

4. As Leis - Espaço e tempo da *pólis*

Não é de admirarmos que encontremos em Platão a mais rigorosa tentativa para traçar um quadro territorial da cidade conforme as exigências de um espaço social homogêneo. Nas *Leis*, Platão estabelece as condições locais à realização de seu projeto e a precisar os modos de organização do espaço que sua legislação vai projetar sobre o terreno.¹²² Estamos diante de um modelo – e Platão o afirma explicitamente – que é ao mesmo tempo político e geométrico. Além disso, representa a organização da *pólis* sob a forma de um esquema espacial. Em que medida este espaço cívico de Platão é contrário, em que é semelhante ao modelo de Clístenes?

Na colônia cretense, na qual as *Leis* fixam os princípios, Platão deve fazer mais larga concessão às realidades contemporâneas. A *ágora* conserva seu lugar ao centro da cidade, porém ela ocupa o segundo lugar¹²³ após a acrópole, que orienta um novo espaço hierarquizado e de onde partem as divisões territoriais da cidade.

¹²² Para um estudo fundamental da estrutura política das *Leis*, ver G. R. Morrow, *Plato's Cretan city, a historical interpretation of the laws*, Princeton, 1960.

¹²³ Ela é situada no meio dos santuários e sobre sua proteção, longe dos mercados que são rejeitados nas portas da vila, ou mesmo no exterior (*Leis*, 745 b, 778 c-d). Ela é reduzida à função religiosa e só conserva raros vestígios de seu papel político (Em caso de contestação nas eleições dos magistrados, o tablete onde o eleitor inscreve com o nome daquele que ele escolheu, de seu pai, de sua tribo e de seu demo, o seu próprio com os mesmos detalhes, será exposto sobre a *ágora*, *Leis*, VI, 753 c; e durante as reedições das contas dos magistrados, os tabletas onde são inscritas as dificuldades são igualmente afixados sobre a *ágora*, *ibid.* XII, 946 d).

Podemos observar que toda a cidade é confiada à proteção dos deuses nacionais, dos heróis, dos *daimons* locais e são em seus santuários que se mantêm não apenas as assembleias, as eleições dos magistrados, mas a divisão da cidade é regrada pelo princípio divino e cada uma das doze tribos terá essas divindades protetoras:

‘Ademais, para cada divisão ele assinalará uma divindade ou demônio ou mesmo algum herói, reservando-lhes, de início, na divisão das terras, a melhor porção do terreno e tudo o que se relaciona com o culto, para que, em épocas certas, cada classe se reúna em assembleia, que lhes enseja resolver as dificuldades pessoais, e por ocasião dos sacrifícios todos testemunham amizade recíproca, aproximem-se um dos outros e se conheçam melhor...’¹²⁴

Nas *Leis*, podemos observar que Platão tem conhecimento das divisões em tribos, mesmo em *trítias* e *demos*¹²⁵, pois a vila e o resto da região são divididos em doze e cada tribo parece bem ser composta de

¹²⁴ Platão, *Leis*, V, 738 d.

¹²⁵ Platão não indica explicitamente o seu número; em V 746 d, ele indica, no entanto, que, das doze tribos, deve nascer “um grande número de subdivisões, sejam imediatas, sejam engendradas por essas imediações, até chegar ao número cinco mil e quarenta, - então cruzam as fratrias, os demos, as aldeias, depois da organização das tropas de combate e de marcha, as moedas, os pesos e medidas para os líquidos e os sólidos -” e ele não menciona mais os demos senão para dizer mais a diante (753c) que os cidadãos serão como em Atenas, conhecidos pelo seu *patronímio* e seu *demótico*. Porém, somos extremamente tentados a ver nas doze divisões que comporta cada tribo uma referência aos demos. Há possivelmente 144 *demos* (12x12), do mesmo modo que cem *demos* na cidade de Clístenes, e esse fato testemunha a influência que exercem sobre o autor das *Leis*, a cidade clisteniana.

uma seção de *asty* e uma seção de campo. A primazia da vila sobre o campo, no qual encontramos nas exposições das reformas de Clístenes, desaparecem: cada cidadão terá duas habitações, uma na zona urbana, outra na zona rural.¹²⁶ Platão parece se associar de certa maneira à propaganda por uma “república dos camponeses”¹²⁷, que tinha feito sua aparição em Atenas desde a guerra do Peloponeso.

Circular e centrado como o de Clístenes, o espaço político de Platão é diferente em pelo menos um ponto essencial: não é mais a *ágora* que ocupa a posição central, mas a *acrópole*, consagrada às divindades tutelares da *pólis*, Zeus e Atena. Também Héstia, contrariando o costume de todas as cidades gregas, encontra-se situada no centro, não mais na *ágora*, porém na *acrópole*.¹²⁸

‘De seguida, precisará o legislador construir sua cidade, tanto quanto possível, no centro da região, depois de escolher um local que apresente todas as condições consideradas favoráveis para qualquer cidade... Depois, distinguirá doze partes, não antes, porém, de construir um santuário para Héstia, Zeus e Atena, circundado de muro, a que dará o nome de *acrópole*, a partir do qual a própria cidade e todo o território serão divididos em doze seções’.¹²⁹

¹²⁶ Idem, *Ibidem*, 745 d.

¹²⁷ A expressão é de C. Mossé. *La fin de la démocratie athenienne*, p. 251-3.

¹²⁸ Como símbolo religioso, Héstia (deusa da lareira) tinha a função de diferenciar as casas e estabelecer o contato entre os homens e as divindades.

¹²⁹ PLATÃO. *Leis*, 745 b.

Esse deslocamento do centro é significativo, uma vez que a acrópole se opõe à *ágora* como domínio do sagrado (os *hieroi*) ao domínio do profano (os *hósiai*), como o divino ao humano.¹³⁰ Como P. Lévêque e P. Vidal-Naquet notaram, a cidade platônica constrói-se ao redor de um ponto fixo que, por seu caráter sagrado, liga de certo modo o humano à divindade. Ela se organiza segundo um esquema circular que reflete a ordem celeste, porém outra explicação plausível é o fato de a *ágora*, centro político da *pólis*, simbolizar a democracia ateniense¹³¹ e reservar um lugar importante no jogo das instituições.¹³²

Podemos afirmar que Platão, percorrendo em sentido inverso o caminho seguido por Clístenes, retoma um sistema duodecimal, cujo valor

¹³⁰ VERNANT, J. P., *Mito e Pensamento entre os gregos*, p. 205.

¹³¹ É assim que Platão, no quadro da teoria sócio-parental da degradação das constituições, das instituições e dos costumes, vê na aparição da democracia a vitória do igualitarismo e observa que “se repartem à igualdade dos direitos cívicos e das magistraturas” (*República*. 557a). Ele acrescenta que, segundo uma prática corrente que a forma laicizada não corresponde nem às diferenças nem às competências, “geralmente são por tiragem a sorte que as magistraturas são estáveis” (idem, *ibidem*). É o clima de igualdade absoluta que inspira em Platão a crítica radical da democracia ateniense. Nesse regime, com efeito, e segundo a terminologia que ele dá, “o pai é igual ao filho.... e o filho igual ao pai” (562e), “o *meteco* é igual ao cidadão e o cidadão ao *meteco*” (563 a), “os jovens se identificam com os velhos...” , e os velhos “imitam os jovens por não se parecer desagradável e despótico” (563b). Esse igualitarismo democrático se inspira em uma crítica radical de certo tipo de igualdade que coloca sobre o mesmo pé, iguais e desiguais (558c). Todo o problema de um outro tipo de igualdade suscetível de garantir a igualdade na desigualdade se acha posto em segundo plano desta crítica que a originalidade consiste em evitar simultaneamente o igualitarismo e o anti-igualitarismo das ideologias presentes.

¹³² Na *República*, ela é reduzida a uma função comercial. O sensato e os verdadeiros chefes da cidade ideal “ignoram sua juventude o caminho do lugar público. Eles ignoram também o direito no qual reúne o tribunal e o conselho assim como todo o outro ligado à reunião que pode existir na vila” (*Teeteto*, 173 c; *Leis*, IV, 425 d). Na *Política* (289 e) e nas *Leis* (VII, 14), sua atividade é submetida a uma regulamentação precisa que porta sobre as trocas indispensáveis entre cidadãos e as relações entre cidadãos e estrangeiros (*República*. 371 b).

religioso aparece nele sem equívoco. Cada tribo é destinada, como seu lote, a cada um dos doze deuses do panteão; logo, podemos afirmar que a religião tinha um papel importante na vida dos gregos. Na época clássica, o culto prestado a essas divindades já havia se tornado parte integrante do funcionamento da *pólis*.¹³³

Detentores do espaço, os deuses são também mestres do tempo; e cada um dos doze meses é atribuído a um deus. Portanto, se as divisões do tempo e do espaço se correspondem, é porque elas se modelam sob a ordem divina do cosmo:

“Cada uma dessas partes devem ser considerada sagrada, verdadeira dádiva dos deuses, por corresponderem aos meses e à revolução anual do universo (...) consagremos-lhes os respectivos altares com todos os seus pertences e promovamos nesses locais duas reuniões por mês, a saber, doze para as divisões rurais das tribos, e doze para as urbanas, com o fim precípua de conciliar as boas graças dos deuses, mas também

¹³³ CRAHAY, R. *La religion des Grecs*. Labor, 1966; VERNANT, J. P. *Religion grecque, religion antiques*. Paris, 1976; _____ *Mythe et religion em Grèce ancienne*. Paris, 1990. Todos os atos importantes da vida cívica incluíam um sacrifício aos deuses protetores da *pólis* e as festas em sua honra marcavam o calendário da vida cívica. Havia outros panteões, como o dos Órficos, e o próprio panteão olímpico nem sempre apresenta a mesma composição. Em número de doze, as divindades do panteão olímpico pertencem a duas gerações sucessivas: os filhos de Cronos e Réia – Zeus, Poseidon, Hades, Hera e Deméter – e os filhos de Zeus – Apolo, Ártemis, Hermes, Atena, Afrodite, Ares, Dioniso e Hefesto, sendo este último por vezes apresentado como filho apenas de Hera. Do mesmo modo, Afrodite é por vezes apresentada como filha apenas de Zeus. Hades às vezes não é incluído entre os olímpicos, embora seja irmão de Zeus, por ser relegado ao mundo subterrâneo, isto é, dos mortos.

em nosso próprio benefício, para nos tornarmos mais íntimos e nos conhecermos melhor...”.¹³⁴

Como bem observou Henri Joly¹³⁵, ligando-se, por uma parte, sua filosofia política a uma teologia política, Platão não faz sem dúvida outra coisa senão teorizar e codificar uma verdadeira cidade real. A *politéia* de Clístenes parece ceder lugar a uma cidade ressacralizada, desigual e aristocrática em Platão.

Consideramos que essa divisão do espaço cívico e do corpo dos cidadãos tal como vemos nas exposições de Platão, permite, sobretudo, modelar o espaço sobre o tempo, isto é, realizar a operação contrária daquela que tinha efetuado Clístenes. Ele havia modelado o calendário *prítânico* em função das dez tribos que devem se suceder à administração da *pólis*. Ele é dividido em dez períodos de 36 ou 37 dias, que corresponderá à participação ativa de cada uma das dez tribos. No decurso desses dez períodos do ano, alternadamente, cada tribo forma a comissão permanente do Conselho.

No entanto, podemos afirmar que, em Platão, cada um das doze seções corresponde uma festa maior, aquela do deus que o templo instalou em seu centro:

¹³⁴ PLATÃO. *Leis*, 771 c-d.

¹³⁵ JOLY, H. *Renversement Platonicien. Logos, Epistme, Polis*, p.308.

“Fixemo-lo em trezentos e sessenta e cinco, nunca menos, para que sempre qualquer autoridade possa sacrificar a algum deus, no interesse da cidade, dos próprios cidadãos e de seus bens... Porém, a lei é que fixará os doze festivais dedicados aos deuses epônimos das doze tribos. Todos os meses deverão realizar-se um sacrifício para cada divindade...”.

136

Com efeito, o ano, ele mesmo – um ano solar de trezentos e sessenta e cinco dias – será uma sucessão de trezentos e sessenta e cinco festas.¹³⁷ Compreendemos nessas condições a definição da tribo, não como uma parte da *pólis*, mas como um lote dedicado a um deus. A distinção fortemente marcada por Clístenes entre os heróis *epônimos* da cidade e os doze deuses caros aos pisistrátidas desaparece totalmente. Com efeito, há uma hierarquia entre olímpicos (são deuses celestes que dão seu nome a cada tribo, com exceção de Hades ao qual é consagrado um mês e por conseqüência uma tribo), deuses *ctônicos*, *daimons* e heróis¹³⁸, honrados cada qual em um lugar na cidade das *Leis*.¹³⁹

¹³⁶ PLATÃO. *Leis*, 828 b.

¹³⁷ REVERDIN, O. *La Religion de la cité platonicienne*, p. 62-73 ; MORROW, R. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, p. 124.

¹³⁸ ‘O que me parece é que, depois de venerar os olímpicos e as divindades protetoras da cidade, devemos reservar aos deuses *ctônicos*... Depois desses deuses, o homem dotado de senso cultuará os *daimons* e, a seguir, os heróis. De seguida, virão os altares particulares dos deuses, da família, cujo culto é regulado por lei’.

¹³⁹ PLATÃO. *Leis*, 717 a-b; 828 b-d. Há, diz Platão, doze festas em honra a doze deuses *epônimos* e que o 12º mês deve ser consagrado a *Hades*.

Podemos afirmar que, o modelo político que Clístenes havia realçado, Platão o reintegra na estrutura de conjunto do universo. Porém, ao mesmo tempo, o espaço da cidade, por mais significado religioso que tenha, torna-se, de maneira mais sistemática ainda que em Clístenes, perfeitamente homogêneo e indiferenciado. Por meio de hábeis disposições, Platão pretende dar a todas as partes do território que ele distingue uma exata equivalência, uma completa simetria com relação ao centro comum. Não é mais enquanto cidadãos, no plano político, que os membros da cidade aparecem iguais e semelhantes. O espaço da cidade é organizado de tal maneira que desaparece toda a distinção entre urbanos e rurais. No momento em que presenciamos na Atenas da época de Platão a oposição entre a cidade e o campo, a teoria do filósofo traça o plano de uma cidade onde seria realizada a “mistura” que desejava Clístenes.

Podemos observar que a representação de um espaço circular e centrado já existe desde Homero, mas ela é carregada por vezes de significações militares e guerreiras e de valorizações oratórias e políticas: o centro é o lugar simbólico de um debate racional no qual se exerce o *logos* público, mas é isso também que se ordena, entre as linhas de combatentes, o espaço privilegiado do combate singular, onde se medem as armas. ¹⁴⁰ Assim, pode-se ver que a geometria não é inicialmente a

¹⁴⁰ HOMERO. *Iliade*, Paris: Belle Lettres, 1974, I I., III, V 341.

teoria do espaço igualitário correspondente a uma política racional fundada sobre a *isegoria* e implicitamente a isonomia. Ela fornece, a uma época por vezes pré-geométrica e pré-democrática, os elementos concretos de um traçado que delimita o campo-fechado de afrontamentos militar ¹⁴¹ e, quando de acordo com a uma estrutura homérica constante, o *combate faz o lugar do debate*. ¹⁴² Assim, a origem da democracia política se discerne do modelo concreto, mas já estruturado da “democracia” militar. ¹⁴³ Com efeito, o primeiro uso político da geometria é, por vezes, distributivo e desigual: a “democracia” dos guerreiros supõe *diferenças de valor e de honra* e não é uma democracia igualitária, ao menos no sentido proporcional. ¹⁴⁴ Podemos também questionar se o “igualitarismo” abstrato que se faz da leitura sobre a reforma de Clístenes, não deve ser corrigido e moderado em razão de uma “proporcionalidade” que, na

¹⁴¹ É, aliás, uma aritmética e uma geometria “militar” que, na *República* VII, 522 d – e; 526 d, Platão retém a atenção de generais e estrategos, pois é necessário “ser capaz de calcular e contar”, e é a geometria que convém as “coisas da guerra”, que ele trata-se de erguer um campo, de buscar um lugar ou de fazer manobrar uma arma.

¹⁴² DETIENNE, M. En Grèce archaïque: Géométrie, Politique et Société, *Annales*, mai-juin, 1965, pp. 426-44 e sobretudo, pp. 430 e sq. Sobre a *ágora* homérica como *lugar reservado* aos jogos da palavra política e a formulação dos ditos da justiça, *Il.*, I, v.57-305.

¹⁴³ Esta democracia, no qual a *isegoria* faz a sua aparição e na qual se prepara para a isonomia não é aquela do povo, *demos*, mas aquela dos guerreiros em corpo, *laos*. M. Detienne, p. 437-439.

¹⁴⁴ Em Homero, esta proporcionalidade é atestada por todos a *distância de honra* que separa o rei desses chefes. Aquiles, por exemplo, não é em igualdade com Agamenon no direito ao espólio ou no direito da palavra (v.163; v.187). Toda a raiva de Aquiles implica uma contestação das proporções estabelecidas. Então, Agamenon pretende calcular a *parte da honra* que deve ir para Aquiles sobre sua honra que, na hierarquia militar, é menor que aquela do chefe de guerra, Aquiles pretende ao contrário que essa parte deve ser proporcional a seu valor constantemente visível nos atos de guerra. Essas são então bem as posições de desigualdade e das regras de proporcionalidade que codificam as relações humanas no mundo homérico.

prática democrática da cidade clássica e no domínio das liturgias, por exemplo, regra a repartição dos cargos e a distribuição das honras. Podemos afirmar que o partido da democracia ateniense, fundada, sem dúvida, sobre a *igualdade de direitos* dos cidadãos, tem sabido tirar das *desigualdades de fato*¹⁴⁵ graças a um jogo “aristocrático” de obrigações e de recompensas, de privilégios e de honras conferidos à fortuna, à força e à inteligência. Não é, pois, proibido de pensar que em uma época em que o equilíbrio entre a aritmética e a geometria, entre os direitos e os deveres, se acha rompido¹⁴⁶, Platão, formulando o princípio das duas igualdades e conferindo a elas novos fundamentos, encontra uma verdade da *pólis*, que as estruturas e as instituições supõem um temperamento da democracia e da aristocracia e onde a igualdade e desigualdade são sempre contrabalanceadas:

“Pois há duas espécies de igualdade, designadas pelo mesmo nome, mas que, sob muitos aspectos, são quase opostas entre si; uma, inclui medida, peso e número, e as cidades e os legisladores podem introduzi-la na distribuição das honrarias, o que deixarão a critério da sorte; porém, a melhor e mais verdadeira, a ninguém é fácil reconhecer (...) ela é que atribui mais ao que é grande, e menos ao inferior, a ambos de acordo com a natureza de cada um; maiores distinções para quem revelar maior

¹⁴⁵ GLOTZ, G. *Histoire grecque*, t. II, p. 380-385.

¹⁴⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 15-16 e p. 19.

virtude, e o contrário disso para quem carecer de virtude e educação, atribuindo-se sempre, a cada um na proporção de seu merecimento”.¹⁴⁷

Podemos observar que as noções de igualdade geométrica e igualdade aritmética são a base do sistema político. Toda a arte do legislador consiste em “corrigir” os efeitos do acaso e em introduzir, portanto, a democracia “extrema”, tal qual conhece Atenas na época de Péricles. Platão parece resolver assim a crise da *politéia*, ao instaurar um tipo de constituição que, mantendo o princípio da igualdade na desigualdade, faz uma espécie de aristocracia na democracia, tal é a inovação platônica.¹⁴⁸

Consideramos que todo o projeto platônico reflete e implica toda a organização política correspondente às reformas de Clístenes. Ao lado das magistraturas tradicionais que subsistem ainda (os doze *estrátegos* e os adjuntos, *hiparcos*, *filarcos* e *taxiarcos*)¹⁴⁹ e ao lado da Eclésia e da

¹⁴⁷ PLATÃO. *Leis*, 757 b-c.

¹⁴⁸ Pode-se assim verificar que, das origens arcaicas e militares, mas também no seu funcionamento político, a democracia não repousa unicamente sobre o princípio da igualdade dita clisteniana, mas se inspira, com respeito às diferenças entre os méritos, as honras, de um outro princípio, por vezes igualitária e desigual.

¹⁴⁹ Podemos observar que Platão não separa mais os cidadãos em grupos funcionais, tal como vemos na *República*. Ele propõe a distinção de quatro classes censitárias, que reagrupam os cidadãos segundo sua riqueza. A aplicação destas teorias constitucionais também não é nova. As constituições de Sólon, por exemplo, significaram o balanço entre as reivindicações dos ricos e dos pobres. No início do VI século, com a intenção de resolver a crise política que ameaça a unidade da cidade, Sólon supre a escravidão por dívida e promulga uma série de leis tornadas públicas. Ele teria criado, paralelamente ao Areópago, um Conselho de quatrocentos membros que prenunciaria a *Boulé* clisteniana e, ignorando as pretensões de nascimento, teria dividido a sociedade em quatro “classes” censitárias, com base, segundo Aristóteles e Plutarco, nos rendimentos das terras que possuíam: os *pentacosiomédimos*, os *zeugitas*, os *hippeis* e os *tetes*, que,

Boulé (de trezentos e sessenta membros)¹⁵⁰, que são, de alguma maneira¹⁵¹ às instituições aparentes, formadas na cidade das *Leis*. Por outro lado, na cidade das *Leis*, aparecem instituições novas, os doze examinadores (*euthynoi*), eleitos segundo um sistema complicado “*em uma coluna consagrada a Hélios e a Apolo*”, que gozam, após sua morte, de honras demoníacas.¹⁵² Mas além desses sacerdotes, que são também magistrados¹⁵³, a direção suprema da cidade aparece ao colégio do “conselho noturno”¹⁵⁴ que faz velhos e jovens unirem-se para meditar sobre os astros, a unidade da virtude e, em último caso, sobre a dialética.

Como nos informaram P. Lévêque e P. Vidal-Naquet, na medida em que Platão defende uma cidade concreta, ele se prende não a definir um domínio próprio da vida política, mas em inscrever em um tempo

aliás, é mantida por Clístenes no momento de suas reformas. No uso dessas classes, o motivo de Platão parece ser o de “*evitar a hostilidade da classe equilibrando o fator de riqueza...*”.

¹⁵⁰ PLATÃO. *Leis*, 755 b, 764 a.

¹⁵¹ Poderiam ascender à assembléia todos os cidadãos (VI, 764 a) ou, ao menos, todos aqueles que cumprem suas obrigações militares (VI, 753 b), mas esta assembléia apenas tem quase funções fora de eleições, forte controle de alguns magistrados e de qualquer tarefa judiciária. Quanto à *Boulé*, organizada em *pritanias* (VI, 756 b et. seq.), ela vem da emanção não das doze tribos, mas das quatro classes censitárias que tem noventa *bouleutas* cada; a esse assunto, G. R. Morrow, p. 157-178.

¹⁵² REVERDIN, O. *La religion de la cité platonicienne*, p. 100 et seq.

¹⁵³ Nesse plano, a vida social e política aparecem aparentemente integradas à vida religiosa. Entre magistratura e sacerdócio há menos diferença ou oposição do que equivalência e reciprocidade: toda magistratura comporta um aspecto religioso.

¹⁵⁴ Constituídos de “guardiões das leis”, de sacerdotes e de cidadãos escolhidos, Platão resume assim o trabalho desses conselhos noturnos: “Suas reuniões e seus propósitos terão por objeto permanente as leis e administração da cidade”. Podemos observar que o caráter essencialmente aristocrático do estado está garantido pela concentração de autoridade suprema nas mãos dos guardiões das leis e examinadores. Embora, a responsabilidade final possa descansar com o corpo de cidadãos como um todo, na prática, a influência principal na política será exercida por um grupo de trinta e sete magistrados, distinguido por sua moral e intelectual excelência.

cósmico.¹⁵⁵ Esse tipo de reflexão, se diretamente opõe-se ao espírito da cidade clássica, tem despertado as análises de Aristóteles, em sua interpretação da História de Atenas. Como nos informa a *AP*, um fragmento da *Constituição de Atenas* que nos foi conservado por uma lexicografia, nos relaciona, com efeito, as especulações platônicas. A lexicografia comenta o que ele considera como a organização tribal do povo ateniense antes de Clístenes. Ele usa a terminologia de Aristóteles:

“Os atenienses foram divididos em quatro tribos, em imitação às quatro estações do ano: cada tribo era dividida em três partes, pois no conjunto formavam doze (como os meses do ano) partes que chamavam *trítias* e *frátrias*”. “Nessa *frátria*, eram constituídos de trinta pessoas, como os dias do mês e os *génos* compreendiam trinta homens.”¹⁵⁶

Se o esquema no conjunto (subdivisão do povo em tribos, *frátrias* e *génos*) tem todas as hipóteses de ser exato às indicações numéricas que acompanham são manifestamente controversas. Como bem observou A. Aymard: “tanta simetria trai o artigo; aliás, esse esquema resulta em uma população muito considerável pela Ática primitiva”.¹⁵⁷ Mas a noção mesma de um espaço e de um tempo cívicos puramente convencionais e abstratos, que é a base da construção clisteniana, tornou-se totalmente

¹⁵⁵ VIDAL-NAQUET, P.; LÉVÊQUE, P., *Clisthènes l'Athénien*, p. 145;

¹⁵⁶ ARISTÓTELES. *Athenaion Politeia (AP) – Constituição de Atenas*.

¹⁵⁷ AYMARD, A. *Histoire générale des civilisations*. T. I. Paris, 1953.

estrangeira ao espírito, e Aristóteles, que na primeira parte de sua *Constituição de Atenas*, se coloca, portanto, como historiador e não como um teórico político, criador de uma cidade utópica como a de Platão nas *Leis*, não pode ele mesmo escapar aos limites das melhores filosofias de seu tempo.

Podemos afirmar que essa inversão, que tem completamente transformado a concepção de espaço e de tempo cívico da cidade clisteniana, testemunha a crise política que atravessa o IV século.¹⁵⁸ Apesar de inumeráveis modificações pormenores e posteriormente decisiva da democracia, as instituições de Clístenes continuam a reger a Atenas do IV século, sem muito corresponder às aspirações novas que traduzem as filosofias. Com efeito, a cidade clássica, com que não hesitamos em relacionar e que permanece o essencial da cidade clisteniana, tem sido justamente definida como uma comunidade de cidadãos, inteiramente independente, soberano sobre os cidadãos que a compõem, cimentado pelos cultos e regido pelas leis (*nómoi*). Mas Clístenes foi cercado de todas as preocupações a fim de não privar suas instituições dos vínculos indispensáveis nas comunidades antigas, que representam a religião. E é uma cidade onde a religião é profundamente politizada, inscrita nas coordenadas de um espaço e de um tempo

¹⁵⁸ C. Mossé afirma que a crise das *póleis*, atingiu as áreas econômicas, sociais, política, religiosa, intelectual e artística delimitando a especificidade do período. *La fin de la démocratie athénienne*, p. 23.

abstrato. Portanto, a evolução não vai da religião à cidade, mas da religião do *génos* a religião da *pólis*, o que significa que a cidade deve ser religiosa tanto quanto a religião deve ser cívica.¹⁵⁹

Podemos afirmar que a supremacia da coletividade, que era precisamente a característica própria da cidade criada por Clístenes, se reveste em proveito da soberania dos deuses, em Platão. É importante ressaltarmos que na cidade do V e do IV século, as preocupações religiosas atravessam ainda o espírito cívico. Elas testemunham o contexto de uma *religiosidade política* na qual se inserem o escândalo que, no processo teológico-político se prende ao ateísmo e ao delito de impiedade,¹⁶⁰ e o terror popular e cívico causado pelo sacrilégio e irreligiosidade no momento da mutilação dos Hermes.¹⁶¹ Aliás, Platão nota que a observação estrita dos rituais religiosos tradicionais regra ainda a prática da vida política e judiciária.¹⁶² Também Platão, ligando por uma parte sua filosofia política a uma teologia política, não faz outra coisa que teorizar e codificar rigorosamente uma verdadeira cidade real. Com efeito, o esforço de Platão não visava a encontrar instituições que

¹⁵⁹ Sobre o lado dos Pisistrátidas como fundadores da religião cívicos e como reorganizadores das festas religiosas e nacionais, W. Jaeger, *Paidéia*, p. 274-275. Sobre a política religiosa dos tiranos, inseparáveis de sua política santuária, Cl. Mossé, *La tyrannie*, p. 171-72. Sobre a importância dos precedentes tirânicos, pois 'Pisístrato rompe deliberadamente com a política aristocrática e tradicional e se fez antes de Clístenes, o defensor do *demos* e singularmente do *demos rural*', p. 69.

¹⁶⁰ DERENNE, E. *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V et au IV siècles avant J.-C.* Paris-Liège : Vaillant Carmanne, 1930..

¹⁶¹ HATZFELD, J. *Alcibiade*, p. 164 et sq.

¹⁶² É assim o relato sobre o processo que foi intentado aos generais dos Arginausas por não ter recolhido os mortos depois da batalha naval (*Apologia*, 31 b), e a execução de Sócrates que foi diferente, segundo o uso religioso.

permitted aos cidadãos governarem a si mesmo, mas estabelecer uma cidade que estaria, em toda a medida possível, na direção dos deuses. É, portanto, nesse sentido, uma cidade onde “*ser dessas que seguem a divindade, eis a que deve pensar todo homem*”¹⁶³ e no qual a lei, razão e divindade são identificadas.

Fixar a tradição, “estabilizar o conglomerado herdado do passado”¹⁶⁴ utilizando tudo isso que o tempo sacralizou, tal é o objetivo essencial de Platão na construção de uma cidade que não pôde realizar sem ser, à sua maneira, discípulo do grande reformador do fim do século VI.

¹⁶³ PLATÃO, *Leis*, 716 b.

¹⁶⁴ A expressão é de E. R. Dodds. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Rio de Janeiro, Gradiva, 1988.