



Sérgio Cardoso¹

Da *philia* democrática ateniense à *philosophia* republicana de Platão

Resumo: As instituições democráticas de Atenas sempre foram controversas no interior da própria cidade, mas foi no século IV que a oposição e as críticas a esse regime se adensou em um pensamento consistente, produzindo uma reflexão sistemática sobre a realidade constitucional das *poleis* e firmando, desde então, a convicção, de longa vida, relativa à superioridade de um “regime misto” sobre a democracia e sobre todas as outras formas de governo. É para Atenas e para a persistente crítica de sua democracia que devemos nos voltar, se quisermos entender a reivindicação e a produção do conceito de um “governo misto”, republicano.

Palavras-chave: isonomia; polis; republicanismo; regime misto; democracia.

Abstract: The democratic institutions of Athens were always controversial within the city itself, but it was only in the fourth century that the opposition and criticism of this regime grew in a consistent thinking, producing a systematic reflection on the constitutional reality of *poleis* and establishing, since then, the long-standing conviction regarding the superiority of a 'mixed regime' over democracy and all other forms of government. It is for Athens and for the persistent critique of its democracy that we must turn if we want to understand the claim and production of the concept of a republican, 'mixed government'.

Keywords: isonomy; polis; republicanism; mixed regime; democracy.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail: sercard@usp.br .

Para Olgária Matos,
em lembrança do tempo em que lemos e ouvimos Jean-Pierre Vernant
e os brilhantes helenistas que, na segunda metade do século XX,
renovaram de maneira decisiva o conhecimento do pensamento grego.

As instituições democráticas de Atenas, evidentemente, sempre foram controversas no interior da própria cidade, mesmo não sendo inteiramente incômodas para a aristocracia, que se manteve rica e ocupava as posições de liderança mais estáveis. Mas, foi no século IV que a oposição e as críticas a esse regime se adensou em um pensamento consistente, produzindo uma reflexão sistemática sobre a realidade constitucional das *poleis* e firmando, desde então, a convicção, de longa vida, relativa à superioridade de um “regime misto” sobre a democracia e sobre todas as outras formas da classificação já convencionadas. Tal regime misto foi emblematizado pela constituição de Esparta, a grande rival de Atenas, ainda que o conceito produzido pelos filósofos se mostre patentemente distanciado da realidade constitucional daquela cidade. O certo é que se fixou na tradição do pensamento político esse paradigma, que já foi chamado de “miragem espartana”, o permanente modelo da forma mais estável e longeva das constituições conhecidas. Entretanto, sem dúvida, é para Atenas e para a persistente crítica de sua democracia que devemos nos voltar, se quisermos entender a reivindicação e a produção do conceito de um “governo misto”, republicano. Procuremos, portanto, considerar os traços do regime de isonomia (assim se denominava, chamando-o “democracia” seus adversários) e aquela crítica que abre a tradição do republicanismo.

Começemos, assim, por lembrar que, no trajeto das *poleis* gregas, esse regime, para usarmos uma expressão de Moses Finley, foi “uma invenção espantosa” e que teve data de nascimento. É certo que ele brota de um enraizamento social e cultural profundo – amplamente estudado pelos helenistas – mas, é certo também que esse enraizamento não clareia o enigma de seu surgimento; não explica a radicalidade de suas disposições e princípios. E é ainda espantoso que esta democracia herde e universalize valores e práticas aristocráticas sedimentadas no “mundo homérico”, para estabelecer uma nova ordem social de convívio na cidade. De um lado, lembra Jean-Pierre Vernant, ela incorpora o espírito igualitário e a paridade aristocrática, a semelhança que produz a *philia*, mas também a competição e a rivalidade (*éris*) envolvidas por aquele respeito mútuo que aproxima os melhores, os *aristo*². De outro

² “Potência de conflito-potência de união, *éris-philia*: estas duas entidades divinas, opostas e complementares, marcam os dois polos da vida social no mundo aristocrático que sucede as antigas

lado, ela assimila as práticas aristocráticas que são observadas nas campanhas guerreiras da *Ilíada*³: nas decisões fundamentais, a *arkhé* (o comando) se transferia para o centro do círculo dos pares, *ex méson*⁴, dando ao *ágon* a forma de “justa oratória” – afrontamento pela palavra, combate de argumentos –, que, por sua vez, ela encenará na *ágora*⁵. Enfim, os trabalhos excepcionais dos helenistas que aqui lembramos nos permitem compreender, na expressão de Vernant, que

se a exigência da isonomia pôde adquirir no final do século VI uma tal força, se ela pôde responder à reivindicação popular de um livre acesso do *demos* a todas as magistraturas, foi sem dúvida porque ela se enraizava em uma tradição igualitária muito antiga; porque respondia a certas atitudes psicológicas da aristocracia dos *hippeis* [dos cavaleiros]. Foi, portanto, essa nobreza militar que estabeleceu, pela primeira vez, entre a qualificação guerreira e o direito de participação nos negócios públicos, uma equivalência que não será mais colocada em questão⁶.

O hoplita ateniense é cidadão-soldado; na cidade e na falange, pela semelhança e a *philia*, é, de direito, sujeito político.

Sabemos que o governo da cidade pelos clãs aristocráticos, mesmo atenuado pelas reformas de Sólon (594-3 a.C.), perdura ainda no final do século VI, quando advém repentinamente (enfatizamos), após as tiranias dos Psistrátidas (561-510 a.C.), a revolução da isonomia, que estabelece a duradoura *politeia* democrática, tornada a marca de Atenas. A tensão entre a oligarquia e o *demos*, que já levava a outras transformações políticas, como a legislação de Drácon, as reformas de Sólon e, depois, aos 50 anos de tirania, vai desaguar finalmente, em 508 a.C., na estabilidade constitucional trazida pelas reformas de Clístenes; pois, mesmo em meio a turbulências e guerras, o novo regime, no fundamental, perdurará pelos dois séculos seguintes. O espantoso, no entanto, é o ineditismo e a radicalidade desta grande conversão anti-aristocrática, ademais, conduzida por um aristocrata e precipitada por lutas de facções aristocráticas. Pois, ela ocorre quando Clístenes, chefe de uma das linhagens mais nobres da cidade, os Alcmeônidas, ao ser vencido em sua pretensão ao arcontado, busca o apoio do povo para fazer frente a seu adversário (Heródoto comenta: “vencido, Clístenes traz o povo para o lado de sua facção” – *História* V, 66 –, que, então, vencerá). Nesse movimento, tudo sugere, como observa Vidal-Naquet, “o

realezas. A exaltação dos valores de luta, de concorrência, de rivalidade se associa ao sentimento de pertencimento a uma única e mesma comunidade, a uma exigência de unidade e de unificação sociais. O espírito do *ágon* que anima os *géne* nobiliários se manifesta em todos os domínios”. VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. 2 ed. Paris: PUF, 1969, p. 41.

³ Cf. DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1981, p. 91.

⁴ Ibidem, p. 89.

⁵ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit., pp. 41-42.

⁶ Ibidem, p. 57.

comportamento banal de um aristocrata que, sonhando com a tirania, apoia-se nas massas populares”⁷. Trata-se de um expediente bem conhecido em Atenas; pois, como é sabido, o próprio Psístrato recorrera ao povo para assegurar seu poder, segundo atesta Heródoto (*Histórias* I, 59). Ora, ao invés das concessões tradicionais dos tiranos ao *demos*, o Alcmeônida – talvez “democrata por acidente”, no dizer de Finley⁸ – promove a mais radical das revoluções nas instituições sociais e políticas da cidade.

Mas, deixemos de lado o “enigma” do surgimento da isonomia para traçar, brevemente, o perfil desta reforma, cujo núcleo é a busca da supressão total dos privilégios aristocráticos e a criação de um regime de inteira igualdade política: basta agora ter nascido ateniense para ter direito igual na repartição do poder⁹. Trata-se, em primeiro lugar, de suprimir os vínculos tradicionais de dependência (territoriais, clânicos, sociais, religiosos), para soldar os cidadãos por uma solidariedade e amizade cívicas e políticas, de modo a cortar pela raiz as diversas formas de hegemonia, hierarquia e os privilégios historicamente enraizados, para realizar a isonomia. Como é sabido, as quatro tribos primitivas (com suas consanguinidades, ‘fratrias’ e alianças) são redistribuídas em dez, cada uma com três partes (uma costeira, uma rural e uma urbana), criando-se novos vínculos de solidariedade social, econômica e política. Mesmo os nomes gentílicos dos cidadãos são substituídos pela referência ao seu *demos*. Não podemos certamente detalhar as medidas e os dispositivos mesmos da reforma; pretendemos apenas frisar os traços fundamentais desta extraordinária democracia original: a politização de todas as dimensões da vida social (o território, o tempo, a religião) no interior de um “quadro mental” de inteira igualdade política dos cidadãos, a isonomia aritmética na distribuição dos poderes – com suas simetrias, reversibilidades e rotatividade das magistraturas, amplamente distribuídas, estas, pelo corpo dos cidadãos –; mas, sobretudo, ainda os sorteios, que fazem, no dizer de Finley, passar de uma igualdade ideal à real¹⁰. E há mais tarde as indenizações pagas aos pobres, para que pudessem deixar suas atividades e participar efetivamente das assembleias, dos tribunais e do conselho.

E, no entanto, a grandeza e o alcance desta revolução (*metabole*) liderada por Clístenes, não obstante a longevidade das instituições criadas (critério do valor e da

⁷ LÉVÊQUE, Pierre; Vidal-Naquet, Pierre. Clisthène L’athénien: Sur la représentation de l’espace et du temps en Grèce de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon. Paris: Éditions MACULA, 1964, p. 42.

⁸ FINLEY, Moses. I. Les anciens Grecs: Une introduction à leur vie et à leur pensée. Traduzido do inglês por Monique Alexandre. Paris: Éditions La Découverte, 1984, p. 69.

⁹ “Já não é mais questão, doravante, de procurar saber de quem se descende, real ou ficticiamente: a partir do momento em que se nasce ateniense, se tem o direito de participar do poder no interior da cidade, de ser membro da assembleia do povo”, lembram os helenistas que propuseram comemorar solenemente, em 2008, os 2500 anos deste advento da democracia (cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mythe et Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 265).

¹⁰ FINLEY, Moses. Op. cit., p. 70.

retidão das constituições para os antigos) e sua capacidade de resistência a seus inimigos (duas tentativas frustradas de tirania promovidas pelos aristocratas durante a guerra do Peloponeso), não recebem, adiante, adequado reconhecimento na cidade e, menos ainda, sabemos, a caução dos filósofos. Pois, os próprios atenienses têm dificuldade em avaliar seu teor e seus méritos, ao hesitar, por exemplo, em conferir a Clístenes o crédito do nascimento de sua democracia. Costumam atribuí-lo ao lendário Teseu (que teria dado à Ática um governo sem rei, um autogoverno, guardando para si apenas a condução das guerras e a garantia do cumprimento das leis), ou ainda, a Sólon (como faz o próprio Aristóteles na *Constituição de Atenas*), o qual, quase um século antes, em 594 a.C., buscara apaziguar as tensões sociais rompendo o monopólio de poder das famílias aristocráticas, os eupátridas, e promovendo um governo oligárquico moderado e suavizado por medidas sociais. Sólon estabelecera uma distribuição proporcional das magistraturas segundo os “méritos”, censitariamente determinados pela capacidade produtiva de cada um, ou seja, segundo suas riquezas. Portanto, uma equalização geométrica, proporcional, das honras públicas (*tímai*), muito distinta da racionalidade aritmética da igualdade democrática.

Mas, o certo é que os democratas atenienses viveram, defenderam e levaram adiante sua democracia, tomando-a talvez na sua evidência cotidiana, como advinda da sorte e do destino da cidade, divertindo-se, frequentemente, com a sua derrisão pelos comediógrafos, às vezes, agastados com a hostilidade dos filósofos, esta, certamente, assimilada por eles àquela da aristocracia¹¹. Não produziram uma reflexão sobre seu regime de isonomia, uma “filosofia da democracia”, como o fizeram seus adversários, contra eles. Há, evidentemente, os sofistas que, como Protágoras, entusiasmam os jovens ricos (candidatos a lideranças nas instituições democráticas) e toda a elite da cidade. Suas doutrinas – que conhecemos pouco – não deixam de ter afinidade com a igualdade política e de lhe trazer algum suporte intelectual, e mesmo de fornecer-lhe um mito de origem¹².

Sabemos que é Platão quem primeiro identifica nos sofistas tais cumplicidades com as disposições da democracia, tomando-os por alvo de sua crítica filosófica, por ver nos seus ensinamentos sustentações para a desastrosa universalização da participação empenhada no regime de isonomia. Pois, de fato, o sofista entende

¹¹ Sabemos que os aristocratas estiveram fortemente implicados na direção dos negócios políticos, militares, diplomáticos e na coordenação da participação “amadora” do *demos* de sua próspera cidade, como nos lembra M. Finley: “Em meados do século V, ‘os poucos’ e a ‘massa’ haviam estabelecido um equilíbrio satisfatório, o que é uma maneira de dizer que haviam conseguido estabelecer um sistema infenso à *stásis*. À ‘massa’ o Estado fornecia vantagens materiais importantes e uma participação bastante considerável no governo, aos ‘poucos’ – que constituíam uma classe bastante numerosa! –, as honras e as satisfações que advinham com a direção dos assuntos políticos e militares” (FINLEY, Moses. Op. cit., pp. 73-4).

¹² WOLFF, Francis. “Filosofia grega e democracia”, In: *Discurso*, n. 14. São Paulo: Editora Polis, 1983, p. 9 e 24.

mover-se em um espaço de “opiniões”, no qual “o que é justo”, “o que é melhor” (para a cidade) deve ser entendido como o que persuade o grande número; não o é por si mesmo, por natureza, mas por convenção (*nómos*). E é certo que os democratas sempre gostam de ouvir que “o que é”, sempre o é “para alguém” e que corresponde sempre a uma apreensão (sensível ou intelectual) de algo que aparece; que vivemos em um mundo de fenômenos e permanente relatividade. O “homo mensura” de Protágoras, senhor das técnicas de persuasão, seguramente se sente confortável no berço ateniense da democracia. Se Platão se mostra implacável com o sofista e a democracia, é sobretudo pelo escândalo desse regime do número, em que o bem e a verdade são definidos por contagem de votos. Um mundo em que a linguagem, denuncia ele, perdeu sua ligação essencial com a realidade e se tornou instrumento de poder e manipulação por demagogos e sofistas, mediante a produção de imagens, de simulacros instáveis e contraditórios. Pois o sofista, mergulhado nesse mundo das apreensões, do que “aparece”, apegado ao sensível, no seu empirismo simplista (apreensão- opinião- ação) não se daria conta da complexidade da alma e do alcance do conhecimento. Pois, além da alma sensitiva, o filósofo afirma, temos uma alma racional, capaz de aceder ao inteligível e ao que as coisas são verdadeiramente. Esta alma deve, portanto, medir nossos conhecimentos e ações, proporcionando-nos um saber “que não muda segundo as coisas que no presente acreditamos ser reais” (*Fedro*, 274 d); que nos alça à estabilidade do “verdadeiro”.

É justamente esta reivindicação de um saber do inteligível – uma ciência –, que leva, portanto, Platão a considerar que o poder deva ser reservado aos poucos que se mostram aptos a aceder a ele, os filósofos. Estes, através de um longo treinamento, se despojam do apego ao sensível para conhecer as formas inteligíveis e, assim, guiados por elas e pela contemplação do Soberano Bem, poderiam governar a cidade, produzindo-a como cidade justa (pela restauração da ordenação natural das funções que a integram). Há, então, uma competência especializada para o governo, uma competência que vem do conhecimento dos fins e, acima de tudo, do fim último, do Soberano Bem. Por isso, como observa Francis Wolff,

para Platão, é escandaloso, tanto metafisicamente quanto politicamente, que se possa deixar as mais altas e importantes ações humanas, seus fins e valores, errantes, ao sabor da opinião pública e da contingência das decisões majoritárias [...]; é intolerável que a sorte da cidade esteja lançada no desacordo das vozes incompetentes da assembleia, submetida a múltiplas opiniões, inconstantes, contraditórias. [...] Deve haver, portanto, uma ciência política. Ela se

confunde com a ciência dos valores e está reservada àqueles que possuem a competência na matéria: os filósofos¹³.

O próprio Platão comenta na *República*: “A natureza fez uns para se ocupar com filosofia e comandar na cidade, os outros para abster-se de filosofar e obedecer àquele que governa” (*República* V, 474bc). Aqui, o caminho é, portanto, o inverso daquele da universalização da participação nas deliberações da cidade, apoiado a seu modo pelas doutrinas dos sofistas, que viriam corroborar o processo de secularização da justiça e do direito, presente na democracia. Platão volta à postulação de uma norma absoluta, transcendente às opiniões e deliberações humanas, ao governo autocrático do saber, ao propor a monarquia do filósofo – um homem régio, sem necessidade de leis para governar, pois nenhuma lei, por serem elas sempre gerais, é mais certa do que sua ciência.

Ora, todos sabemos que, quando Platão deixa o registro da definição da justiça e da construção paradigmática da cidade justa (que ele propõe na *República* como parâmetro de orientação ou de crítica para as cidades reais, como se constata sobretudo no livro VIII, em que sua “*kalípolis*” surge como *métron* da degradação dos regimes), para considerar as realizações temporais da vida política, afetadas pela corrupção e a instabilidade, já não confere o poder absoluto a um sábio governante – exposto ao risco do despotismo (cf. *Leis* IV, 713b) – mas propõe um “regime constitucional”, um governo de leis, introduzindo, para além da referência já comum à boa constituição espartana, a reflexão relativa à realização de um governo misto. A arqueologia hipotética das formas de organização dos homens esboçada no livro III das *Leis*, como também é sabido, progride de um marco zero (figurado por um dilúvio), mediante três etapas, até o regime da grande estabilidade, admirado pelos gregos, o de Esparta, cuja “mistura” equilibrada permitiria evitar poderes demasiadamente grandes e, assim, “a corrupção da cidade”. Entretanto, menos que a tripartição institucional do governo espartano – aí aludida – o que interessa ao filósofo no regime misto é o princípio da estabilidade: considerando monarquia e democracia como as formas primárias de constituição (“as restantes, diz, praticamente todas, são modificações dessas duas” – cf. *Leis* III, 693d), afirma ser necessário “que uma constituição encerre elementos destas duas formas de governo, se se quiser, que disponha de liberdade e amizade, combinados com sabedoria. [...] A menos que a cidade participe dessas duas formas jamais poderá ser bem governada”, diz (*Leis* III, 693e). Pois, a monarquia (figurada pela Pérsia) tende para o excesso da tirania e a escravidão; já a democracia (figurada por Atenas) tende para a desmedida da

¹³ WOLFF, Francis. Op. cit., pp. 20-21.

liberdade, a licença, o governo da opinião cega e ignorante do vulgo, que se verifica naquela ‘teatrocracia’ que teria passado a vigorar em Atenas depois das guerras com os persas.

Portanto, como o diálogo das *Leis* nos faz perfeitamente compreender, menos que a equilibrção de funções e instituições, o bom regime sadio requer uma mescla de princípios: aquele da sábia autoridade e o da liberdade; uma adequada associação entre as aspirações – legítimas, mas insuficientes e instáveis – da monarquia e da democracia. Essa orientação fundamental sobre a mescla dos princípios guia, então, o Ateniense que protagoniza o diálogo em sua proposta paradigmática de legislação para a colônia da Magnesia, concebida inteiramente segundo as mais fundadas aspirações do legislador-filósofo. Pois, seu intento é o de produzir uma legislação perfeita, completa, e inteiramente articulada em todos os seus aspectos, a ser oferecida à cidade no momento de sua fundação, de tal modo que ela dispense qualquer corpo legislativo, necessitando apenas de “guardiões das leis”, que garantam sua vigência e presidam sua aplicação e os processos de escolha dos magistrados. Estas leis representam, assim, a face da autoridade assumida pela constituição.

Porém, como esta legislação pretende promover a liberdade? Ela entende fazê-lo, sobretudo, integrando dispositivos de produção de assentimento às leis, sendo o primeiro e fundamental dos recursos previstos o da adjunção a elas de “preâmbulos”, pelos quais elas sejam expostas e justificadas aos súditos cidadãos. Não sendo eles mesmos filósofos devem alcançar por tais preâmbulos de natureza retórica uma opinião verdadeira sobre a legitimidade e sabedoria das prescrições que lhes são impostas. Como o médico de homens livres, diz Platão – diferentemente do médico de escravos –, informa o paciente e busca persuadi-lo da adequação da medicação, assim o legislador filósofo procurará obter o consentimento e a obediência às suas leis sábias – para além da força própria de sua racionalidade – por apoios retóricos (demonstrativos, exortativos e afetivos) e, certamente também, pela educação (para os recalcitrantes aqueles cinco anos de reeducação previstos na legislação). Observe-se, então, que as leis sábias é que governam; por razão, por persuasão ou imposição.

O campo do comentário de Platão frequentemente insiste em identificar sua figura do “melhor regime” em uma aristocracia perfeita, ou mesmo naquele da monarquia do filósofo, ou ainda, quando vai à sua argumentação, nas *Leis*, em favor de um regime misto, insiste na imagem de Esparta como um governo temperado pelos freios mútuos dos três poderes da sua constituição (os dois reis, a Gerusia dos vinte e oito e os cinco Éforos), que mutuamente conteriam os excessos das outras partes. Ora, como apontamos, Platão não permanece no elogio do regime de Esparta no livro

III das *Leis*, indica a democracia e a monarquia como as formas matriciais das cidades e assinala suas tendências à corrupção, a serem corrigidas por um governo que as associa. E é preciso observar que tal articulação entre monarquia e democracia não se dá na forma de um equilíbrio de poderes; trata-se aí simplesmente de garantir a vigência de seus respectivos princípios, de tal modo que nem a autoridade da sabedoria, nem a liberdade permaneçam sem contrapartida. Não se trata, de modo algum, de erigir freios mútuos entre o poder de um só e o poder popular¹⁴; pois, evidentemente, não se deve frear a autoridade sábia das leis, que são o penhor da verdadeira liberdade.

A fixação na ideia do regime misto como um sistema de equilíbrios leva, portanto, a perder o essencial da reflexão platônica e a perder também suas pegadas, de longo alcance, na tradição republicana de reivindicação de um governo misto, até, ao menos, o Renascimento. Pois, como se vê, a questão central para Platão não é aquela da boa ordenação das magistraturas, como ocorrerá em Aristóteles – para o qual as leis *procedem* desta ordenação no regime misto. Para Aristóteles, a forma constitucional mista é também um governo de leis; mas, porquanto produz leis que nada mais são que as formas do compromisso, comunicação e acordos que integram as partes fundamentais da cidade, a dos ricos e a dos pobres. Já no regime misto de Platão a questão central não é, seguramente, esta da produção de universais concretos, históricos, advindos das mediações políticas, mas simplesmente aquela dos meios de alcançar o assentimento popular a leis sábias e perfeitas. Sua perspectiva é semelhante àquela que encontraremos na obra de Cícero. Pois, também ali, na verdade, o fundamental não está na configuração constitucional dos poderes da República, mas nos dispositivos aptos a garantir o reconhecimento da autoridade da aristocracia (figurada no Senado romano) e a liberdade do povo, pelo consentimento popular às leis (naturais e divinas) e o respeito às instituições e aos magistrados. A harmonia entre as ordens, a *concordia ordinum*, advém aí sobretudo da autoridade moral e persuasiva (retórica) das grandes lideranças da cidade, dos *principes* da cidadania, capazes de produzir a coesão da multidão (*coetus multitudinis*) levando-a ao consentimento ao que é Direito. Assim, em nenhum dos dois pensadores (e talvez nem mesmo em Políbio) – por projetarem um princípio de legitimação do poder (“o Direito”) externo à própria configuração constitucional – o regime misto, como forma constitucional de integração e equilíbrios, tem o peso e o valor que adquirem em Aristóteles.

¹⁴ Como entende, por exemplo, James Blythe no seu belo livro sobre o regime misto no Medievo (cf. BLYTHE, James M. *Le Gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Cerf, 2005, p. 41), entre outros comentadores.

Enfim, se me alonguei na oposição entre a democracia, na sua configuração original – tão reprovada e mesmo execrada pela tradição –, e na crítica de Platão, o primeiro a alicerçar especulativamente a postulação de um "governo misto", é por entender que grande parte dos traços do republicanismo posterior, mesmo quando alega um enraizamento aristotélico, se decifra mais profundamente por sua afinidade com os legados platônico e ciceroniano do que com aquele propriamente constitucionalista de Aristóteles. Assim, não podemos, em momento algum, nos esquecer da marca aristocrática que pesa sobre grande parte do nosso republicanismo.

Bibliografia

ARISTOTE. *Les Politiques*. Traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin. 2^e édition. Paris: GF-Flammarion, 1993.

BLYTHE, J. M. *Le Gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

CICERO. *On the Republic, On the Laws*. Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994 (Loeb Classical Library 213).

DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1981. (Collection *Fondations*).

DETIENNE, M; VERNANT, J.-P. *Les ruses de l'intelligence : La mètis des Grecs*. Paris : Flammarion, 1974. (*Champ Philosophique* 36).

FINLEY, M. I. *Les anciens Grecs : Une introduction à leur vie et à leur pensée*. Traduit de l'anglais par Monique Alexandre. Paris : Éditions La Découverte, 1984. (Collection *Fondations*).

_____. *L'invention de la politique: Démocratie et Politique en Grèce et dans la Rome républicaine*. Traduit de l'anglais par Jeannie Carlier. Paris: Flammarion, 1985. (Collection *Nouvelle Bibliothèque Scientifique*).

_____. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Traduit de l'anglais par Monique Alexandre. Paris: Payot, s.d. (*Petite Bibliothèque Payot* 271).

HERODOTUS. *The Persian Wars, Volume I: Books 1-2*. Transl. by A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920. (Loeb Classical Library 117).

LÉVÊQUE, P.; VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène L'athénien*: Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon. Paris: Éditions MACULA, 1964.

PLATON. *Œuvres Complètes*. Tomes VI et VII: *La République*. Introduction de A. Diès, texte établie et traduit par E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 2003, 2015. (Collection des universités de France).

_____. *Œuvres Complètes*. Tome XI et XII: *Les Lois*. Introduction de A. Diès et L. Gernet, texte établi et traduit par E. Des Places et A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (Collection des universités de France).

_____. *Œuvres Complètes*. Tome IV, 3^e partie: *Phèdre*. Introduction de Léon Robin, texte établi par Cl. Moreschini, traduit par Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1985. (Collection des universités de France).

STARR, Ch. G. *O nascimento da Democracia ateniense: A assembleia no século V a.C.* Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2005.

VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*. 2^e édition revue. Paris: PUF, 1969. (Collection *Mythes et Religions* 45).

_____. *Entre Mythe et Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 2000. (Collection *Points Essais*).

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, Maria da Conceição M. Cavalcante e Filomena Yoshie Hirata Garcia. São Paulo: Duas Cidades, 1977. (Série Universidade 8).

_____. *Travail e esclavage en Grèce ancienne*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1988. (Collection *Historiques* 44).

WOLFF, F. "Filosofia grega e democracia", In: *Discurso*, Nr. 14. São Paulo: Editora Polis, 1983.

Recebido em 17.10.2018.

Aceito para publicação em 30.10.2018.

© 2018 Sérgio Cardoso. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).