pelos tempos passados. Curiosamente, encontramos a mesma admiração em um outro tratado por ele escrito, em que discute as diferentes formas de comunicação entre deuses e homens²⁵. Observando o modo em que os oráculos de Delfos se manifestavam, no passado e no presente, o filósofo percebe que as formas de expressão, divinas e humanas, não são o resultado de escolhas arbitrárias. Uma época como a sua, constata Plutarco, é dominada pela prosa e não mais pela poesia. Isso significa que não havia, então, uma razão social e política para produzir uma grande poesia, épica e trágica, como houve no passado.

Uma grande *arte* – poética e política – requer uma ampla esfera de ação política. Mas no mundo em que a arte política era requerida – ou, pelo menos, enquanto ela pôde dispor de um espaço mais amplo –, a *stásis* estava de tal forma enraizada (como na colmeia saudável, segundo a analogia), que seus intérpretes sucessivos se tornaram incapazes de dizer se a lei de Sólon permitia, de fato, eliminá-la. Ou, ao contrário, se essa lei estimulava uma participação política que gerou, por si mesma, a destruição da *pólis*.

²⁴ Id., 825 a-b.

²⁵ Plutarco, *Sobre os oráculos da Pítia (De Pythia Oraculis)*. Analisei essa questão em “Plutarco e a prosa dos deuses”, *Phaos*, 1 (2001), pp. 129-136.

Referências Bibliográficas:

- AGAMBEN, G. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Milano: Bolati Boringhieri, 2015.
- BUTTI DE LIMA, P., “Plutarco e a prosa dos deuses”, *Phaos*, 1 (2001), pp. 129-136.
- CANFORA, L., *Il sovversivo. Concetto Marchesi e il comunismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, 2019.
- CHAMBERS, M. (ed.), Aristoteles, *Staat der Athener*, Berlin: Akademie Verlag, 1990.
- GROTE, George, *History of Greece*, London: J. Murray (2 ed.), 1849.
- LAVAGNINI, B., “Solone e il voto obbligatorio”, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 25 (1947), pp. 81-93, e in *Atti della R. Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, s. IV, vol. 6, 1947, reimprimido em *Da Mimnermo a Callimaco. Contributi esegetici e critici ai lirici greci*, Torino: Paravia, 1950, pp. 41-53.
- LORAUX, N., *La cité divisée* (1997), trad. it. *La città divisa*, Vicenza: Neri Pozza, 2006.
- MEIER, Chr., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (1980), trad. it. *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna: il Mulino, 1988.
- MURARI PIRES, F. (ed.), Aristóteles, *Athenaion Politeia*, São Paulo: Hucitec, 1995.
- RHODES, P. J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- _____. *The Athenian Constitution written in the School of Aristotle*, Liverpool: Liverpool University Press, 2017.