Cidade antiga e ideologia moderna

Acerca de alguns aspectos da visão dos "positivistas" sobre a cidade grega antiga

The ancient City and Modern Ideology

On Certain Aspects of the "Positivist" View of the Ancient Greek City

José antonio dabdab trabulsi
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO Este trabalho tem por objetivo estudar a visão dos historiadores "positivistas" da cidade grega antiga, especialmente no que se refere às questões ideológicas modernas que informaram sua leitura da cidade grega; nós nos concentraremos aqui em alguns desses aspectos, como o republicanismo, o liberalismo, o conservadorismo, a recusa ao socialismo e o medo do povo. Tentaremos mostrar certas motivações e certos condicionamentos em suas escolhas. Este texto é parte de um conjunto de trabalhos sobre as "cidades gregas" do século XX.

Palavras-chaves cidade grega, historiografia, positivismo.

ABSTRACT This article intends to study the view of the "positivist" historians of the ancient Greek city, especially that which refers to the modern ideological questions that informed their reading of the Greek city. I will concentrate here on some of these aspects, like republicanism, liberalism, conservatism and the repudiation of socialism and fear of the people. I shall attempt to show certain motivations and conditionings in their

choices. This text is a part of a set of articls on the “Greek cities” of the 20th century.

Key words Greek city, historiography, positivism

Na segunda metade do século XX, tornou-se freqüente começar os trabalhos de história em geral e de história grega em especial, com uma crítica mais ou menos acerba, mais ou menos desdenhosa, das maneiras e práticas “positivistas”. Essa atitude chegou a se constituir em uma moda, um reflexo, quase uma obrigação para quem quisesse ser levado a sério. Essa reação anti-positivista foi tanto mais violenta quanto,ao longo de toda a primeira metade do século XX, essa abordagem, que nos nossos meios é frequentemente identificada com o “humanismo tradicional”, foi dominante e até hegemônica, na área de expressão francesa ainda mais que em outras. Weber era pouco conhecido e pouco discutido; o marxismo, limitado a um canto pouco ou nada frequentado por historiadores da antiguidade, muito conservadores; e a antropologia praticada apenas por marginais ou “loucos simpáticos” como Jeanmaire ou Gernet, rejeitados para as margens do sistema.

Neste fim de século, a moda mudou, e começa a se dizer que os positivistas foram denegridos e que se exagerou e se desnaturou o que eles disseram, com o objetivo de desqualificá-los. O que é exato, com muita frequência, mas não é suficiente para explicar esta nova atitude. Volta a um modelo abandonado, para melhor sair dos modelos que o substituíram, e que por sua vez aparecem hoje como insuficientes? Convergência real de opiniões com elementos de um método, senão de uma ideologia, neste fim de século de “restauração”?

O que é certo, em todo caso, é que, no que se refere aos trabalhos sobre a cidade grega, quer seja para criticar ou para relativizar as críticas, falou-se sem saber muito bem o que, pois há muito estes autores não são mais lidos. Toda uma geração — a minha — foi formada com textos que recusavam a contribuição destes autores. É a razão pela qual eu penso ser útil propor um estudo “literal” da cidade grega “positivista”. Tomo esse termo no seu uso corrente, tal como ele é entendido nos meios dos estudos clássicos, sem preocupação de rigor filosófico. Considero o conjunto da produção, mas limito a análise à primeira metade do século, enquanto essa análise foi aplicada “sem complexo”, pois depois o ataque foi tão forte que até os positivistas negavam aplicar o modelo. Houve um positivismo “envergonhado” (mas isso parece quase terminado hoje) que não se presta tão bem à análise. Entretanto, eu não renuncio a tentar observar o

que, já durantes os anos de glória, anuncia o declínio fulminante dessa abordagem, que marcou uma época em que os estudos gregos tinham ainda um impacto muito forte (ainda que em diminuição rápida) sobre as ciências humanas.

Neste texto, proponho um aspecto específico do problema, a saber, alguns elementos da ideologia que informa a leitura histórica que eles fazem acerca da cidade grega, tais como o republicanismo, o liberalismo, o conservadorismo, a recusa do socialismo e o medo do povo. Este artigo faz parte de um conjunto de textos onde estudo vários aspectos desta cidade grega dos positivistas; aspectos, de configuração, mas também aspectos de ideologia ou de método. Como a produção é enorme, para poder realizar um estudo atento aos textos, foi necessário escolher. Tentei fazer uma escolha que seja variada, mas representativa do equilíbrio de influência e de notoriedade que existia na época. Assim, certos autores estão mais presentes, como Francotte, Jardé, Cloché, Glotz ou os dois Croiset. Como a minha intenção é a de estabelecer, a longo prazo, uma avaliação, uma comparação entre as diversas "cidades gregas", os paralelos, as analogias, as confrontações, as antecipações em relação a autores mais recentes são frequentes e voluntárias. Parece-me desejável fazer uma historiografia da cidade grega que seja ao mesmo tempo e na medida do possível uma história da cidade grega, senão, até uma proposição de cidade grega.

Republicanismo, conservadorismo, liberalismo.

Nos autores positivistas, vemos se desenhar vários elementos de um pensamento político que se assimila ou se opõe à cidade grega. Assim, J. Hatzfeld, falando da reforma de Clístenes, diz que "nesta organização nova, o espírito regionalista que havia levado Pisístrato ao poder e facilitado seu retorno estava condenado a desaparecer", e, "por outro lado, perdidos na massa dos cidadãos, que era aumentada pela admissão, na cidade, de estrangeiros, de libertos e de escravos para os quais o novo regime parece ter se mostrado bastante acolhedor, os antigos agrupamentos, famílias, fratrias, tribos aristocráticas, centros de conspiração e bases de apoio de um direito arcaico e ultrapassado não deviam mais subsistir senão enquanto inofensivas associações paroquiais de caráter essencialmente religioso" (HATZFELD, 1926: 93). Vemos aqui, a uma só vez, não só o jacobinismo centralizador como fator de unidade nacional, como também a integração dos excluídos e dos estrangeiros numa cidadania renovada, livre das velharias religiosas. A mesma idéia está presente em A. Croiset. Quando esse autor explica as razões deste fato surpreendente que é o fim do monopólio dos Eupátridas em Atenas, en-

quanto que em Roma os nobres não cederam o poder, ele avança o argumento da importância dos *mésoi* em Atenas, a paz relativa do VI século, e também "as causas psicológicas": "o povo de Atenas, apesar de devoto, não estava, como o romano, aprisionado nas correntes de uma religião supersticiosa e onipotente. Ele era pendente ao raciocínio, individualista, profundamente igualitário, muito livre em relação às tradições" (A. CROISET, 1920: 72), delineando, assim, essa mesma idéia de uma democracia incompatível com a religião. Para A. Croiset, a democracia é "o termo normal da evolução das sociedades civilizadas", mas ela comporta "riscos e dificuldades", que ele examina "com uma imparcialidade resolutamente objetiva" (A. CROISET, 1920: 17). Após ter explicado o programa pericleano da Oração Fúnebre, ele sublinha o elogio da palavra, o caráter "profundamente liberal atribuído à igualdade democrática" e afirma que não há nem "estatismo" nem "socialismo", que a igualdade ateniense é "essencialmente individualista e liberal"; não há "dominação tirânica do Estado" nem "uma opressão social dos indivíduos, qualquer que seja". A imagem global "é sempre a mesma", "a de uma Atenas igualitária e livre, inteligente e ativa, amiga das artes e capaz de se fazer temer, profundamente civilizada acima de tudo" (A. CROISET, 1920: 113-115). Trata-se, portanto, de uma Atenas democrática, individualista, liberal, civilizada e poderosa; é uma França, real ou proposta... Por isso ficamos surpresos ao vê-lo dizer na conclusão que "as lições da sabedoria antiga são sempre boas para meditar. Elas poderiam ser talvez bem resumidas assim: combater a existência da democracia, lá onde as circunstâncias a tornaram inevitável, é uma quimera; buscar esclarecê-la e corrigir seus defeitos é o dever de todo homem que pensa e que tem o sentimento de seu dever social". Ele conclui, como vemos, com um conselho de resignação e de colaboração com a democracia (contemporânea), mas como se estivesse colocado fora de seu campo. Num livro que é globalmente mais favorável à democracia ateniense que a média, isso surpreende, porém, mostra a influência enorme do pensamento conservador nos estudos clássicos. Sobretudo numa primeira metade de século XX, em que a democracia não era ainda o valor consensual e hegemônico em que se constituirá após a Segunda Guerra, no Ocidente.

A própria escolha republicana, se é majoritária, não é unânime. O belga Francotte diz que Aristóteles, por causa dos preconceitos de seu tempo, se ocupa mais do destino "dos partidos que sustentam a oligarquia e a democracia, que do destino do estado em si mesmo", e que ele vê ao seu redor homens "que não separam os destinos de seu país de uma forma de governo determinada; por exemplo, sua maneira de ser patriotas consiste em serem republicanos" (FRANCOTTE, 1900, v2: 285); portanto, esse não é o seu caso. Este clima de não-consenso, nem de-

mocrático nem republicano, ajuda a compreender o vigor dessa dupla afirmação, para os que a escolheram. Outra escolha não-consensual é a do laicismo. Um cristão como Festugière, ainda que aprove certos produtos do "triunfo do individualismo" grego, como uma medicina "independente de qualquer superstição, unicamente fundada na experiência e no raciocínio", que se afirma ao lado de uma medicina "clerical" dos "milagres" de Asclépios, em outros momentos toma muita distância, como quando ele explica que a lei é fundada, para eles, na razão, "em relação à qual o grego gostava de pensar que ela está presente em todo homem", ou ainda quando, criticando o relativismo dos sofistas, faz o elogio de um Platão "em busca de um princípio metafísico que servisse de fundamento "à justiça", tornando Platão um patriota (o que é mais necessário do que nunca, em 1947), além de proto-cristão (FESTUGIERE, 1947: 24-28, 85-89).

Em geral, a opção republicana é bem clara. Jardé afirma que Delfos mantém "o sentimento de uma nacionalidade grega", e chega a dizer que em Tebas, onde "se opõem a aristocracia dos grandes proprietários e as classes populares", "são os primeiros que negociarão com os persas, enquanto que os outros preferirão defender a causa nacional" (JARDE, 1923: 115-118). Na economia do discurso republicano de Jardé, a Nação é um valor central e antinômico de aristocracia. A mesma repugnância aparece no exame dos conflitos atenienses do final do arcaísmo, em que os pedienses, "nobres e ricos", "formam um partido aristocrático e conservador"; aqui ele coloca, numa espécie de recusa simétrica, "o partido dos diacrianos", "violento e revolucionário". Esse autor ficará então feliz em colocar, entre as recusas, a sua escolha pelos paralianos, que "formam um paritdo moderado, capaz de compreender e de querer as inovações úteis, mas contido em justos limites pelo espírito ponderado dos homens de negócios" (JARDE, 1923: 195-197); "os homens de negócio" como um justo meio.

A opção republicana pode ser pintada em outras tonalidades. Glotz, por exemplo, contesta a idéia de um Estado ateniense todo poderoso: em teoria, a Assembléia dispõe,segundo sua vontade, das funções específicas. Todavia, na prática, a soberania popular e o individualismo não se opõem; muito pelo contrário, se sustentam e "o estatismo de Atenas foi, se podemos nos exprimir assim, um radicalismo socializante com tendências conservadoras": nada de partilha das terras, nada de confiscações gerais, mas sim uma política social sob diversas formas que garantisse um mínimo de igualdade social como garantia para a igualdade política, sem o que não há liberdade efetiva (GLOTZ, 1920: 179). Sua definição poderia, é claro, se aplicar também à república francesa, da qual, como fica evidente, foi tirada. Em Glotz, o republicanismo pode até ser jogado contra o capitalismo, ou seus excessos. Assim, na sua expli-

cação da "crise" do IV século, ele diz que "o poder do dinheiro se estende e corrompe as consciências" e que "não há mais profissão que escape às garras do capitalismo, da crematística", o que é muito exagerado como análise histórica, mas se situa numa tradição de crítica ao poderio do dinheiro, muito forte num certo republicanismo francês. Ele prossegue o seu quadro de crise dizendo que "a miséria do tesouro e o desenvolvimento do capitalismo têm por consequência a extensão do pauperismo a uma grande parte da população". Associa, portanto, ao capitalismo e insuficiência da igualdade formal, dizendo, acerca do aumento da mendicância: "pequeno consolo, com efeito, para um homem que não tem o que comer, o título de cidadão" (GLOTZ, 1928: 319-322).

O republicano convicto Jardé faz o elogio de Clístenes, reunindo "atenienses diferentes pela origem, pela fortuna, pelo local de residência. A unidade moral de Atenas é conseguida" (JARDE, 1914: 176). Critica fortemente o muito conservador Fustel, que, segundo Glotz, via na "participação obrigatória no culto da cidade, culto exclusivo e fechado aos estrangeiros", o cimento do sentimento nacional e do patriotismo. Ele diz que essa imagem, "verdadeira talvez" para os tempos arcaicos, é cada vez menos válida mais tarde. Essa crítica política a Fustel, cujo pensamento tinha sido recuperado pela extrema direita na sua época (HARTOG, 1988), é, para Jardé, a ocasião de afirmar sua abertura e sua tolerância, através do prisma antigo: "Atenas, acolhedora aos estrangeiros, mostra-se igualmente hospitaleira em relação aos seus deuses" (JARDE, 1923: 289-295). Quando ele explica a colonização arcaica da Jônia, diz que "o elemento indígena vinha ainda diversificar o conjunto já muito complexo que era o povo jônico. Tanto quanto pelo contacto, a influência oriental era transmitida aos jônios pelo sangue". Seu vocabulário é antigo, mas posto ao serviço de um elogio da miscigenação. Um pouco mais adiante, ele indica o resultado: a Jônia "tem uma real unidade. Todos os elementos se fundiram e nada marca mais a diferença entre emigrantes e indígenas" (JARDE, 1923: 235-237). Imigração, mestiçagem, integração: a tradição republicana francesa, transposta à Jônia do século VI antes da nossa era, é hostil ao comunitarismo; a "unidade", a "fusão" são aqui bem vistas.

O "tabu" do dinheiro, que põe limites ao liberalismo do pensamento republicano francês, é muito perceptível na sua transposição à cidade grega. Quando, por exemplo, A. Croiset avalia o pessoal político de Atenas, estima que não houve "mais incapazes ou desonestos" que em outros locais, mas pensa que eles "abusaram dos ataques pessoais" e foram "pouco escrupulosos em relação ao dinheiro". Tabu que é acompanhado por um outro princípio capital: a necessária opacidade da vida privada dos homens públicos. Aqui, o critério moderno funciona em detrimento dos atenienses, mais democráticos no sentido norte-americano

do termo. O que, aliás, é bem percebido por A. Croiset, mas sempre sob a forma da crítica, quando ele diz, acerca dos ataques pessoais e suas "vilanias", que "os oradores, neste caso, não eram os únicos culpados: eles não teriam dado essa forma aos debates se o povo não encontrasse nisso algum prazer malsão" (A. CROISET, 1920: 202-207). Nessa preocupação, já tão moderna quanto a "recepção", podemos ver o sarcasmo muito crítico dos franceses em relação aos escândalos sobre a vida privada de tal ou qual político dos Estados Unidos, fenômeno que terá uma bela continuidade ao longo de todo o século.

Este republicanismo "transposto" pode ser transposto, como vimos, de forma positiva ou negativa. Uma transposição muito forte, mas em negativo, refere-se à educação. Para A. Croiset, a educação, em Atenas, privada e não-obrigatória, era bastante disseminada entre as três primeiras classes censitárias e, no conjunto, "os iletrados absolutos eram relativamente raros". A educação elementar era boa, "mas a questão é de saber quantas crianças a recebiam realmente e em que medida ela formava o conjunto do povo ateniense". De uma educação de base aberta à maioria e que era muito necessária à vida social e política, passamos a "ensaios de universidade", como a Academia e o Liceu. Esses últimos supõem lazer e boa situação financeira, e são a realidade de uma elite apenas. "Foi então que pela primeira vez se estabeleceu, do ponto de vista da educação, uma linha de demarcação bem clara entre os ricos e os pobres". Contudo, A. Croiset não atribui a isso uma grande importância, pois a influência da filosofia foi "muito grande sobre o desenvolvimento da especulação e do pensamento puro", mas ela foi "muito menor sobre a vida política da democracia ateniense". A. Croiset não está entre os que veneram a filosofia do século IV (A. CROISET, 1920: 147-151). Sua avaliação geral sobre a educação ateniense é de que se trata de um início de um processo educativo coletivo, mas claramente insuficiente. O que não nos surpreende, por parte de um professor da III República francesa. Segundo Hatzfeld, a insuficiência é maior e mais nociva ainda. Atenas "nunca se preocupou em constituir, além dos nobres e dos ricos, uma elite" através de uma "instrução pública". Ora, no século V, "cada vez mais, ela precisava de homens competentes para dirigir negócios cada vez mais complicados"; foi então que Atenas teve a deplorável escolha entre aristocratas cultos e reacionários, e gente miúda sorteada, sem competência e sem moralidade (HATZFELD, 1926: 150-151). Instrução pública e salvação é um artigo de fé desse pensamento republicano.

Esses autores operam uma transferência das superioridades de nascimento em direção a superioridades de mérito. Assim, Glotz explica a escolha dos magistrados: "portanto nenhum cidadão é excluído das honras, qualquer que seja o seu nascimento e a sua fortuna: eis o fato. A

única superioridade que se pode admitir é a do mérito e das luzes, de forma que a república seja governada por uma aristocracia com o consentimento do povo: eis o ideal" (GLOTZ, 1928: 216). Eis o ideal, com efeito, mas o ideal do "elitismo republicano", caro à III República, que Glotz transpõe e reconhece na Atenas democrática do século V. Esse modelo é um modelo indefinidamente transponível. O mesmo Glotz afirma que "antes dos últimos anos do século V, não se pode dizer que a liberdade tenha degenerado em anarquia ou indisciplina", e "quanto ao sentimento de igualdade, ele não era levado até à negação das superioridades intelectuais". Dessas superioridades "reconhecidas" entre gregos, ele pode alargar o círculo ao exterior: "esta concepção toma um sentido político: para que a Grécia comande os bárbaros, como ela deve fazê-lo, é preciso que na Grécia uma cidade esteja à frente das outras e que nesta cidade um homem esteja à frente do povo. Para cumprir o seu destino, a democracia ateniense se submete à ditadura moral do gênio" (GLOTZ, 1928: 152). Aymard, por sua vez, nos dá a chave para entender sobre o que repousa essa visão, quando ele explica os ideais da vida dos nobres na Grécia e diz que esse ideal "a evolução ulterior nunca fez desaparecer e também nunca renegou", mas "buscou, ao contrário, estender seu benefício às outras classes" (AYMARD, 1953: 258). O modelo proposto do elitismo republicano é o de exportar para baixo da sociedade os valores da elite. É um modelo de interpretação histórica que "se encaixa" bem na ideologia republicana e liberal: integração e elevação do povo pela educação. Porém, trata-se antes de um pensamento aristocrático alargado que de um pensamento realmente democrático. Será que este modelo é eficaz para nos restituir a realidade da democracia ateniense? Pode-se duvidar disso, mas é um vasto debate.

Republicano, esse pensamento é também fortemente liberal, conservador e moderado. Assim, Guiraud pensa que o "imposto sobre o capital, agravado pelas liturgias, tinha no século V inclinado os ricos à paz e os tinha levado à insurreição, à traição até. No século IV ele não comprometeu a tranqüilidade interna, mas ao tornar mais sensíveis para os contribuintes os encargos militares, ele inspirou nos atenienses um tal horror da guerra que eles só se arriscaram a combater seu grande inimigo, Felipe da Macedônia, no momento em que já era tarde demais para vencê-lo" (GUIRAUD, 1905: 120). A conclusão é, portanto, a de que não se deve taxar demais os ricos, caso se tenha a preocupação patriótica de manter a coesão nacional. Os conservadores são quase sempre contra o imposto, sobretudo sobre os ricos, mas nós nos situamos aqui no início de uma época em que o debate sobre o imposto (em especial o imposto de renda) será de uma virulência muito especial. Segundo Guiraud, a situação era ainda mais frágil na Antiguidade, pois os pobres de então não tinham "uma das razões que contribuem entre nós a proteger

a riqueza", ou seja, "a função social que ela preenche"; "o rico hoje desfruta de sua fortuna; mas ele faz com que o pobre também desfrute dela pelo trabalho que ele fornece". Ora, como o capital, ele explica, estava na Grécia, sobretudo na relação do senhor ao escravo, ele "era portanto praticamente inútil para o cidadão pobre, e em conseguinte este último não tinha qualquer interesse em respeitá-lo" (GUIRAUD. 1905: 73). Uma apologia da "função social" do capital contemporâneo para explicar a virulência dos conflitos sociais antigos.

Outro elemento presente de forma insistente: a defesa e a ilustração do livre-intercâmbio, fator de civilização. Francotte explica os primeiros tempos da Grécia e diz: "até aqui, apesar da escravidão. a família forma um círculo fechado. Nada sai, nada entra. Como dissemos, levado aos seus últimos limites, o protecionismo mata a civilização. Por isso, o regime da proibição completa do trabalho e dos trabalhadores estrangeiros à família só é encontrado nas épocas de barbárie. Os gregos de Homero não estão mais nesta etapa. A família é ainda a célula muito visível e muito ativa da sociedade; mas ela faz parte de um organismo. Entre as diversas famílias que constituem o Estado, estabelece-se um intercâmbio de serviços e de produtos" (FRANCOTTE, 1900, v1: 273). Exemplo interessante, pois ele faz remontar esses benefícios muito atrás na história grega. Para Jardé, o comércio abranda os costumes, até de colonos. Enquanto que nas colônias agrícolas "os gregos ou empurraram os indígenas para o interior para usurpar suas terras, ou os reduziram à servidão e os obrigaram a cultivar o solo em benefício dos colonos proprietários", nas colônias de comércio, "ao contrário, boas relações são indispensáveis entre as duas populações" (JARDE, 1923: 226). Mais ainda, para Jardé, comércio, indústria e democracia vão sempre juntos: "assim, é pelos industriais e pelos mercadores que se prepara a evolução política de Atenas. Em toda a história ateniense, haverá correspondência entre os progressos da indústria e do comércio e os progressos da democracia". Ocasião para ele elogiar Sólon e sua reforma, que substitui aos direitos de nascimento os direitos da fortuna", e que pelas suas leis sobre os oficios e contra a vadiagem, tende a honrar o trabalho" (JARDE, 1923: 201-202). Segundo Hatzfeld, no século IV, a escrita foi "empregada sobretudo, como é natural, nas cidades de civilização avançada e de grande desenvolvimento econômico" (HATZFELD, 1926: 70). O desenvolvimento econômico é motor de civilização. Os usos ou as origens políticas da escrita não são importantes para ele, contrariamente ao que dirá Vernant (VERNANT, 1962), mais tarde, por exemplo. Eles não são sequer alinhados na explicação como um dos fatores.

Contra o imposto, pelo comércio, os autores são em geral hostis ao controle de preços. Segundo Glotz, "a esquadra de guerra e a diplomacia, a legislação e o poder administrativo combinavam seus esforços

para fornecer aos atenienses sua provisão de cada dia" e "nunca se acreditou necessário fixar um máximo sob pretexto de 'preço justo'. Sem cometer este supremo atentado às suas tradições, Atenas obtém o pão barato, ao mesmo tempo em que reserva ao seu comércio um trabalho lucrativo, elemento essencial de poderio" (GLOTZ, 1920: 355). Esse autor leva seu liberalismo até o ponto de o ver no comércio de grão em Atenas (!) — o que é um pouco forte como argumento — e isso apesar de toda a regulamentação, que ele conhece e explica muito bem, aliás.

Outro valor importante é a moderação, que é entre os autores uma moderação burguesa. Segundo Glotz, "ao preço de alguns desperdícios que atraíam não sem razão a ira dos doutrinários, a democracia ateniense do século V conseguiu conciliar o interesse geral e os apetites individuais. O poderio da cidade e a liberdade pessoal permanecem num equilíbrio estável". Portanto, concórdia social, paz civil e prosperidade da cidade. "O princípio que regula a propriedade" é que ela "pertence ao indivíduo, sob o controle da cidade. Nem comunismo, nem anarquia", e ele aprova sem reserva esse justo meio. Em outras cidades, houve revoluções, partilhas e confiscações. Já Atenas nunca despossuiu proprietários nem credores, "nem pela força aberta nem pela dissimulação". Glotz se situa nesta linha da Atenas "burguesa" (VIDAL-NAQUET, 1990: 161-209), que se tinha formado ao longo do século XIX. Segundo ele, a propriedade é um elemento constitutivo da liberdade: "esta honestidade não é apenas um interesse bem entendido; a fonte é mais profunda: o povo ateniense respeita a propriedade porque ele respeita a liberdade pessoal" (GLOTZ, 1920: 182-186). Esta moderação é freqüentemente um critério para julgar um personagem; assim, Jardé diz de Crítias que se trata de um "aristocrata ateniense, discípulo de Sócrates, autor de tragédias e de tratados políticos, muito inteligente, muito instruído, mas sem convicções, sem princípios, sem moralidade, volta do exílio com Lisandro e faz parte dos Trinta. À frente do partido violento, ataca os moderados e faz condenar à morte seu chefe Teramenes" (JARDE, 1914: 52), condenando, assim, duramente os extremos. Esse elogio da moderação pode ter simples valor de lição geral, mas pode ter ressonâncias mais claras dos acontecimentos contemporâneos. Assim, quando vemos Festugière dizer que "sob estas reservas, só podemos admirar a penetração de Platão filósofo político. A história provou amplamente que toda ditadura ilegal que se deu por pretexto a defesa dos interesses populares acabou na escravidão do povo (...) mas a história prova também que estas ditaduras sucedem geralmente a períodos de conflitos sociais quando a autoridade declina, quando não se obedece mais às leis, quando os demagogos só governam por decretos ilegais. Assim a ilegalidade da tirania nasce desta ilegalidade fundamental onde conduzem os excessos do governo popular. A tirania sai da anarquia" (FESTU-

GIERE, 1947: 50). Quando vemos de perto este "balanço de responsabilidades" na passagem entre os demagogos atenienses e os Trinta Tiranos, tudo isso escrito em 1947, não podemos deixar de ver por trás disso uma acusação do Front Populaire como co-responsável de Vichy, tal como se dizia nos meios da direita francesa no momento.

Glotz alia moderação e liberalismo quando examina a evolução do regime: "mas chegam as gerações de atenienses que não ouvirão mais falar de oligarquia e poderão levar o princípio democrático até suas conseqüências extremas, que serão dominadas pelos interesses egoístas e puramente materiais" (GLOTZ, 1928: 163). A democracia deve permanecer política, o econômico fica fora disso; trata-se de uma posição liberal muito clara. Porém, ele não gosta também do tudo pela economia. Nós o constatamos muitas vezes, como através desta análise acerca dos tiranos: "assim, querendo proteger de todas as maneiras a indústria, o comércio e a navegação, os tiranos estavam interessados na *haussmanisation* de sua capital" (GLOTZ, 1928: 123). O que é um meio indireto de reforçar a analogia entre democracia grega e república francesa, pois a preocupação com o desenvolvimento material – embora acompanhado de injustiça social e de falta de liberdade política – se encontraria na tirania grega como no Segundo Império francês.

A instabilidade das cidades gregas é um grande tema de inquietação para os autores positivistas. Para começar, é um fenômeno que se constata. Francotte explica as lutas entre oligarquia e democracia, dizendo que "todas as cidades sofreram com as crises" que essas lutas provocam. Elas possuem um caráter político, minoria *vs* maioria, um caráter social, ricos *vs* pobres, mas também um caráter moral, diz ele: "de um lado, a necessidade de tranqüilidade e ordem, o apego ao passado" e, de outro lado, "a necessidade de mudança, o amor às novidades" (FRANCOTTE, 1922: 45-46). Jacob explica o abandono dos arqueiros citas em Atenas, por falta de recursos, no século IV, o que provocou conflitos, com "certos oradores sem vergonha", monopolizando a tribuna e lá se mantendo " na base dos socos". Os "bons cidadãos" lamentaram, então, a falta dessa força de polícia (JACOB, 1928: 78). O povo gosta de ordem, os maus líderes os desvirtuam. Da mesma forma, Laurent critica os efeitos do relativismo dos sofistas em relação à natureza das leis e o enfraquecimento que resulta disso. Ele faz uma analogia em detrimento da antiguidade: "entre nós, encontraríamos algo de semelhante, ou seja, o desprezo (...) quanto ao regime parlamentar, quanto ao deputado encomendado pelo eleitor influente (...) quanto a um grande número de políticos chamados com frequência de vendidos, de aproveitadores, de interesseiros, de incapazes. Mas pelo menos ainda não chegamos a substituir o voto pelos golpes, nós protestamos, mas nossos protestos são feitos sem revolta aberta, sem golpe de Estado e sem in-

surreição" (LAURENT, 1933: 46-47). Ele diz isto em 1933; alguns anos mais e ele poderia aplicar seu postulado positivista sobre a natureza humana imutável!

Constata-se a instabilidade, busca-se a razão, e julga-se. Para Laurent, em Esparta, a servidão foi a causa da violência, "ela multiplicou as convulsões", "ela foi um elemento muito ativo no aparecimento e no desenvolvimento das lutas sociais". Laurent considera a servidão mais nociva à ordem social que a escravidão (LAURENT, 1933: 158-161). Outra causa, segundo ele, foi o mercenariado, que fazia correr à Grécia "os mesmos perigos que em todas as épocas ameaçaram a ordem social em função de soldados licenciados e sem emprego, desde as Grandes Companhias até os desempregados de hoje" (Laurent, 1933: 168-170). Mercenários e desempregados colocados juntos, trata-se de argumento raro. Outra causa de problemas, "a multidão de miseráveis que a escravidão e a servidão privavam do pouco trabalho que podia ser fornecido pela agricultura, o comércio e a indústria da economia antiga. As cidades gregas não puderam jamais nem eliminar nem satisfazer os que tinham inveja dos concidadãos privilegiados: donde uma série de convulsões sociais, em relação às quais os diversos regimes políticos não conseguiam evitar o retorno periódico" (LAURENT, 1933: 170). Segundo Laurent, todas as soluções eventuais aos problemas sociais foram ou fracassadas ou desconhecidas. Sua condenação do princípio das "desordens" (nós diríamos "movimentos sociais") é tão profunda que ele não a examina em si mesma, o que deixa entender o título de seu livro. Laurent é, aliás, um pessimista quanto a esta "moderação necessária": "ela é realizável na humanidade média? Ela é durável quando se pode obter este belo resultado? A história responde que não" (LAURENT, 1933: 189). Mas se é preciso esperar a felicidade individual da estabilidade das sociedades, e principalmente nos anos trinta ... Contudo, mesmo Aymard, vinte anos depois, considera que "um outro mal inerente, parece, ao espírito grego", que "impediu esta civilização de dar todos os seus frutos" foi "a intensidade das lutas internas nas cidades" (AYMARD, 1953: 299). É a mesma visão negativa do conflito, a mesma necessidade de ordem social que em Laurent.

Até Glotz lamenta um controle demasiado forte da Assembléia sobre os magistrados — "uma verdadeira tirania", diz ele – e a perda "do espírito de iniciativa e da segurança indispensáveis" a um governo para que ele seja eficaz (GLOTZ, 1928: 238-240). Um Estado mais forte e mais independente da pressão popular parece-lhe preferível. Perigos políticos podem engendrar perigos sociais. Para Laurent, a igualdade política pode gerar o desejo de uma igualdade econômica, de uma partilha do solo, por exemplo. E ele cita Guiraud, para o qual "dir-se-á inutilmente que se trata de coisas absolutamente distintas, o povo não examina a

coisa de forma tão minuciosa" (LAURENT, 1933: 36). Laurent pensa que o justo meio é a fonte da felicidade, senão, a inveja provoca estragos. São as explicações psicológicas dos Antigos que organizam seu discurso. Deste ponto de vista, se há perigos do lado do povo, os aristocratas também são visados: "entre os gregos, a organização aristocrática de muitos Estados e as idéias refletidas e conscientes dos filósofos erigiram a preguiça, ou, se se prefere, a inatividade econômica, num sinal de nobreza" (LAURENT, 1933: 146). Enquanto burguês convicto e orgulhoso, ele conserva uma prevenção militante contra a nobreza. No entanto, é preciso que pelo menos a burguesia esteja presente. Quando Francotte estuda a crise social e política em Atenas, ele explica os três partidos (planície, interior, costa): "uma aristocracia, um proletariado, uma burguesia; portanto interesses e pretensões opostas. Os Diacrianos pedem a partilha da terra e a supressão das dívidas; os Pedianos não querem saber disso; os Paralianos veriam com prazer os nobres rebaixados, mas a revolução social os preocupa, quando eles pensam que ela pode se estender até eles". Nesse momento decisivo, "a burguesia ateniense falhou em sua missão", "intermediária natural entre os ricos e os pobres, entre os debitores e os credores, ela se absteve de desempenhar o papel ao qual era chamada" (FRANCOTTE, 1922: 54-57). Não pode haver demissão por parte das forças de estabilização social. Nessa perspectiva, Laurent faz o elogio do catolicismo social, dos patrões moderados e preocupados com o bem-estar dos operários, dos sindicatos "agrupados em torno da Igreja e de suas diretivas", mas "acontece com demasiada freqüência ainda que os interesses opostos das classes sociais as levantem umas contra as outras, sem que elas queiram ouvir nem a linguagem da razão, nem as prescrições da lei, nem a autoridade da fé" (LAURENT, 1933: 16-17). O projeto de Laurent aparece, então, claramente: fazer uma história social da Grécia antiga para demonstrar os perigos do confronto e as virtudes da moderação.

O conservadorismo social e político desses autores é muito arraigado. Assim, para Guiraud, "o que os gregos pediam ao Estado, não eram apenas os bens que toda sociedade civilizada espera dele, quero dizer a segurança externa, a ordem interna, a garantia dos direitos individuais; eles exigiam, além disso, certos proveitos materiais" (GUIRAUD, 1905: 147-148). Como vemos, para Guiraud, o civilizado se limita à segurança, à ordem e aos direitos individuais; ele para nas portas do social. Esse autor explica que os gregos fizeram, de certa forma, desse mal um bem, limitando a cidadania para limitar o círculo dos beneficiários de suas vantagens econômicas. Ocasião para ele de dar livre curso aos seus sentimentos antidemocráticos, machistas e colonialistas: "em nossos dias, um dos artigos do programa democrático é a extensão, tão larga quanto possível, dos direitos do cidadão. O sufrágio universal apresenta defei-

tos que saltam aos olhos de todos e, entretanto, não há um democrata que pense em suprimi-lo. Mais ainda, fala-se em certos momentos de admitir o direito de voto às mulheres, e foi feita uma proposição de atribuir o direito de voto e a elegibilidade aos indígenas da Argélia. Na Grécia era-se muito mais rigoroso" (GUIRAUD, 1905: 21). A cultura da participação torna-se paradigma e lição positiva de exclusão e limitação, para uso contemporâneo!

Esses autores são, com freqüência, muito "antiadministração". Francotte critica Xenofonte como um tolo, por causa da proposta de reforma financeira em que o Estado compraria escravos que seriam alugados aos empresários do Láurion, mas diz que pelo menos ele tem "o bom senso de não colocar diretamente a exploração nas mãos do Estado". Ele acabara de dizer que a "virtude administrativa por excelência" é a "lentidão" (FRANCOTTE, 1900, v2: 23-26). Uma administração que não se adapta e que se torna muitas vezes inútil, segundo Laurent, para o qual no século IV, "Atenas apresentou o singular espetáculo de um Estado onde um terço dos cidadãos, porque trabalhava e que, trabalhando, possuía algo, teve que manter e divertir os outros dois terços, unicamente ocupados em legislar e em julgar, ou seja, em ficar à toa, pois desde a destruição do império ateniense, estas ocupações políticas não eram mais que uma sinecura". Portanto, de um lado preguiça e salário, de outro trabalho e imposto! Sem o Império, diz Laurent, os "proletários" atenienses precisaram buscar outros recursos, que encontraram na partilha dos recursos das minas, na taxação dos estrangeiros e ricos nacionais. Eles não pensaram em partilhar os bens, sobretudo a terra, não porque consideravam a partilha injusta ou ineficaz, mas por preguiça: "eles estavam habituados a viver como funcionários, a receber regularmente o salário ao fim de um certo número de horas em que se pensava que eles o tinham merecido. Eles eram funcionários e quiseram continuar sendo" (LAURENT, 1933: 205). É um cavalo de batalha clássico da direita francesa. Esse preconceito é tão arraigado que serve até para estabelecer distinções entre escravos, os escravos públicos, segundo Jacob, tendo sobre os escravos privados "esta outra vantagem de todos os trabalhadores do Estado em todas as épocas: trabalhando moderadamente nos dias úteis, eles dispunham, para se repousar e comer bem, de muitos feriados" (JACOB, 1928: 36-40). Ainda que os autores os mostrem realizando trabalhos braçais, de construção, de transporte de carga, o que se enquadra muito mal com os "trabalhos moderados", "a boa mesa", e os "muitos feriados" indicados anteriormente.

Vemos ainda as escolhas conservadoras de Francotte através de uma série de "defeitos" indicados por ele. Acerca dos impostos, ele considera que "bem mais perigosa que as confiscações abertas é a confiscação mascarada do imposto". E o liberal anti-imposto constata os es-

tragos: “os atenienses imaginavam facilmente que o capital podia ser indefinidamente espremido: ele acabaram esgotando-o”. Não se deve combater o capital, pois isso empobrece a todos; se não houvesse mais capitalistas, diz ele, “poderíamos ainda encontrar consolo”, mas sem capital, o mal é “irreparável”. A redistribuição pelo imposto, “se ela deve dispensar os indivíduos da necessidade de trabalhar, é pior que a miséria” (FRNACOTTE, 1900, v2: 290). Ora, trata-se de ideologia pura, pois este elogio da salvação pelo trabalho é muito distante do pensamento antigo.

A democracia antiga, diz Francotte, teve um outro “vício”, ela foi atingida e roída “pela doença democrática”, ou seja, “o sentimento igualitário”. “É moda”, diz ele, “fazer o processo da democracia ateniense e eu não vou tentar reabilitá-la”. Mas, pelo menos, “jamais, em Atenas, nas horas mais loucas, mãos profanadoras atacaram as obras-primas do passado”, diz ele, numa crítica implícita às destruições da Revolução Francesa (FRANCOTTE, 1900, v2: 326-327). Quando ele fala do financiamento das obras públicas, diz que “os recursos não faltavam”, mas que “a administração financeira estava manchada por alguns vícios: a imprevidência, o esbanjamento, a desordem, que vinham do próprio regime político”, confundindo “defeitos” do sistema com “visibilidade” do sistema, quando sabemos que a tomada de decisão e a realização de obras públicas em regimes não-democráticos são certamente muito menos eficazes, justamente. Desses vícios, ele tira uma conclusão geral: “de todos os governos, o mais caro é a democracia; é o seu ponto fraco, sobretudo quando a soberania popular se exerce diretamente. Este defeito, próprio à democracia, se manifestou particularmente em Atenas” (FRANCOTTE, 1900, v2: 93-94). O liberal visa a participação direta, julgada cara. Porém, reconhece que esse sistema teve o mérito de criar “uma atmosfera respirável em geral para todos”. Felipe, Alexandre e os romanos quiseram colocar ordem nas e entre as cidades, “mas no lugar dos excessos da liberdade, eles só conseguiram introduzir os excessos do despotismo”. E ele se pergunta, “dos dois males, qual é o mais suportável?”, respondendo que “parece que é ainda o primeiro” (FRANCOTTE, 1922: 218-219). Ouf! Ainda bem ... Entre conservadorismo político e admiração pelos modelos clássicos, há algumas adesões *in extremis* à democracia ateniense.

As escolhas contemporâneas dos autores positivistas se manifestam também, por vezes, nas escolhas e opiniões sobre os autores clássicos. Seu republicanismo, conservador em matéria política, liberal em matéria econômica, tende a valorizar Hesíodo em detrimento de Homero. Assim, segundo Laurent, “a aristocracia tendeu a se isolar cada vez mais da classe inferior e oprimi-la”, ela monopoliza a terra e cria servos, e “o poema de Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, é um protesto contra a

avidez da classe senhorial dominante" (LAURENT, 1933: 178). Francotte, por seu lado, compara a vida feliz do mundo homérico, "seus feitos, seus palácios, suas festas", com "o poema das Obras e os Dias", de Hesíodo. Para ele, esse último é "a epopéia burguesa, prática e quase terra a terra, escrita para o homem que deve ganhar o seu pão, nos rudes trabalhos da agricultura ou nos azares da navegação" (FRANCOTTE, 1900, v1: 268). Segundo Jardé, "os poemas homéricos não possuem outra finalidade senão a de agradar, a poesia de Hesíodo visa ser útil"; Hesíodo "tem o gosto das realidades, das descrições precisas e técnicas", "ele enxerga a natureza enquanto um camponês, que não esquece nunca o lado prático das coisas", "tem fé no trabalho, na energia paciente e perseverante" (JARDE, 1914: 74). A imagem de Hesíodo é a de um poeta democrático, da vida prática e produtiva, das virtudes do trabalho. Entre Homero e Hesíodo, o coração dos franceses republicanos e democratas inclina-se por Hesíodo.

Outro dado novo e constante: uma forte relativização (no mínimo) do valor da Filosofia. E isso em vários níveis. Guiraud, por exemplo, depois de explicar os conselhos de limitação de nascimentos em Platão e Aristóteles, generaliza dizendo que os sistemas dos filósofos só têm para o historiador "um valor medíocre". O historiador deve atribuir maior importância "ao sentimento da multidão que ao dos pensadores", sobretudo quando estuda um povo livre como os gregos. Na Grécia, notadamente, diz ele, "não é raro notar uma contradição absoluta entre as concepções dos filósofos e as tendências da massa dos cidadãos" (GUIRAUD, 1905: 144). É claro que esta crítica ao valor histórico dos textos filosóficos marca um enorme progresso profissional em relação às gerações anteriores, que alinhavam o exame das idéias dos filósofos como se fosse uma análise da própria história grega; mas há também aqui uma crescente antipatia de "liberais" como Guiraud, que começam a se insurgir contra as "sociedades fechadas" como a república platônica.

Assim, para Francotte, há, em Platão e Aristóteles, muitos "preconceitos" e seus "julgamentos refletem bem o meio de onde eles saem"! São "gente de bem", que olha do alto as "pessoas comuns" que penam e trabalham (FRANCOTTE, 1900, v1: 245-257). Pelo menos aqui, trata-se, em relação ao trabalho, de um preconceito mais largamente partilhado. É ainda com mais força que ele se insurge contra os projetos educativos dos filósofos, uma educação "dada com objetivos puramente políticos: antes de fazer um homem, ela deve fazer um homem de partido". Isso toma no católico Francotte um tom polêmico quando ele acrecenta que "ainda aqui, os modernos não inventaram tudo" (FRANCOTTE, 1900, v2: 268), parecendo visar a escola pública laica da França. Como se pudesse existir uma educação neutra! Entretanto, Francotte estava bem armado para saber que isso não existe; logo ele, que é tão bom na ob-

servação da relatividade das opiniões: “as apreciações dependem muito da posição dos que as emitem. Ouça hoje em dia os elogios exagerados que se faz aos trabalhadores, estas bajulações que os atribuem todas as superioridades: pode ter a certeza de ter diante de si um político que espera traçar seu caminho através da democracia e que, para ganhar seus favores, queima em seus altares um incenso generoso” (FRANCOTTE, 1900, v1: 234). Muito bom método histórico, que aqui serve para tomar distância em relação a uma democracia que fosse minimamente próxima dos trabalhadores da sua época.

Outra atitude, mais progressista e muito freqüente, pode ser representada por Jardé. Ela é perceptível, por exemplo, num relato neutro sobre Sócrates, sem a defesa indignada do filósofo incompreendido e assassinado, corrente na tradição do século XIX. Ao contrário, ele enumera as razões da “imagem” de Sócrates na opinião pública ateniense. Acerca de Platão, o tom é muito crítico: “aristocrata de nascimento, admirador das instituições espartanas, nas quais ele se inspirou para traçar o plano de uma cidade ideal, ele desprezava a democracia, como a maior parte dos discípulos de Sócrates, e recusou-se a participar dos assuntos públicos de Atenas”. Por força da escolha (cartesiana) francesa, Aristóteles é recuperado: “se Platão é um escritor, Aristóteles é um erudito. Ele não se ocupa apenas de filosofia, mas de todas as ciências: sua obra é a enciclopédia da antiguidade”. Bem mais favorável ainda é o seu julgamento sobre a eloqüência, arte cidadã e participativa, em acordo perfeito com a soberania da palavra na democracia. Aqui, Jardé não manifesta nenhuma reserva quanto ao fundo, ao contrário, ele tem apenas uma queixa; é que “após a conquista macedônica, a liberdade de Atenas se encontra arruinada, a Assembléia muda, e a grande eloqüência desaparece” (JARDE, 1914: 86-89). Nesta tradição, de um Jardé ou de um Glotz, não pode haver um grande espaço para a época helenística, apesar de toda a sua riqueza material e cultural, pois não há mais “república”.

Em Glotz, a escolha é mais clara ainda. Ele critica “o fim do ideal políade da soberania no interesse coletivo”, e diz que “uma moral à la Nietzche resulta numa política à la Maquiavel”, balizando assim suas fronteiras intelectuais através de duas recusas. Após ter exposto todas as razões que explicam o sucesso da monarquia, ele diz que “com a monarquia militar, era portanto o partido conservador que triunfava; a oligarquia suplantava a democracia”. Entretanto, explica o autor, o fim da democracia não garantiu, muito pelo contrário, a paz entre as cidades nem a paz civil. Entre a conquista macedônica e a conquista romana, a Grécia foi, mais que antes, vítima de conflitos e lutas de classes (GLOTZ, 1928: 391-396). Glotz seria favorável a uma integração, uma universalidade, mas nos quadros da liberdade democrática. Ele chega a criticar

duramente a avaliação positiva feita por historiadores alemães quanto a esta conquista militar vinda do Norte (que, evidentemente, evoca outros paralelos...), e a escolha por eles manifestada em favor de Felipe contra Demóstenes. E ele conclui: "a vitória de Felipe em Queronéia e a formação de uma liga panhelênica em Corinto marcam uma época na história do mundo: elas dão uma data precisa a este grande acontecimento que é o fim da cidade grega" (GLOTZ, 1928: 389).

Outra atitude, muito conservadora, vê com desconfiança o "espetáculo, divertido e complexo, dessas pseudo-democracias antigas, que tão freqüentemente são apresentadas, hoje em dia, como exemplo às repúblicas modernas", "apesar do fato de que a história efêmera da Grécia ensina, infelizmente, sobretudo como morrem rápido demais os Estados" (PICARD, 1930: 89), portanto, recusando este modelo. Por isso, os mais conservadores devem operar uma triagem mais radical, rejeitando as "querelas", as "brutais ou anormais práticas para a restrição da natalidade", os "ostracismos e banimentos", as "confiscações", todos esses elementos, esses "vis defeitos" presentes até nas "almas mais áticas"; não, "não é por aí, certamente, que a Grécia antiga teria merecido conservar um lugar tão notável na história universal"; não, "sua dignidade, singular, permanece sendo a de ter, em apenas três ou quatro séculos, fornecido ao mundo, à margem de uma vida privada difícil, o esforço intelectual imenso de uma raça privilegiada, criadora para sempre de beleza e de pensamento livre" (PICARD, 1930: 95). Esta conclusão de Picard, paradoxal num livro sobre "a vida privada" justamente, é bem típica do humanismo tradicional: se pega a filosofia, as artes, a literatura, e joga-se fora uma vida privada muitas vezes dissoluta e uma vida pública ativa demais na participação. Trata-se de uma espécie de "direito de inventário" do republicanismo conservador, em relação aos gregos antigos. Por vezes, cai-se num idealismo sem limites, como Francotte comentando o dia de um aprendiz de filósofo: "existências felizes: o amor do ganho sórdido não ensinou a eles o preço do tempo; eles não são nunca assediados por ocupações numerosas e variadas demais; não são vistos correndo de seus escritórios à Bolsa com uma pressa febril. Trata-se apenas de uma elite, sem dúvida, mas é a elite dos que pensam. Ao lado deles, os ricos e os financistas falam de seus interesses próprios e, ao escutá-los, nossos filósofos se entediam francamente" (FRANCOTTE, 1900, v1: 241). Apesar de aderirem política, social e economicamente à sociedade burguesa, sobra ainda, muito forte, uma espécie de incompatibilidade entre a modernidade capitalista e o espírito clássico, tal como ele é apresentado e defendido pelos classicistas da época. Há como uma reação de despeito contra a perda de prestígio que atinge seu saber e os ideais que eles tiram desse saber. Quando constatamos que esta última reflexão de Francotte se encontra num livro

sobre a indústria... A derrocada dos estudos clássicos que vai se estender ao longo do século XX já está em marcha em 1900.

Aversão ao socialismo, medo do povo.

Em seu pequeno mundo de idealismo filosófico e de paz burguesa, dois perigos são duramente combatidos, o povo e o comunismo. Isso se origina num sentimento de que é necessário garantir a estabilidade social. Assim, por exemplo, segundo Jardé, a constituição de Clístenes perdurará como uma "época de perfeição" na memória dos atenienses, por ter sido igualmente aceitável pelo demos e pelos aristocratas. Mais tarde, diz ele, o equilíbrio será rompido em favor do demos urbano, mas, entrementes, "essa união de todas as classes" assegurará a união da cidade e sua salvação durante as guerras médicas (JARDE, 1923: 206-207). União nacional, unidade moral, salvação para a cidade. Eles são como Jardé, a favor da paz social; quando ele explica as relações entre política interna e externa em Atenas, ele mostra que "a guerra agrava portanto para os ricos os encargos e os perigos, no próprio momento em que a eles é negada a parte de influência que teria compensado seus sacrifícios. Nos dois partidos, os moderados perdem" (JARDE, 1923: 368). A necessidade de paz social vai por vezes até ao encantamento; Hatzfeld explica que os partidos são políticos, sem aspecto "social", e diz que não existe a idéia de um "comunismo", pois "a mediocridade das maiores fortunas, a ausência da grande indústria, a suavidade dos costumes impediam os mais pobres de aspirar seriamente a um regime onde as condições de vida fossem as mesmas para todos" (HATZFELD, 1926: 149).

O povo, e sobretudo a multidão, eis um grande perigo. Croiset, quando avalia os procedimentos do Heliasta, afasta algumas críticas, aceita muitas e enuncia um princípio de valor geral: "tudo o que se pode dizer é que há menos chances de se encontrar uma moralidade delicada e escrupulosa num grande número de homens reunidos pelo acaso do sorteio, que num corpo de magistrados profissionais, pertencendo por sua cultura à elite de uma nação" (M. CROISET, 1922: 131). Segundo ele, há equivalência entre elite, moralidade, saber e eficácia. E isso é tanto mais digno de nota quanto ele não tem, em absoluto, uma opinião ruim acerca da população de Atenas, que se "fazia notar por sua jovialidade, sua vivacidade, seus comentários espirituosos, seu bom humor"; e que "sem ser totalmente isenta de grosseria", possuía, "em dose admirável em se tratando de uma multidão", o gosto do belo, etc. (M. CROISET, 1922: 227). "Para uma multidão", até que não era mau... Os preconceitos elitistas dos helenistas positivistas (pelo menos da maioria) são compreensíveis na medida em que eles saem desses meios sociais, que eles traba-

lham para formar suas novas gerações, mas não deixam de ser um dos elementos do declínio dos estudos antigos no século XX.

Nessa perspectiva, Francotte merece uma atenção especial. Ele aprova, por exemplo, a limitação feita por Sólon ao poder "da massa", dizendo que "já se observou com freqüência que dez homens conversando dirão e aceitarão ouvir menos bobagens que uma reunião de cem homens!" (FRANCOTTE, 1922: 68). A mesma idéia volta quando ele diz, no meio de uma explicação sobre as relações entre o Conselho e a Assembléia, que "deve-se presumir que uma assembléia pouco numerosa terá mais sabedoria e reflexão que uma multidão". Para o liberal contemporâneo, o governo de participação direta ("a multidão", ou "a massa") é inaceitável, e a própria função da representação é a de colocar o povo à distância. Isso se torna mais claro quando ele dá razão a Montesquieu e diz que em Atenas o povo decide tudo e que "os mais espertos se abaixam, se não querem ser esmagados" (FRANCOTTE, 1922: 207-209).

Enquanto que sobre certas questões políticas Francotte não hesitará em se libertar dos filósofos, no que se refere a questões de comportamento social, ele adere aos seus preconceitos, citando as críticas de Aristóteles a Cleon que, segundo o filósofo, "foi o primeiro a se desembaraçar das regras de bom comportamento do orador, agitando-se de um lado para o outro da tribuna, e batendo as mãos nas coxas com grande alarde" (FRANCOTTE, 1922: 118). Mas os gostos populares podem ainda piorar; falando da poesia campestre de Aristófanes, ele compara: "como seria diferente hoje, em uma de nossas grandes cidades, a poesia do teatro popular! Para entusiasmar nossos operários, não é sobre as alegrias do campo que deveríamos falar; seria preciso falar dos rudes trabalhos da usina, da greve violenta e sangrenta, de seus lares em casebres apertados, dos festejos das cidades, infelizmente do cabaré, do baile de subúrbio!" (FRANCOTTE, 1900, V1:199). Como diriam os ingleses, *class ...and classics* !

Francotte se preocupa com o poder (ou a falta de poder) dos dirigentes. Explicando num tom crítico a diminuição dos poderes do Areópago e a democratização das eleições, ele diz que "esta vitória do princípio igualitário tem como consequência a diminuição da autoridade dos magistrados. Sócrates observa com precisão que ninguém imaginaria embarcar em um navio cujo piloto tivesse sido sorteado". Francotte escolhe, como vemos, claramente, contra Protágoras. A ausência de um pensamento verdadeiramente democrático aparece claramente nesta manipulação do tema da cidade como um barco, tão arraigado no senso comum dos gregos. Crítico quanto à escolha, ele o é também quanto às condições de exercício, vendo tanto nos exames de entrada e saída dos cargos públicos, quanto nos votos de confirmação, defeitos e não qualidades do sistema, pois "assim, o povo toma gosto em rebaixar os magis-

trados", a consequência disso sendo "a diminuição da importância dos magistrados na vida pública" (FRANCOTTE, 1922: 200-201).

Francotte pensa que certas funções públicas estão certamente fora do alcance do povo: "para a administração da cidade, sua capacidade pode ser suficiente, no limite! Mas dirigir a diplomacia, conduzir negociações, concluir tratados, conduzir as operações militares: eis aí um certo número de tarefas para as quais até a multidão mais inteligente carece de preparo, de visão a longo prazo, de tradição". O que vemos aqui é um pequeno catálogo da alta administração do Estado, que a burguesia tem a pretensão de monopolizar. Segundo Francotte, ainda temos que nos regozijar do fato de que a multidão da ágora não é o "povão", não se trata de "todo mundo", ela é, já de certa maneira, "uma elite" ". Lendo essa formulação, nós, hoje em dia, pensaríamos que ele faz referência aos excluídos da cidade, mas não é o caso: "todo mundo tinha o direito de vir; mas todo mundo tinha bom senso suficiente para entender que lá não era o seu lugar"; não, há, na ecclesia, uma grande maioria de "profissionais da política", os cidadãos que possuem o lazer necessário (FRANCOTTE, 1922: 214-216). Uma vez mais, é o que há de indireto, de quase representativo, na democracia direta, que salva o regime de uma catástrofe anunciada. "A raça", diz Francotte, "é inteligente demais": se ela "admitiu a igualdade em direito", de fato a situação é outra. Neste "caráter relativamente aristocrático da Assembléia" de Francotte, reconhecemos o modelo de uma elite burguesa esclarecendo o povo na democracia liberal da época.

Para que seja legítima, essa liderança sobre o povo deve ser esclarecida. A elite tem, por conseguinte, uma responsabilidade. Francotte justifica, por exemplo, os pobres anteriores a Sólon: "na fase que nós acabamos de descrever, os pobres são compelidos pela fome", e foi preciso darlhes satisfação: mas, mais tarde, haverá, ao lado de uma "legítima aspiração a mais bem estar, muito "ciúme", muita "inveja", e "maus sentimentos" (FRANCOTTE, 1922: 22). Parece a Francotte que "numa sociedade em que a riqueza é criada com facilidade, novas pretensões e novas necessidades aparecem", mas o Estado não tem "por missão de ser um peso à riqueza, de maneira, como pretendem certos ideólogos, a impedir que ela aumente de forma irregular e desigual". Ele denuncia então o "intervencionismo" em Atenas, medidas "quase grosseiras, inspiradas pelo instinto mais do que pela reflexão". Ele só vê aí o impulso brutal da demagogia igualitarista" (FRANCOTTE, 1900, v2, 30-31). Junto com o povo, Francotte ataca seus chefes, os "demagogos", e ataca a caixa do teórico, "sonho da demagogia, sob a forma em que as massas a compreendem: a cada um não uma função, mas a cada um uma pensão". Seu desprezo vai muito longe, até às fronteiras do mau gosto; ele faz o elogio de Eubulo, que pretendeu restaurar as finanças de Atenas, mas que para fazer com que o

povo aceitasse sua política, "jogou a eles um osso para roer" (FRANCOTTE, 1900, v2: 41-43). Que bela idéia do povo!

Francotte navega entre suas convicções liberais, com certas dúvidas, e sua recusa implícita aos socialistas: "o Estado não é uma providência nem um policial, ele não deve sustentar cada um; ele nos deve mais que a simples proteção dos nossos direitos e dos nossos bens. Ele não é encarregado de fazer a felicidade dos indivíduos; mas ele não pode se desinteressar de sua desgraça. Onde se encontra o justo meio?", se pergunta. Certamente não se encontra, segundo ele, nas redistribuições atenienses e sua "demagogia pura": "o Estado se parece a uma vasta sociedade anônima em relação à qual partilha-se os lucros, mais ainda a uma sociedade de mútuo socorro com membros honorários que serviriam apenas para pagar as cotizações, e membros efetivos que, sozinhos, teriam direito às vantagens". Isso, diz ele, "é a realização do socialismo vulgar, do socialismo impulsivo das massas". O plano é simples, "os instintos, humanos demais, infelizmente!, do egoísmo, da preguiça, da inveja o transformam num ideal encantado". Ele passa tanto tempo estudando esse assunto, num livro sobre a indústria, que sente até a necessidade de se desculpar: "esta matéria oferece um interesse tão vivo e em certos aspectos tão atual que eu me acreditei no direito de permanecer aqui mais tempo do que exigia o meu tema" (FRANCOTTE, 1900, v2, 490).

Francotte, em 1900, sente como uma espécie de urgência. Ele é um dos raros especialistas da antiguidade que conhece bem e cita K. Marx (FRANCOTTE, 1900, v1, 5). Na sua recusa ao governo direto das massas e das redistribuições atenienses, há como uma percepção de que esses dois temas podem se tornar de novo ligados no presente, donde a sua defesa da representação, da moderação, e sua recusa ao socialismo. E também, um certo passeísmo, revelador de seu medo de que o futuro não seja conforme aos seus desejos. Assim, por exemplo, ele explica o apego dos gregos à terra e compara o camponês grego ao camponês de uma aldeia das Ardennes, "sem o medo das revoluções sociais", e parece lamentar que ele seja "um último sobrevivente de um tempo que se vai" (FRANCOTTE, 1900, v2: 53). Se, para ele, as cidades antigas não escaparam às "questões sociais", "elas as conheceram, primeiro sob uma forma muito diferente das que existem hoje, e mais tarde sob uma forma que se aproxima um pouco mais", mas "jamais as questões sociais tomaram na Grécia a forma contemporânea da questão operária", pois "jamais os trabalhadores gregos chegaram a ser tudo no Estado" (FRANCOTTE, 1900, v2: 217). Sem nos determos muito aqui acerca desse "tudo no Estado" quase apocalíptico, observemos que a alteridade grega, aqui positiva, torna-se quase um refúgio contra as desgraças do dia de hoje.

É preciso guardar moderação, “nem todos os países da Europa, nem mesmo todas as regiões de um país precisam se proteger contra esses ataques” (das “pulsões socialistas”). “Nem todas as democracias modernas são guiadas pela paixão irrefletida ou pelo instinto cego”, diz ele, citando a Inglaterra como bom exemplo (FRANCOTTE, 1900, v2, 332). É preciso reconhecer um fato que “desde sempre esteve inseparavelmente ligado às sociedades humanas, e assim continuará sendo no futuro, já que decorre na nossa natureza: a desigualdade de condições” (FRANCOTTE, 1900, v2, 329). A desigualdade como um “dado da natureza” ...

Esse tipo de sentimento, largamente partilhado, pode se aplicar a um grande número de domínios. Assim, para Croiset, se havia em Elêusis alguns germes de uma “moral religiosa”, isso era superficial. E, diz ele, “eu nem falo das superstições populares, iniciações, palavras mágicas, oráculos de circunstância (...) pois se tratavam de formas de religião totalmente inferiores, que se destinam sobretudo às pessoas da mais baixa classe, e que não modificavam, nem para melhor nem para pior, espíritos totalmente desprovidos de cultura” (A. CROISET, 1920: 160-161). Preconceitos culturais e preconceitos de classe, aqui, como alhures, caminham juntos. O mesmo esquema se aplica à ciência: “a ciência daquele tempo se apresenta sob uma forma essencialmente dialética e lógica; ela encerra uma forte dose de arbitrário; a cultura oratória interfere constantemente e a estraga. Esta não era uma cultura sem perigos para a multidão, mais capaz de assimilar, nestas matérias, o ruim ou o medíocre do que o bom” (A. CROISET, 1920: 168).

Sob formas variadas, a recusa do comunismo é unânime. O positivismo permaneceu impermeável ao marxismo, por razões que não podemos examinar aqui. Glotz, apesar de ser um autor fleumático, se exalta facilmente quando toca no assunto. Segundo ele, “carregados pela lógica dos princípios e das paixões, uma parte dos democratas chegou a desejar a igualdade completa, o nivelamento brutal”. Atitude que ele condena, pois, “querendo converter a igualdade de direito em igualdade de fato, considera-se como nulas as desigualdades de natureza”. Outra vez, a natureza é chamada em auxílio à ideologia. Isso só nos surpreende em parte, pois “espíritos quiméricos o suficiente para conceber o nivelamento das inteligências, deviam, com mais razão, pensar no nivelamento das fortunas” (GLOTZ, 1928: 326-328). Toda uma passagem sobre a “luta das classes” é reveladora da posição de Glotz, entre a crítica de um capitalismo sem limites e a crítica da ameaça comunista. Ele joga freqüentemente a carta da República, como um meio termo. Glotz se esforça em mostrar, por outro lado, que, em Atenas, as teorias socialistas ou comunistas são ligadas à oposição conservadora e desembocam normalmente num regime hierarquizado. Glotz critica a felicidade imaginada por Platão, em que a escravidão conserva todo o seu espaço. Há,

portanto, "diferenças radicais" entre o socialismo da Antiguidade e o dos tempos modernos. Na Antiguidade, "os homens livres aspiram a um socialismo de fruição que tinha por fundamento o trabalho servil", que é aristocrático em essência. Mas só se trata, nesse caso, de puras especulações, e a sabedoria está do lado da Atenas real, que "ao vinho puro da democracia, que ela despeja fartamente", "mistura uma pequena dose de socialismo, apenas o suficiente para servir de fortificante aos pobres sem provocar anemia nos ricos" (GLOTZ, 1920: 186-192). O socialismo como "fortificante", vê-se de tudo! Mas em pequenas doses, senão há perigo. Vemos Glotz projetar o bolchevismo em pano de fundo do coletivismo espartano, quando ele denuncia esta "empresa irrealizável", "querer se opor aos costumes que mudam, combater a natureza humana, manter um regime falido através da violência e da iniqüidade" (GLOTZ, 1920: 119). Vemos suas reservas quanto às greves modernas quando ele afirma e elogia Atenas, que admitia "a liberdade completa de associação com a única condição que não se violasse a ordem pública" (GLOTZ, 1920: 359). Vemos, ainda, sua oposição à Internacional Socialista na sua análise da política grega do século IV: "a solidariedade de partidos inteiros de uma cidade a outra", que cria "não apenas laços morais", mas "tende à supressão efetiva das fronteiras", o que precipita o declínio de todo um mundo: "o patriotismo de cidade e até de confederação, já abalado pelas concepções monárquicas e cosmopolitas, não resiste à solidariedade internacional dos partidos. A Grécia morre na tormenta, e é prometendo a partilha das terras e a abolição das dívidas que sucumbem seus últimos defensores" (GLOTZ, 1920: 416). Então, defensores da Europa, sejam vigilantes, é o que ele quer sugerir.

Para Laurent, os gregos careceram de estabilidade. Nem a solidariedade, nem a religião, nem o juramento, nem a idéia do dever e das leis conseguiram assegurar a estabilidade das sociedades gregas; e a razão "é que, por nenhum destes meios de ação, os gregos chegaram a conseguir, sem conflitos, a satisfação das necessidades materiais, que está na base de todas as lutas sociais entre os homens" (LAURENT, 1933: 93). Ele considera a natureza humana imperfeita, diversa, e pensa que é ilusório buscar uma solução geral definitiva. Só podemos combater os extremos, valorizando o elemento moderador, "a classe média, impropriamente chamada de burguesa", que pode impor "a mediocridade feliz" aos dois extremos, "aos teimosos do egoísmo, como aos exasperados da miséria, do ódio e da inveja". Neste apelo a Aristóteles para que socorra a França dos anos trinta, insere uma aprovação de Clemenceau na sua resposta "às magníficas utopias" de Jaurès (LAURENT, 1933: 14-15). Ele também acredita na desigualdade natural entre os homens e, para resolver a questão social, propõe o crescimento econômico. "Uma solução muito mais elegante" (que a guerra civil) diz ele, "e que deu

certo na história do mundo em um certo número de Estados", "foi suprimir qualquer rivalidade social inquietante, assegurando a felicidade material dos membros mais humildes da sociedade. Neste tipo de sociedade, a preocupação principal é a prosperidade econômica nacional", "de onde provém para todos, mesmo para os menos favorecidos, uma remuneração que permite com um mínimo de trabalho um máximo de bem estar" (LAURENT, 1933: 10).

A partir desses critérios, Laurent examina o problema na antiguidade, por exemplo, "a comunidade da propriedade e das rendas", o "comunismo de Lípari", qualificado de "socialismo de bandidos", que desaparece naturalmente quando aparece o capacete do soldado romano". Ele segue autores alemães como Poehlmann e Th. Reinach nessas questões e pensa que as sissitias espartanas tinham algo do comunismo, mas não "o que pensam os comunistas vulgares dos tempos modernos", pois a propriedade não foi posta em comum. Se, diz ele, estas diversas tentativas puderam durante algum tempo atenuar a miséria dos humildes, "elas não trouxeram um remédio definitivo" e "acabaram sendo ineficazes: Esparta teve pobres em massa; Creta conheceu terríveis batalhas sociais, na própria Atenas, toda a riqueza pública e privada foi consumida, até à ruína de todos, o que é uma espécie de comunismo pouco recomendável para a felicidade do conjunto" (LAURENT, 1933: 118-125).

Quanto a Platão, Laurent aprova suas intenções educativas. O que é lógico, pois julga que a ausência de um sistema educativo oficial é uma lacuna. Ele diz até que "por não terem trabalhado nisso, pelo menos não terem conseguido tornar melhores seus concidadãos, os maiores homens de Estado conheceram tratamentos terríveis: Temístocles foi banido, Milcíades condenado à prisão, Címon recebeu o ostracismo e Péricles levado à Justiça". Porém, ele se distancia imediatamente de Platão quanto à "imobilidade social, tão contrária aos costumes habituais da humanidade". Essa imobilidade que, diz ele, "parece voltar hoje em dia em certas sociedades", "aparecia a Platão como uma condição essencial da paz entre os homens" (LAURENT, 1933, 69-71); e ele menciona a organização dos soviets como paralelo. Há, para Laurent, um bom Platão, melhor que o seu tempo, quando ele tenta "fazer repousar a organização do Estado sobre o princípio da virtude e do dever, e impõe como objetivo unicamente a busca da justiça em relação a todos". Isso "era uma novidade muito hábil numa época em que os governos tinham por origem e por apoio essencial a força, quando não a violência". Mas ele toma suas distâncias, e até mais que isso, ao sublinhar "que é preciso observar com cuidado que ao colocar estes princípios, Platão não tinha em mente, como não deixamos de entender ao lermos o que diz, a felicidade dos indivíduos: ele era grego demais para ter tais idéias. Suas concepções estavam muito mais próximas do tipo ultramoderno da ditadura

do que do individualismo (hoje ameaçado, senão já vencido) das nossas democracias burguesas" (LAURENT, 1933: 68). O Platão próximo das ditaduras é um tema novo, ou pelo menos renovado, em 1933; trata-se de uma brecha aberta no humanismo burguês do século XIX. E era também uma revisão imposta pelas evidências do momento. Depois da Segunda guerra mundial, alguns, nos meios da erudição clássica, tentarão esquecer isso uma vez mais, mas sem grande sucesso. Laurent compara a organização da reprodução em Platão ao "eugenismo moderno" e descreve, em tom crítico, esta legislação "que tem horror a qualquer propriedade" e que pretende assegurar a reprodução sem a família". Seu Platão totalitário faz pensar no Platão de K. Popper (POPPER, 1942). Platão, diz Laurent, "oprimiu friamente o indivíduo, de maneira a eliminar com maior certeza as paixões perturbadoras da ordem social", e acrescenta que "hoje em dia age-se mais ou menos da mesma forma em certos Estados"; em 1933, ele deve estar pensando um pouco na Itália e muito na União Soviética, já que os nazistas estão apenas chegando ao poder. Laurent critica em Platão seu horror a "tudo que possa fazer ganhar dinheiro e que, por conseguinte, incite ao esforço individual e à concorrência". Apesar de "seu desejo de tentar alcançar a perfeição moral dos indivíduos", ele só consegue "impor-lhes uma vida de desocupação total, às custas dos infelizes escravos, cuja sorte ninguém tentou melhorar, o que não é moral, e em relação aos quais Platão não parece ter previsto as revoltas possíveis, o que não era prudente para quem trabalhava em prol da paz social da humanidade". Além do mais, ele "entregou aos estrangeiros o comércio e a indústria", ou seja, "a força econômica do Estado, reforçando vizinhos que podiam se tornar inimigos". O Platão de Laurent é o inverso do perfeito liberal.

Francotte também associa sentimentos "anti-massa" e recusa do socialismo. Ele se pergunta até que ponto o "socialismo" de Platão e Aristóteles agiu sobre as "massas" e encontra aí a ocasião de explicar o socialismo moderno: "há várias espécies de socialismo: o dos livros e o da rua; o primeiro é principalmente feito de idéias, o segundo de sentimentos; mas, pelos menos em nossos dias, eles procedem um do outro. As multidões prestam atenção, principalmente, entre as teorias, à hostilidade ao que se encontra acima delas, à paixão igualitária, à fúria niveladora. Os livros procuram reconstruir, as massas aspiram sobretudo a demolir" (FRANCOTTE, 1900, v2, 327). Em relação ao plano de Proxágoras, na *Assembléia das Mulheres*, de tornar iguais ricos e pobres, ele pensa que "o que há de mais interessante e de mais instrutivo neste ingênuo ensaio de coletivismo, é que ele só é possível graças à escravidão. Mais que nunca, a sociedade será dividida em duas classes, os exploradores e os explorados: aos escravos, o trabalho, aos cidadãos os prazeres" (FRANCOTTE, 1900, v2: 328). O. Jacob, quanto a ele, vai se

regozijar do fato de que a extensão maior da escravidão pública nos projetos de Xenofonte e Platão, uma forma de "socialismo de Estado", tenha fracassado "diante das apreensões da democracia" (JACOB, 1928: 44).

Francotte se separa de Platão e Aristóteles, tão grande é sua aversão liberal a qualquer forma de intervenção do Estado. Eis como ele define o socialismo: "para mim, seu princípio essencial é a hostilidade à liberdade individual, levada até à negação de todo direito, pela supressão de todas as salvaguardas dessa liberdade e principalmente da propriedade e da família". Ele vê "socialismo" em Platão e "estatismo" em Aristóteles. Quais são as diferenças, já que "as duas fórmulas têm muitos traços comuns"? É que "numa e noutra o indivíduo é vinculado, mas o socialismo o amarra de tal modo que ele não pode se mexer". Segundo ele, a corrente do estatismo é "um pouco menos curta", mas acaba retomando, por força da regulamentação, os poucos direitos que tinha deixado ao indivíduo. O defeito primordial de um e de outro, é que "todos os dois investem o Estado da missão de fazer a nossa felicidade e nos negam qualquer competência quanto a esta questão primordial", o Estado é "verdadeiramente a providência descida à terra", "ele sabe o que nos convém e só nos resta apelar para nossa imaginação e, sem outra possibilidade, imaginarmos que somos felizes, quando na verdade não o somos" (FRANCOTTE, 1900, v2, 250).

Francotte examina os "remédios" de Platão: é preciso impedir a riqueza, causa primeira do mal, de aparecer, e para isso ele reorganiza profundamente a sociedade. Não pensa em "assegurar uma melhor repartição da riqueza", mas se preocupa "em suprimi-la ou limitá-la" (FRANCOTTE, 1900, v2: 249). A primeira "tentativa terapêutica" que Platão apresenta na *República* "vai direto aos meios violentos, aos procedimentos radicais". Ele classifica este socialismo de Platão como ainda acima do moderno, pois ele tem "em seu favor" uma espécie de "renúncia" (não se perde uma ocasião de aproximar Platão do cristianismo), mas ele não é bom, apesar disso. Nas *Leis*, diz Francotte, Platão "traça a imagem de um Estado mais indulgente à fraqueza humana"; suprimir "toda oportunidade de pecar" não funcionou; "ele toma então o homem tal como ele é, e não podendo torná-lo perfeito, ele se contenta em fazê-lo melhor; mas as idéias fundamentais permanecem as mesmas" (FRANCOTTE, 1900, v2: 253-262). Nesta luta entre a imaginação e a razão, entre a utopia e a realidade, "ficaríamos com prazer com a primeira". Mas como esperar sua vitória "quando o próprio Platão não foi capaz de fazer o seu triunfo?" (FRANCOTTE, 1900, v2: 262). Marx então... E Francotte se pergunta se a cidade perfeita, aquela que, segundo Platão e Aristóteles, seria capaz "de tornar os homens completamente felizes", existiu, ou se pode existir um dia. Ele pensa que não, é claro. Esse ideal, diz ele, "supõe que os

homens em geral sejam tão puros, tão honestos quanto a elite" (FRANCOTTE, 1900, v2: 277-283). Vemos, portanto, claramente, que é na sua aversão à multidão que ele vai buscar a base da sua hostilidade ao socialismo.

Finalmente, para A. Croiset, a idéia comunista existiu na Grécia, mas não com a "característica de um sonho popular". Os projetos de Pitágoras e Platão estavam mais próximos do "convento" ou da "caserna". Ele explica igualmente que estes sonhos de filósofo tinham origem na experiência histórica dos gregos, sobretudo na conquista dórica e na colonização, com suas partilhas de terra, o que é até bem visto como argumento. E ele acrescenta que "esta igualdade das propriedades individuais não tem mais nenhuma relação com a comunidade de bens e que ela não é nem muito claramente socialista", o que já não é tão bom argumento. Croiset é extremamente crítico quanto às opiniões políticas e sociais de Platão; ele defende o individualismo que reinava em Atenas, enquanto que Platão detestava este "florescimento natural e espontâneo da vida". Ele diz que Platão "teria tido toda razão se fosse verdade que os sistemas dos legisladores e dos filósofos fossem capazes de suscitar uma vida mais bela do que a produzida pela natureza" (A. CROISET, 1920: 215-218, 250-251). Sempre a mesma afirmação do liberalismo como um fato de "natureza".

A. Croiset defende Atenas contra as acusações de intolerância. Os exemplos de intolerância em relação ao pensamento, diz ele, "são raros na história de Atenas"; "em nenhum outro lugar o pensamento foi tão livre quanto em Atenas". Ele explica as razões que agiram no caso de Sócrates e não condena a cidade. A cidade puniu atos contra suas leis, "quem poderia se surpreender?", ele se pergunta (A. CROISET, 1920: 254).

Em suma, o socialismo, "se não foi totalmente estranho ao espírito ateniense", não desempenhou senão "um papel extremamente apagado" na história de Atenas, e "nunca criou para ela um verdadeiro perigo de revolução" (A. CROISET, 1920: 220). Essa feliz circunstância deve ser atribuída, segundo ele, à existência da escravidão, que fez com que houvesse poucos pobres, não muito explorados, e também que os escravos não fossem capazes de uma ação organizada em vista de uma revolta de grande dimensão.

É muito interessante observar que todos estes autores, que rivalizam em ardor na recusa ao comunismo, são muito "contaminados" pelo vocabulário do marxismo, e as menções, com ou sem aspas, às lutas de classes, às classes, à revolução, aos exploradores e aos explorados são muito frequentes. Eles têm um medo pânico da revolução bolchevista.

O mais impressionante nessas opiniões é sua permanência. Que Francotte se inquiete em 1900, em relação à audiência crescente do socialismo, não é surpreendente; que A. Croiset, em 1920, pense que as lutas

políticas em Atenas "são verdadeiras lutas de classes, e o governo do Estado pela massa, pelo *démos*, provoca então as mesmas objeções que em nossas sociedades", nós podemos considerar que ele reage, no calor do momento, aos acontecimentos da Rússia. Contudo, o que dizer de um Aymard, em 1953, propondo quanto ao julgamento de Sócrates ou quanto à religião popular ateniense uma visão carregada de preconceitos antipovo, julgando que "a multidão ateniense" não foi tão vulgar quanto "as multidões modernas", opondo "a massa" à "elite", pois, "em toda parte e em todos os tempos, as multidões são versáteis, prontas a abater os que ela parece ter levantado unicamente com o objetivo de designá-los à sua própria desconfiança" (AYMARD, 1953: 311, 340-343, 361) ?

Podemos então compreender que este reflexo "de classe", este preconceito "burguês" contra o povo, sobretudo quando em grandes grupos, encontra-se na origem não apenas da recusa indignada do comunismo, mas também na defesa apaixonada da representação política, melhor instrumento de distanciamento da massa. Trata-se, portanto, de uma ideologia bem precisa, a que guia toda a leitura da história grega por parte desses autores.

BIBLIOGRAFIA

AMPOLO, C. (org.) *La città antica. Guida storica e critica.*Bari: Laterza, 1980.

AYMARD, A. Liberté, patrie, factions, *Revue des études anciennes,* 49, 321-326, 1947.

AYMARD, A. *L'Orient et la Grèce antique.* Paris: PUF, 1994 [1953].

BAILEY, C., FINLEY, M. (org.) *L'héritage de la Grèce et de Rome.* Paris: Robert Laffont, 1992.

BIARD, A., BOUREL, D. BRIAN, E. (org.) *Henri Berr et la culture du XX e siècle. Histoire, science et philosophie.* Actes du Colloque international 24-26 octobre 1994. Paris: Albin Michel, 1997.

CAMERON, A. (org.) *History as text. The writting of ancient history*. Londres: Duckworth, 1989.

CANFORA, L. , Antiquisants et marxisme,, *Dialogues d'histoire ancienne*, 7, 429-436, 1981.

CANFORA, L. *Ideologias de los estudios clasicos.* Madri: Akal, 1991.

CARCOPINO, J., Histoire de l'ostracisme athénien, *Mélanges d'histoire ancienne, 25.* Paris: Félix Alcan, 1909.

CASSIN, B. (org.), *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992.

CAVAIGNAC, E. *L'économie grecque.* Paris: Plon, 1951.

CLOCHE, P. *Les classes, les métiers, le trafic.* Paris: Les Belles Lettres, 1931.

CLOCHE, P. *La démocratie athénienne.* Paris: PUF, 1951.

CLOCHE, P. *Le monde grec aux temps classiques.* Paris: Payot, 1958.

COHEN, R. *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*. Paris: PUF, 1939.

CROISET, A. *Les démocraties antiques.* Paris: Flammarion, 1920.

CROISET, M. *La civilisation de la Grèce antique*. Paris: Payot, 1994 [1922].

DABDAB TRABULSI, J. A. *Religion grecque et politique française au XIX e siècle. Dionysos et Marianne.* Paris: L'Harmattan, 1998.

DI DONATO, R. , La cité de Fustel à Glotz; méthode historique et science sociale, *in "Poikilia" Études offertes à Jean-Pierre Vernant.* Paris: Editions de l'EHESS, 1987, 451-461.
DROIT, R.-P. *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le monde Editions, 1991.
FESTUGIERE, A.-J. *Liberté et civilisation chez les Grecs.* Paris: Editions de la revue des jeunes, 1947.
FLACELIERE, R. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès.* Paris: Hachette, 1959.
FRANCOTTE, H. *L'industrie dans la Grèce ancienne.* New York: Arno Press, 1979, 2 v [Liège, Bibliothèque de la Faculté, 1900-1901].
FRANCOTTE, H. *La polis greque.* Paris: Paderborn, 1907.
FRANCOTTE, H. *Histoire politique de la Grèce ancienne.* Bruxelas: A. Dewil, 1922.
GLOTZ, G. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce.* New York: Arno Press, 1973 [Paris, 1904]
GLOTZ, G. *Le travail dans la Grèce ancienne.* Paris: Felix Alcan, 1920.
GLOTZ, G. *Histoire grecque.* Paris: PUF, 1948 [1926], 2v.
GLOTZ, G. *La cité grecque.* Paris: Albin Michel, 1988 [1928].
GRIMAL, P. *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité.* Paris: Les Belles Lettres, 1990.
GUIRAUD, P. *Etudes économiques sur l'Antiquité.* Paris: Hachette, 1905.
HARTOG, F. *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges.* Paris: PUF, 1988.
HATZFELD, J. *Histoire de la Grèce ancienne.* Paris: Payot, 1950 [1926].
ISAAC, J. *Les oligarques.* Paris: Ed. de Minuit, 1945.
JACOB, O. *Les esclaves publicas à Athènes.* New York: Arno Press, 1979 [Paris: Champion, 1928].
JARDE, A. *La Grèce antique et la vie grecque.* Paris: Delagrave, 1996 [1914].
JARDE, A. *La formation du peuple grec.* Paris: Albin Michel, 1938 [1923].
JARDE, A. *Les céréales dans l'Antiquité grecque. La production.* Paris: De Boccard, 1979 [1925].
LAURENT, J. *Essais d'histoire sociale. La Grèce antique.* Paris: Les Belles Lettres, 1933.
MOMIGLIANO, A. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne.* Paris: Gallimard, 1983.
PICARD, C. *La vie privée dans la Grèce classique.* Paris: Rieder, 1930.
ROMILLY, J. de. *Problèmes de la démocratie grecque.* Paris: Hermann, 1975.
VERNANT, J.-P. *Entre mythe et politique.* Paris: Seuil, 1996.
VIDAL-NAQUET, P. *La démocratie grecque vue d'ailleurs.* Paris: Flammarion, 1990.
VOGT, J., La schiavitù antica da Humboldt a oggi, *in* L. SICHIROLLO (org.), *Schiavitù antica e moderna, problemi, storia, istituzioni.* Nápoles: Guida Editori, 1979, 205-224.
WILL, E. *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques.* Estrasbourgo: Plublications de la Faculté des Lettres, 1956.