

# O contraponto de Ellen Meiksins Wood ao viés antidemocrático de Sócrates, Platão e Aristóteles

Ellis Fernanda Lacowicz

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo expor as conclusões obtidas na dissertação de mestrado ao analisar a perspectiva da pesquisadora e historiadora Ellen Meiksins Wood (1942-2016) sobre a democracia ateniense. Sendo assim, verificamos que a sua perspectiva é um contraponto à visão antidemocrática dos filósofos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles, a qual é apresentada nas obras *Democracia contra capitalismo* (2011b) e *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989), nas quais a autora dá ênfase à figura do trabalhador-livre, em especial o cidadão-camponês, que possuía, segundo Wood, um *status* jurídico e político sem precedentes, que estava livre de qualquer tipo de exploração por meio da coação por parte dos donos de terras e também por parte do Estado. A visão tradicional foi influenciada pelo que Ellen Wood chama de mito da *ralé ociosa*, inspirado pelos filósofos gregos Sócrates, Platão e Aristóteles. Na primeira seção, tratamos a visão tradicional sobre democracia ateniense, em especial, a perspectiva de Norberto Bobbio. Na segunda seção, abordamos a perspectiva de Ellen Meiksins Wood sobre a democracia ateniense, mais especificamente sobre o papel do cidadão-camponês e dos escravos em Atenas. Por fim, na terceira seção, discorremos sobre o método utilizado pela autora para estudar os teóricos políticos clássicos – o Contextualismo Social – e sua aplicação, o qual a possibilitou compreender a democracia ateniense de forma única e inovadora, bem como verificar que a visão dos filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles sobre a democracia ateniense era partidária, antidemocrática.

**Palavras-chave:** Contextualismo social; Teoria Política; Democracia; Ellen Wood.

## Ellen Meiksins Wood's counterpoint to the undemocratic view of Socrates, Plato and Aristotle

**Abstract:** This work aims to expose the conclusions obtained in the master's dissertation by analyzing the perspective of the researcher and historian Ellen Meiksins Wood (1942-2016) on Athenian democracy. Thus, we find that their perspective is a counterpoint to the antidemocratic view of the classical philosophers Socrates, Plato and Aristotle, which is presented in the books *Democracia contra capitalismo* (2011b) and *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989). These books emphasize the figure of the free worker, especially the peasant-citizen, who had, according to Wood, an unprecedented juridical and political *status*, he was free from any kind of exploration by means of coercion, by either the landowners or the State. The traditional view was influenced by what Ellen Wood calls the myth of the idle mob, which is inspired by the Greek philosophers Socrates, Plato and Aristotle. In the first section, we discuss the traditional vision on the Athenian democracy, especially, Norberto Bobbio's view. In the second section, the focus is on the participation of the peasant-citizen in the Athenian democracy, by the perspective of Ellen Meiksins Wood. Finally, in the third section, we discuss the author's method to study classical political theorists - Social contextualism - and their application, which made it possible to understand Athenian democracy in a unique and innovative way, as well as to verify that the view of the philosophers Socrates, Plato and Aristotle on Athenian democracy was partisan, undemocratic.

**Palavras-chave:** Social contextualism; Political theory; Democracy; Ellen Wood.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Direito pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Campus de Marechal Cândido Rondon-PR; Mestra na área de Ciências Sociais – UNIOESTE / Campus de Toledo-PR. Linha de pesquisa: Democracia e políticas públicas; e Pós-graduanda em Direito Aplicado – Escola da Magistratura do Estado do Paraná – EMAP-PR.

## Introdução

Ao analisar a perspectiva de Ellen Meiksins Wood (1942-2016) a respeito da democracia ateniense percebemos que constitui um contraponto ao viés antidemocrático dominante, herdeiro de uma leitura textualista dos filósofos clássicos da política, como se suas obras constituíssem um relato neutro da experiência democrática ateniense. Com ênfase na figura do cidadão-camponês, a abordagem da autora a respeito do tema é diferente da visão tradicional que se tornou dominante – de que a “participação” do “povo” era prejudicial porque gerava licenciosidade e teria sido a ruína de Atenas. Tal visão pode ser encontrada tanto nas interpretações dos teóricos políticos clássicos como entre os teóricos modernos, que buscavam justificar uma “inclusão” seletiva e controlada dos “trabalhadores” nas democracias nascentes na Europa e nos Estados Unidos; e entre os contemporâneos, que passaram a justificar a democracia “capitalista”, formal, procedimental, eleitoral, representativa, como a única possível e “aconselhável” para os Estados sob o capitalismo.

A proposta da dissertação de mestrado que serve de base para esse artigo foi mostrar como a democracia ateniense costuma ser descrita pelos teóricos ou cientistas políticos que herdaram a visão antidemocrática dos opositores da “democracia” ateniense – autoridades no assunto, Sócrates, Platão e Aristóteles (LACOWICZ, 2018). O objetivo foi explicitar como tal interpretação foi contestada a partir de uma releitura desses mesmos autores, quando seus “textos” foram inseridos nos “contextos” sociais mais amplos nos quais foram produzidos, por meio do método do contextualismo social – ou contextualismo sócio-histórico, ou história social da teoria política – elaborado e aplicado por Neal Wood (1984; 2002) e por Ellen Meiksins Wood (1989; 2011a; 2011b) para reler os principais autores clássicos. A autora percebeu que a visão antidemocrática deles poderia ser explicada por sua inserção no conflito político do período em que viveram e escreveram: a apreensão dos escritos dos clássicos da política, portanto, precisa levar em conta os contextos sócio-históricos em que eles viveram e produziram, evitando-se o risco de obscurecer ou mesmo distorcer suas ideias.

Na primeira seção apresento a visão tradicional sobre a democracia ateniense, isto é, a perspectiva que vigorou, durante séculos, desde a sua elaboração pelos pensadores clássicos (como Sócrates, Platão e Aristóteles), por meio das obras mais importantes de historiadores e cientistas políticos contemporâneos como Norberto Bobbio. Tal visão, segundo Ellen Wood (1989; 2011b), baseia-se no mito da ralé ociosa: em Atenas nos Séculos V e IV a.C. teria existido uma ralé ociosa, os cidadãos, que eram sustentados por pagamentos públicos e que, pelo fato de não trabalharem, já que os escravos trabalhavam no lugar deles, tinham tempo para participar da vida política. Assim, segundo essa visão, só poderia existir democracia se existisse trabalho escravo; logo, em uma sociedade que não tem escravidão, o regime democrático não funcionaria. A partir disso, tudo o que foi delineado sobre a democracia ateniense e sobre o cidadão ateniense veio eivado de preconceitos que geraram uma desvalorização desses.

Na segunda seção explicito a revisão que Ellen Meiksins Wood realiza sobre a democracia ateniense: ela argumenta que a democracia ateniense criou o trabalhador-livre, com status de cidadão, jurídica e politicamente livre, o qual não servia aos grandes proprietários de terras e nem devia tributos ao Estado, e explica que o desdém que muitos desses estudiosos tinham pela democracia ateniense vem do fato de que ela era associada à escravidão (WOOD, 2011b). A visão tradicional sobre a democracia está equivocada, pois, tanto o trabalho escravo quanto o trabalho livre eram importantes para a economia<sup>2</sup>. O que conduziu a uma concepção fechada sobre a democracia foi o modo como ela foi reinterpretada no século XVIII: os historiadores desse período precisaram justificar a participação dos senhores proprietários na política e buscaram na Grécia um modelo, porém, como as classes subalternas

---

<sup>2</sup> Na dissertação (LACOWICZ, 2018) foi possível mostrar como esse argumento foi aprofundado e fundamentado na obra *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989), em que Ellen Wood explicou como surgiu o que a autora chama de mito da ralé ociosa, trazendo o pensamento de diversos pensadores, como George Grote, William Mitford, August Boeckh, Jacob Burckhardt, Numa Denis Fustel de Coulanges, a fim demonstrar como boa parte deles enfatizava a questão da escravidão em Atenas e a suposição de que o povo desprezava o trabalho.

(trabalhadoras) também queriam participar das decisões políticas, tais historiadores passaram a afirmar que a democracia ateniense não funcionou e que isso tinha acontecido porque os pobres participavam do governo (o que o levou à degeneração da percepção sobre eles e sobre o conceito de democracia); essa visão teria encontrado respaldo nos filósofos clássicos “antidemocratas”, Sócrates, Platão e Aristóteles, para a manutenção de uma visão de classe que permaneceu durante a história.

A questão sobre a qual nos debruçamos é a seguinte: por que a maioria dos intérpretes aceitou e endossou a visão antidemocrática a respeito da democracia ateniense enquanto Ellen Meiksins Wood conseguiu vislumbrar algo diferente? É importante ressaltar que nos livros que tratam da democracia, mesmo nos de cientistas políticos mais conhecidos e contemporâneos, quando há uma referência à democracia ateniense, o mais comum é a repetição do argumento antidemocrático que foi recuperado pelos historiadores ingleses a partir da “leitura” – provavelmente “textualista” – das obras dos filósofos gregos clássicos mais conhecidos e consagrados. Desse modo, a partir da leitura dos textos de Platão, das opiniões emitidas por Sócrates e das obras de Aristóteles, como se constituíssem um mero “relato” da experiência efetivamente vivida pelos atenienses, consagrou-se o viés aristocrático – ou oligárquico – como se fosse um documento histórico neutro e confiável a respeito dos limites e possibilidades da democracia “direta”. Por isso que o argumento de Ellen Wood causa estranhamento quando comparado com o *mainstream* da Ciência Política e se faz preciso discutir como foi possível para ela questionar algo que era repetido em uníssono há tanto tempo e, mais importante, fundamentar a sua discordância e interpretação alternativa.

A explicação para isso parece estar no método que ela utilizou, cujo resultado foi tratado na terceira seção. Neal Wood e Ellen Meiksins Wood reinterpretaram o longo percurso da teoria política desde a Grécia, Roma e modernidade europeia, por meio do “contextualismo social” que consiste em um modo de “reler” ou de “estudar” os textos de teoria política, em especial aqueles considerados clássicos, de forma a inserir autor e obra no contexto social amplo – político, cultural, histórico, ideológico, econômico – permitindo que se analisem os pensadores clássicos não como personagens “flutuando acima do debate político”, mas como seres históricos que estavam engajados – tácita ou explicitamente – na política de sua própria época e lugar. Assim, na última parte desse artigo, apresento brevemente o método elaborado pela parceria Wood e mostro o resultado de sua utilização para o estudo dos clássicos gregos – Sócrates, Platão e Aristóteles – em duas obras: (1) *Citizens to Lords: A social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages* (2011a) que trata da democracia ateniense e também do “surgimento” da “teoria política” como a conhecemos; e (2) *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context* (1978), em que se aprofundou a contextualização desses clássicos, possibilitando compreender como surgiu sua visão diferente da hegemônica a respeito da Democracia Ateniense.

## A visão tradicional sobre a democracia ateniense

Para ilustrar como o viés antidemocrático de Sócrates, Platão e Aristóteles sobre a democracia ateniense tornou-se dominante, mostramos a seguir como tal visão costuma ser apresentada “didaticamente” para estudantes de graduação. Ressaltamos que essa ainda é a perspectiva hegemônica e, para mostrar como chegou até nossos dias, podemos citar um dos autores mais lidos nos cursos de ciências sociais, em geral nas disciplinas de ciência política: Norberto Bobbio, no livro sobre *A teoria das formas de Governo*, resume como os clássicos – Platão e Aristóteles – pensavam a democracia. Começando com a perspectiva de Platão, é importante notar que Bobbio – como outros comentadores – reconhece e ressalta a perspectiva “conservadora” do filósofo, sem, porém, considerar que isso poderia influir na sua “avaliação” a respeito da democracia:

[...] Platão – como todos os grandes conservadores, que sempre veem o passado com benevolência e o futuro com espanto – tem uma concepção pessimista da história [...]. Tendo vivido na época da decadência da gloriosa democracia ateniense, examina, analisa e denuncia a degradação da *polis*: não o seu esplendor. [...] As constituições corrompidas que Platão examina demoradamente no livro oitavo são, em ordem decrescente, as quatro seguintes: timocracia, oligarquia, democracia e tirania (BOBBIO, 2001, p. 46).

Para Platão, portanto, a democracia só é menos ruim que a “tirania”, e, como ressalta Bobbio, a avaliação a respeito das características dos “governantes” na forma de governo democrática, quer dizer, suas “qualidades morais”, não são nada positivas, já que a definição do *homem democrático* feita por Platão seria a seguinte (muito mais parecida com as propostas das visões anarquistas do que das democráticas):

- Como é que uma democracia se governa? Que caráter tem esse governo? Evidentemente, o homem que se assemelha a esse modelo será o homem democrático.
- Está claro.
- Antes de mais nada, não serão homens livres, e não se encherá o Estado de liberdade - liberdade de palavra, licença para todos fazerem o que quiserem?
- Pelo menos é o que se diz.
- E quando tudo se permite, está claro que um pode ter seu próprio estilo de vida pessoal, conforme melhor lhe pareça, não? (PLATÃO *apud* BOBBIO, 2001, p. 48-49).

A mudança de uma forma de governo para outra – ou as razões da decadência de um regime – é explicada a partir da “corrupção do princípio que inspira” cada forma de governo e, no caso da “democracia”, Bobbio explica que, para Platão, foi “a liberdade do homem democrático, quando este passa a ser licencioso, acreditando que tudo é permitido, que todas as regras podem ser transgredidas impunemente”, que levou ao fim da democracia. Ou seja:

- Que bem propõe a democracia?
- A liberdade. Num Estado governado democraticamente, é a liberdade que verás proclamada como seu maior bem; por isso em tal Estado só pode viver quem for liberal por temperamento.
- Com efeito é o que se ouve com muita frequência.
- De fato, é o que te queria dizer. Não é talvez o desejo insaciável desse bem, em troca do qual tudo o mais é abandonado, que determina também a deformação dessa forma de governo, preparando o caminho para a tirania?
- De que modo?
- Penso que quando um Estado constituído democraticamente, com sede de liberdade, está em poder de maus governantes, e tão inebriado dessa liberdade, o povo os tratará como réus, punindo-os como traidores e oligarcas (PLATÃO *apud* BOBBIO, 2001, p. 50).

Bobbio segue citando os trechos em que Platão afirma que, pela “degradação” desse desejo de liberdade, chega-se à anarquia, pois são mais bem reconhecidos “os magistrados que parecem iguais aos cidadãos, e os cidadãos que se assemelham aos magistrados, tanto nas coisas privadas como nas públicas” e que “o pai se habitua a tratar os filhos como iguais” e vice-versa, e mesmo os “metecos” começam a se tornar iguais aos cidadãos e vice-versa e os professores se igualam aos alunos, os jovens aos velhos, e, enfim, chega-se à “discórdia”. Prossegue até o ponto em que o argumento nos interessa mais diretamente:

- Um terceiro tipo não seria o governo do grande número, a chamada democracia?
- Sim.
- Ora, como são três, essas formas de governo não passarão a cinco, de certo modo, cada uma com dois outros nomes?
- Quais?
- Os que se referem, de certa maneira, à natureza violenta ou voluntária, à pobreza e à riqueza, à legalidade ou ilegalidade, dividindo em duas cada uma das formas, assim como chamamos à monarquia tirania ou governo real.
- É verdade.
- E o Estado governado por poucos, nós o conhecemos como aristocracia, ou oligarquia.
- Exato.
- Na democracia, ao contrário, o povo domina os que possuem bens, seja com o seu consentimento, seja com a força; sejam as leis guardadas ciosamente, sejam violadas, nunca se alterou essa denominação (PLATÃO *apud* BOBBIO, 2001, p. 53).

Portanto, no caso da “democracia”, o que importa é que é o “povo” que “domina” – pelo consentimento ou pela força, seguindo ou violando as leis, e assim não existe uma “denominação” diferente para uma forma “boa” e outra “corrompida” de democracia, porque, na avaliação de Platão, “a democracia é a pior das formas boas” de governo; mas é, ao mesmo tempo, “a melhor das más” (BOBBIO, 2001, p. 54). A seleção dos trechos que mostram a visão de Platão sobre a democracia mostra bem como seu viés antidemocrático era afirmado enfaticamente. Para Bobbio tal viés era fruto da posição “conservadora” de Platão.

Com relação a Aristóteles, também é possível mostrar sua visão da democracia enfatizada por Bobbio, ressaltando que a “ordem” das formas de governo para esse filósofo era a seguinte: “monarquia, aristocracia, politia, democracia, oligarquia e tirania”. Assim, a “democracia” ruim é chamada por esse termo e a boa constituição é chamada de “politia”. Bobbio explica que, para Aristóteles, “a democracia é o desvio menos ruim”, sendo que o critério adotado para diferenciar oligarquia de democracia não é “o critério numérico, de caráter geral, mas um critério bem mais concreto: a diferença entre ricos e pobres”, uma vez que “na democracia governam os homens livres e os pobres, que constituem a maioria; na oligarquia, por sua vez, governam os ricos e os nobres, que representam a minoria” (PLATÃO *apud* BOBBIO, 2001, p. 60). Dessa forma:

O fato de que a oligarquia é o governo de poucos e a democracia o governo de muitos pode depender apenas de que, de modo geral, em todas as sociedades os ricos são menos numerosos do que os pobres. Mas, o que distingue uma forma de governo da outra não é o número, e sim a condição social dos que governam: não um elemento quantitativo, mas qualitativo (BOBBIO, 2001, p. 53).

Entende-se, desse modo, que Aristóteles percebia que a diferença entre oligarquia e democracia era a questão da “riqueza” e da “pobreza”, já que, ou dominavam os “ricos”, ou os “pobres”; no caso do domínio por parte dos “pobres”, o nome da forma de governo deveria ser “democracia”. É interessante notar que Bobbio afirma que, para Aristóteles, o ideal era uma mistura de oligarquia e de democracia, “a politia”, porque seria “um regime em que a união dos ricos e dos pobres deveria remediar a causa mais importante de tensão em todas as sociedades – a luta dos que não possuem contra os proprietários” e, assim, pela “fusão” de elementos dos dois regimes se alcançaria a “paz social” (BOBBIO, 2001, p. 61).

Apresentamos aqui a perspectiva de Platão e Aristóteles sobre a democracia tal como a interpreta Bobbio porque esse é um comentador e professor muito lido e utilizado como texto paradigmático nos cursos de Ciência Política. Embora explicita que tanto Platão quanto Aristóteles não eram “defensores” da democracia, suas teorias são apresentadas por Bobbio como versões confiáveis a respeito do que era a democracia e dos motivos pelos quais a experiência ateniense não se aprofundou ou durou – ou seja, por quais motivos, do ponto de vista “teórico”, o regime democrático ateniense era inviável<sup>3</sup>.

## A participação na democracia ateniense para Ellen Meiksins Wood

Ellen Meiksins Wood realiza uma revisão sobre as interpretações tradicionais a respeito da democracia ateniense, enfatizando a figura do cidadão-camponês. Seu argumento de que a democracia ateniense criou o trabalhador-livre, com status de cidadão, jurídica e politicamente livre, o qual não servia aos grandes proprietários de terras nem devia tributos ao estado, pode ser conhecido na obra *Democracia contra Capitalismo* (2011b), mas é melhor explicado e aprofundado na obra *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989), em que explica como surgiu o que ela chama de *mito da ralé ociosa*, trazendo o pensamento de diversos historiadores (tais como: George Grote, William Mitford, August

---

<sup>3</sup> O propósito ao apresentar esses aspectos integrantes da visão antidemocrática a respeito da democracia ateniense foi mostrar que existe uma perspectiva dominante que, partindo da aceitação do viés antidemocrático dos filósofos clássicos, foi transformando algumas afirmações partidárias em argumentos “verdadeiros” e válidos para que a democracia “direta” – ou seus elementos – fossem considerados causas para a corrupção ou declínio da democracia, caso fossem utilizados nas proposições modernas a respeito da democracia possível. Na dissertação apresento também as perspectivas de David Held, Giovanni Sartori e Robert Dahl.

Boeckh, Jacob Burckhardt, Numa Denis Fustel de Coulanges) que enfatizavam a importância da escravidão em Atenas supondo que o povo desprezava o trabalho. Ellen Wood explica que o desdém que muitos desses autores tinham pela democracia ateniense teve origem no fato de que a participação do povo na democracia era associada à escravidão.

Na perspectiva de Ellen Wood, a importância da escravidão em Atenas pode ser explicada por meio de elementos como: o número de escravos que existiam em Atenas; onde eles trabalhavam (campo, minas de prata, serviços domésticos, artesanato etc.) e como eles contribuíam para a economia. Sua ênfase recai sobre a “função” da escravidão na produção agrícola, uma vez que Atenas era uma sociedade predominantemente agrária. A autora enfatiza a liberdade do cidadão-camponês, mostrando o que significava ser livre e quais as implicações que essa liberdade tinha para a própria democracia, apontando como os pensadores da época, por exemplo, Platão, viam essa liberdade. Para tanto, mostra qual era a relação do cidadão-camponês com o trabalho e essa análise é muito importante, em vista da ideia que muitos pensadores tinham e têm de que os cidadãos atenienses eram uma multidão ociosa que desprezava o trabalho.

Para entender a perspectiva da autora sobre democracia ateniense pode-se estudar o capítulo “O trabalho e a democracia antiga e moderna”, da obra *Democracia contra Capitalismo* (WOOD, 2011b), no qual Ellen Wood compara as implicações da democracia para a situação do trabalho na antiga democracia ateniense e na capitalista moderna. A autora explica que, muito embora na sociedade ateniense a escravidão tenha chegado a níveis sem precedentes, essa relação entre senhor e escravo, ou mesmo o próprio trabalho não livre, não apresentava nada de novo. Porém, a respeito do trabalhador livre, mormente o camponês, que possuía *status* de cidadão, de certa forma, foram os gregos que o inventaram. Esse cidadão camponês possuía liberdade jurídica e política e não sofria várias formas de exploração por coação dos proprietários de terras ou do Estado, logo, essa relação entre as classes produtoras e apropriadoras era única e distintiva. Assim, tal relação é fundamental na caracterização da *polis* grega, mormente a democracia ateniense, e a maior parte do desenvolvimento político e cultural de Atenas foi por ela afetado (WOOD, 2011b).

Wood esclarece que “as tradições políticas e culturais da Antiguidade clássica” chegaram até nós “imbuídas do espírito do cidadão trabalhador”, mas também “da vontade antidemocrática que ele inspirou” e que aparece nos argumentos dos grandes filósofos. Assim, para compreender a condição do trabalho no mundo ocidental é importante buscarmos na história da Antiguidade greco-romana o modo distinto como se configuravam as relações entre classes apropriadoras e produtoras naquelas cidades-estado, sobretudo em Atenas. Afirma que o trabalho livre no Ocidente moderno se refere à Antiguidade clássica, por isso seria necessário apreender o rompimento radical que separa o capitalismo moderno da democracia de Atenas, já que o trabalho livre perdeu grande parte do *status* político e cultural que tinha na democracia ateniense, mesmo sendo a forma dominante atualmente (WOOD, 2011b).

A autora explica como ocorreu essa perda do *status* político e cultural do trabalhador livre. Segundo Wood, o trabalho livre nunca teve a importância histórica que é atribuída à escravidão no mundo antigo. Percebe-se que os historiadores da Antiguidade priorizam a escravidão quando tratam da questão do trabalho. E, assim, permaneceria a concepção de que Atenas era uma sociedade escravagista. No entanto, os historiadores possuem explicações diversas sobre esse tema; além disso, hoje se aceita que, ao longo da história grega e romana, a produção era baseada ao menos numa proporção igual do trabalho livre e da escravidão (b). Ellen Wood traz dados diversos sobre o número de escravos na Atenas clássica de acordo com intelectuais modernos:

Por exemplo, no final do século IV a.C., essas estimativas variaram entre 20 mil para uma população livre de 124 mil, até 106 mil escravos para uma população livre de 154 mil (112 mil cidadãos e respectivas famílias e 42 mil metecos). O número mais aceito atualmente é algo em torno de um máximo de 60 mil a 80 mil nos períodos de maior população; mas ainda assim trata-se de um número significativo, equivalente a cerca de 20% a 30% da população total (WOOD, 2011b, p.160).

Diante disso, a autora expõe que a condição que o trabalhador livre desfrutava na democracia de Atenas era única, a qual, sob muitos aspectos, permaneceu inigualável. A escravidão se mostra com clareza distinta de outras formas de trabalho não livre, como a dívida ou servidão, “porque a liberdade do agricultor apagou todo um espectro de dependência que caracterizou a vida produtiva da maioria das sociedades ao longo da história conhecida” (WOOD, 2011b, p. 160). A partir desse ponto, ela enfatiza o seu argumento, que até causa estranheza, pois difere em muito do conhecido até então. Dessa forma, para ela, foi a existência e significado do “cidadão trabalhador, tanto na teoria quanto na prática” que definiu claramente “o cativo dos escravos” e não a existência da escravidão que tornou nítida “a liberdade do cidadão”. Assim:

A libertação dos agricultores da Ática das formas tradicionais de dependência incentivou o crescimento da escravidão ao excluir outras formas de trabalho não livre. Nesse sentido, democracia e escravidão em Atenas estiveram unidas de forma inseparável. Mas essa dialética da liberdade e escravidão, que dá lugar central ao trabalho livre na produção material, sugere algo diferente da proposição simples de que a democracia ateniense tivesse fundamento na escravidão. E se reconhecemos que a liberdade do trabalhador livre, assim como a escravidão dos escravos, foi uma característica essencial, talvez a mais distintiva, da sociedade ateniense, somos obrigados a considerar as formas pelas quais essa característica nos ajuda a explicar muitas outras características distintivas da vida cultural, social, política e econômica da democracia (WOOD, 2011b, p. 161).

Pensar que o trabalhador camponês com seu *status* de cidadão em Atenas incentivou indiretamente o crescimento da escravidão – pelo fato de que conseguia politicamente limitar o grau em que era explorado – é exatamente o oposto do que vem sendo dito pelos estudiosos de democracia em Atenas. A relação entre “democracia” e “escravidão” é ressignificada, pois, de acordo com essa hipótese, a democracia levaria ao aumento da escravidão, e não a escravidão que possibilitaria a existência da democracia, já que os camponeses teriam tempo livre para participar ativamente das decisões políticas (WOOD, 2011b). E, mais importante, porque tinham a possibilidade de usar a palavra e votar na assembleia, os cidadãos poderiam interferir nas decisões que diziam respeito ao modo como o excedente seria expropriado e empregado, sobretudo nas atividades que eram definidas pela assembleia.

Outro ponto abordado pela autora é o fato de que os produtores estavam livres de certas formas de coação. A apropriação em outras sociedades pré-capitalistas, nas quais a principal classe produtora era camponesa, adquiria formas da chamada “propriedade politicamente constituída”, seja a apropriação pelo proprietário ou por meio do Estado, a qual era conquistada por diversos instrumentos de dependência política e jurídica, “por coação direta – trabalho imposto sob a forma de dívida, escravidão, servidão, relações tributárias, impostos, corveia e outras” (WOOD, 2011b, p. 162). Tais formas existiram na Grécia antes do surgimento da *polis*, nos reinos durante a idade do Bronze. Mas na Grécia Clássica surgiu a própria ideia de *comunidade cívica* e de *cidadania* como uma nova forma de organização que pode unir proprietários e camponeses e, assim, a *comunidade cívica* seria “algo diferente de um aparelho estatal ou de uma comunidade de governantes superpostos, era característica da Grécia e de Roma; e indicava uma relação inteiramente nova entre apropriadores e produtores” (WOOD, 2011b, p. 162). Particularmente, o *cidadão-camponês* representou uma ruptura radical com todas as outras civilizações avançadas do mundo antigo, até mesmo as formas de Estado que vieram antes dele na Grécia durante a Idade do Bronze. A *polis* grega conseguiu quebrar o padrão geral de divisão entre *governantes* e *produtores* das sociedades estratificadas, sobretudo a oposição que existia entre Estados apropriadores e comunidades camponesas subjugadas. E assim:

Pode-se mesmo afirmar que a *polis* (numa definição bem geral para incluir a cidade-Estado romana) representou a emergência de uma nova dinâmica social na forma das relações de *classe*. Isso não quer dizer que a *polis* tenha sido a primeira forma de Estado em que as relações de produção entre apropriadores e produtores tenha tido papel central. A questão é, pelo contrário, que essas relações assumiram uma forma radicalmente nova. A comunidade cívica representou uma relação direta, dotada de lógica própria de processo, entre proprietários e camponeses como indivíduos e como classes, separada da velha relação entre governantes e súditos (WOOD, 2011b, p. 164-165).

Dessa forma, de acordo com Ellen Wood (2011b), foi somente na democracia ateniense que o padrão comum de divisão entre governantes e produtores foi quebrada de maneira tão completa, porque antes os produtores não participavam do governo:

Assim, em nenhum outro lugar o padrão típico de divisão entre governantes e produtores foi quebrado de forma tão completa quanto na democracia ateniense. Nenhuma explicação do desenvolvimento político e cultural ateniense será completa se não levar em conta essa formação distintiva. Embora os conflitos políticos entre democratas e oligarcas em Atenas nunca tenham coincidido exatamente com uma divisão entre classes apropriadoras e produtoras, permaneceu uma tensão entre cidadãos que tinham interesse na restauração do monopólio aristocrático da condição política e os que resistiam a ela, uma divisão entre cidadãos para quem o Estado deveria servir como meio de apropriação e cidadãos para quem ele deveria servir como proteção contra a exploração. Em outras palavras, permaneceu a oposição entre os que tinham e os que não tinham interesse em restaurar a divisão entre governantes e produtores (WOOD, 2011b, p. 164-165).

Essa oposição é mais visível nos clássicos da filosofia grega. Tanto que o princípio fundamental da filosofia de Platão e de sua epistemologia é exatamente a divisão entre governantes e produtores. Em sua obra *Protágoras*, Platão apresenta sua perspectiva sobre a atitude do cidadão em relação ao trabalho na democracia ateniense, a qual ele critica profundamente. No diálogo *Protágoras*, de Platão, é visível a posição favorável do sofista Protágoras com relação à democracia. Além disso, nesse diálogo, Sócrates explica a atuação dos camponeses em Assembleia, definindo os termos do debate que seguiria. De tal modo, explica que, quando se tratava de assuntos técnicos, eram chamados para falar aqueles que possuíam tal conhecimento técnico. Por exemplo, para discutir sobre um projeto de construção chamavam-se os arquitetos, se alguém quisesse argumentar e não fosse considerado conhecedor não poderia falar, mesmo se fosse belo, rico ou bem-nascido, os membros da assembleia os rejeitavam e até expulsavam do lugar. No entanto, quando discutiam sobre questões de “ordem política”, um construtor, um ferreiro, sapateiro, mercador ou amador, rico ou pobre ou não de boa família poderia dar conselhos, qualquer cidadão poderia falar, mesmo sem ter conhecimento de política. Protágoras responde a Sócrates de maneira favorável à atitude de se aceitar o conselho de um ferreiro ou sapateiro para tratar de política (PLATÃO, 2002).

A ideia de Protágoras é que o processo de aprendizado se dá por transmissão por parte da comunidade de cidadãos da “sabedoria coletiva, suas práticas, seus valores e suas expectativas fundados nos costumes” (WOOD, 2011b, p. 167). Assim, quem vive na *polis* está exposto desde que nasceu ao procedimento de aprendizagem que promove a virtude cívica, “em casa, na escola, por admoestação e punição e, acima de tudo, por meio dos costumes e das leis da cidade, sua *nomoi*” (WOOD, 2011b, p. 167). Platão, evidentemente, critica isso, já que, tanto para ele como para Sócrates, virtude é conhecimento e “representa a substituição do aprendizado moral e político de Protágoras por uma concepção mais exaltada da virtude como conhecimento filosófico”, assim, não seria a mera apropriação convencional dos costumes e valores da comunidade, “mas um acesso privilegiado a verdades mais altas, universais e absolutas” (WOOD, 2011b, p. 167). Desse modo, para Platão, os produtores deveriam ser excluídos da política, pois da mesma forma que os melhores sapatos são confeccionados por um sapateiro especializado, a política deveria ser praticada apenas por quem se especializa nessa área, não podendo participar da Assembleia sapateiros e ferreiros. A essência da teoria do conhecimento de Platão e também da justiça na *República* é a divisão de trabalho entre os que governam e os que produzem (WOOD, 2011b, p. 167-168). Portanto, de acordo com os relatos contidos nos textos de Platão, o trabalhador livre em Atenas poderia participar ativamente na política, independentemente de sua condição econômica, o que caracterizava a democracia ateniense (PLATÃO, 2002, p. 62-63).

Ocorre que, nas palavras da autora, aconteceu uma ocultação do trabalho livre na referência ao mundo grego Clássico, e os principais culpados disso foram os historiadores britânicos do século XVIII, que tinham o objetivo de advertir os seus contemporâneos sobre os perigos da democracia ao escreverem as primeiras histórias políticas e narrativas modernas que tratavam da Grécia Antiga. Eles argumentavam que os cidadãos de Atenas, os trabalhadores livres, faziam parte de uma *ralé ociosa* que era sustentada por

escravos (WOOD, 2011b, p. 169). A principal questão não era o fato de que eles não trabalhavam, mas que não trabalhavam o suficiente e não “serviam”, de modo que, de acordo com a “interpretação” antidemocrática a respeito da participação do trabalhador na política, a “independência e o lazer de que desfrutavam para poder participar da política foram a causa da condenação da democracia grega” (WOOD, 2011b, p. 170). Assim, na Atenas clássica, os camponeses, produtores primários, não estavam sujeitos a pressões econômicas, exatamente porque não trabalhavam sob regime de dependência, diferentemente do que ocorre na democracia capitalista moderna, na qual os trabalhadores, que são cidadãos, obrigam-se a trocar sua força de trabalho por um salário para garantir seus meios de subsistência, uma vez que estão desprovidos de propriedade privada e dos meios de produção. Desse modo, a cidadania democrática em Atenas significava que:

Os pequenos produtores estavam livres de extorsões extraeconômicas às quais os produtores diretos nas sociedades pré-capitalistas sempre foram submetidos. Por exemplo, estavam livres das pilhagens, mencionadas por Hesíodo, dos senhores “devoradores de presente”, que usavam poderes jurisdicionais para saquear o campesinato; ou da coação direta da classe dominante espartana, que explorava os hilotas por meio do equivalente a uma ocupação militar; ou das obrigações feudais dos camponeses medievais, sujeitos aos poderes jurisdicionais dos senhores; ou dos impostos do absolutismo europeu, em que a função pública era instrumento primário de apropriação privada; e assim por diante. Enquanto os produtores diretos continuassem livres de imperativos puramente “econômicos”, a propriedade politicamente constituída continuaria a ser um recurso lucrativo, como instrumento de apropriação privada ou, alternativamente, como proteção contra a exploração; nesse contexto, a condição civil do cidadão ateniense era um bem valioso que tinha implicações econômicas diretas. A igualdade política não somente coexistia com a desigualdade socioeconômica, mas também a modificava substancialmente e a democracia era mais substantiva que “formal” (WOOD, 2011b, p. 173-174).

## **O método contextualista e sua aplicação para o estudo da democracia ateniense**

Como foi possível para Ellen Wood contestar as interpretações dominantes a respeito da democracia ateniense? Como ela percebeu que o viés antidemocrático de Sócrates, Platão e Aristóteles era decorrente do engajamento político desses filósofos – teóricos da política – no conflito social e político do período em que viveram e escreveram? Por que outros estudiosos não desconfiaram que a visão desses grandes clássicos da política era um viés decorrente de seu engajamento e não uma mera interpretação dos “fatos”, “acontecimentos” ou do funcionamento real da democracia ateniense? Essas são algumas questões que podem ser respondidas quando analisamos o método adotado por Neal Wood e Ellen Meiksins Wood para analisar a filosofia política – o pensamento político e a teoria política – que foi elaborada a partir da experiência da democracia ateniense.

O método criado pela Ellen Wood e Neal Wood para estudar teoria política a partir dos pensadores clássicos, que pode ser chamado de Contextualismo Social e foi aplicado para analisar o pensamento político de Sócrates, Platão e Aristóteles, resultou em conclusões sobre a Democracia Ateniense que permitem realizar uma crítica profunda do viés antidemocrático já apresentado. O método elaborado pela parceria entre Neal Wood – que o chamou de “história social da teoria política” – e Ellen Meiksins Wood – que o chama de contextualismo sócio-histórico – pode ser denominado mais apropriadamente de “contextualismo social”. O método parte da premissa de que “os grandes pensadores políticos do passado estavam apaixonadamente engajados com as questões do tempo e lugar em que viviam” (WOOD, 2011a, p. 11), dessa forma, com frequência, havia uma modificação no comprometimento dos pensadores, que se tornava adesão partidária a uma causa específica e identificável, ou também se transformava em expressões nas quais transpareciam, mais ou menos, interesses particulares, de um grupo ou classe. Porém, ao mesmo tempo, para eles, uma visão mais ampla de entender o que seria uma “boa sociedade” e o “ideal humano”, também poderia ser uma forma de expressar seus compromissos ideológicos (WOOD, 2011a, p. 11).

Isso não quer dizer que os grandes pensadores políticos eram parte mercenários ou propagandistas. Eles utilizam o discurso racional e a argumentação consistente como ferramentas para

pesquisar algum tipo de verdade, diferente dos menores pensadores e agentes políticos, mesmo a teoria política sendo um “exercício de persuasão”, no entanto, “não são menos humanos e nem menos impregnados na história”. Ellen Wood utiliza o exemplo de Platão, que, segundo ela, ao explorar o conceito de justiça na “República”, ou ao delinear os níveis diferentes de conhecimento, era certo que ele estava abrindo “grandes questões filosóficas” e estava em busca de “verdades universais e transcendentais”, contudo, suas questões e respostas foram conduzidas por seu “compromisso crítico com a democracia Ateniese”, que será melhor explorado neste trabalho mais adiante (WOOD, 2011a, p. 11).

É importante ressaltar que, para Ellen Wood, o fato de se reconhecer a humanidade e o envolvimento histórico dos pensadores políticos não significa desprezá-los ou lhes negar sua grandeza. De qualquer modo, não é possível avaliar suas pretensões de universalidade ou verdade transcendental, sem submeter suas ideias a um exame histórico crítico. O objetivo de Wood é, “certamente, explorar as ideias dos mais importantes pensadores políticos”, só que eles sempre devem ser tratados como “seres humanos vivos e engajados”, dentro do contexto dos processos sociais e políticos que moldaram o mundo em que viviam, e não apenas imersos na rica herança intelectual de ideias que lhes foram legadas por seus predecessores, ou, simplesmente, sobre o pano de fundo do “vocabulário disponível” específico do seu tempo e espaço (WOOD, 2011a, p. 11-2).

A metodologia do “contextualismo social”, no que diz respeito a contextos históricos, surgiu de premissas fundamentais pertencentes à tradição do “materialismo histórico: seres humanos se relacionam entre si e com a natureza para garantir sua sobrevivência e reprodução social” (WOOD, 2011a, p. 12). É preciso conhecer algo sobre as condições de sobrevivência e reprodução social do lugar e no tempo que ocorreram as práticas sociais e os produtos culturais que se deseja compreender. Também é necessário saber algo com relação às maneiras específicas de o povo conseguir acesso às condições materiais de existência, “sobre como alguns conseguiram acesso ao trabalho de outros” (WOOD, 2011a, p. 12), sobre a relação entre os que produziam e os que se apropriavam da produção de outrem, sobre como se expressam essas relações dentro da dominação política, bem como a resistência e a luta (WOOD, 2011a).

Ellen Wood, por sua vez, explica que as questões que qualquer pensador político confronta se apresentam a eles em formas históricas particulares, apesar de parecerem eternas e universais. A Escola de Cambridge concorda com a parte do procedimento, que é importante saber quais questões os teóricos políticos estavam tentando responder e de que contextos históricos diferentes advêm conjuntos diferentes de questões, isso com o objetivo de melhor compreender as respostas que os teóricos ofereceram. No entanto, segundo a história social da teoria política, essas questões não se apresentam apenas em controvérsias políticas, mas também surgem de “pressões e tensões sociais, as quais moldam as interações humanas fora do debate político, e além do mundo dos textos” (WOOD, 2011a, p. 12).

Mas quais seriam as vantagens desse método? Por que buscar tão a fundo o contexto histórico dos teóricos políticos? Enfim, por qual razão os Wood procederam dessa maneira na análise dos clássicos da teoria política? Uma das respostas para essas perguntas seria que, para Neal Wood, “uma principal razão para entender teorias políticas historicamente, como parte integrante do processo histórico, é iluminar o presente” (WOOD, 2002, p. 116). Nesse sentido, Ellen Wood nos explica que, quando compreendemos historicamente uma teoria política, isso “nos permite olhar para nossa própria condição histórica a partir de uma distância crítica, do ponto de vista de outros tempos e de outras ideias” (WOOD, 2011a, p. 15). Além disso, possibilita-nos observar como determinadas suposições, que muitas vezes aceitamos sem críticas, surgiram e como foram contestadas na época em que estavam sendo formadas. O que é importante ao ler a teoria política dessa forma é que nos tornamos menos passíveis de aceitar como verdadeiras certas ideias e suposições que são dominantes no nosso próprio tempo e lugar. Isso seria iluminar nosso próprio momento histórico (WOOD, 2011a, p. 16).

De acordo com Ellen Wood, esse benefício ao estudar teoria política, inserindo-a no contexto social do teórico, parece não estar à disposição de abordagens contextuais que substituem o processo histórico por “episódios desconectados e tradições de discurso”, como procede a Escola de Cambridge,

cujos modos de contextualização acaba por fazer-nos acreditar que os pensadores políticos antigos não têm muito a dizer sobre nosso próprio tempo e lugar. Faz com que pensemos que não existe algo a aprender com eles, uma vez que, segundo essa abordagem, as experiências dos pensadores políticos não teriam qualquer conexão aparente com a nossa. Portanto, a autora assevera que, para descobrirmos o que existe para aprender com a história da teoria política, é preciso ‘que nos coloquemos no contínuo da história’, isto é, no local ou situação em que nos unimos aos nossos antecessores pelos processos de mudança que intervêm em nossas vidas, “trazendo-nos de lá para cá”, não apenas pelas continuidades que compartilhamos (WOOD, 2011a, p. 16).

É necessário ressaltar que Ellen Wood busca encontrar um equilíbrio entre a análise contextual e a interpretação dos principais textos. Sendo assim, ela não exclui ou despreza uma análise textual profunda e cuidadosa, sua abordagem é um meio de lançar luz sobre textos, “que outros podem testar por meio de leituras mais minuciosas e detalhadas” (WOOD, 2011a, p. 16). Em outras palavras, poderíamos dizer que ela pretende unir “história de cima” com “história de baixo”; mas o que seriam “histórias de cima”? Segundo Neal Wood, seriam “reflexões essencialmente sobre o estado existente e o necessário para sua preservação ou reforma escritas da perspectiva de um membro ou cliente das classes dominantes” (WOOD, 1984, p. 3), ou seja, na perspectiva dos senhores, dos Cânones que escreveram antes da Revolução Francesa e do advento do capitalismo industrial. E “história de baixo” é exatamente esse contexto histórico, social, político e econômico de que estamos tratando até o momento (WOOD, 1984, p. 3). Resta mostrar como esse método foi aplicado por Ellen Wood para reinterpretar as obras clássicas a respeito da democracia ateniense para explicitar como foi possível desafiar a visão predominante a respeito dessa experiência política.

Vamos enfatizar uma das descobertas de Ellen Wood: ela mostra que a discussão entre Sócrates e Protágoras é a que efetivamente estabelece a agenda para toda a obra filosófica madura de Platão e também a tradição intelectual que advém dela. Assim, já citamos anteriormente o diálogo “Protágoras” para falar do cidadão-camponês, neste momento, iremos aprofundar alguns elementos que podem ser retirados do diálogo para ilustrar o viés antidemocrático de Sócrates e Platão. Esse foi descrito como um dos últimos diálogos de Platão, posteriormente, ele viria a desenvolver suas ideias de forma mais elaborada e autônoma. Mas, por que esse diálogo é fundamental segundo Ellen Wood? Porque é Protágoras quem “abre as questões que o filósofo dedicará o resto de sua vida profissional e por meio dele, moldará toda a filosofia ocidental” (WOOD, 2011a, p. 58).

Segundo Wood, a questão central desse diálogo é política. Resumidamente, ele trata do fato de que ferreiros e sapateiros podem participar da Assembleia, mesmo não tendo um conhecimento técnico para isso. A questão é que, para Protágoras, a virtude, que seriam as qualidades de um bom cidadão, pode ser ensinada e ele mesmo se propõe a ensinar a arte da política; Sócrates utiliza o mesmo argumento para questionar Protágoras de que a virtude não pode ser ensinada, já que para construções se exige alguém com conhecimento técnico na assembleia e para a prática política não é necessário (WOOD, 2011a, p. 58). Protágoras responde no sentido de que não existem inconsistências entre a afirmação de que a “virtude pode ser ensinada e a suposição de que a virtude cívica, ou a capacidade de fazer juízos políticos, é uma qualidade universal, assim, pertence a todos os cidadãos adultos, independentemente de *status* ou riqueza” (WOOD, 2011a, p. 59). Desse modo, seus argumentos são mais a favor da prática democrática ateniense, do que em prol de sua atividade como professor de arte política, ao insistir que cidadãos comuns e trabalhadores têm capacidade de fazer julgamentos políticos (WOOD, 2011a, p. 59).

Esse discurso de Protágoras é tão importante pelo fato de que “é o único argumento substantivo e sistemático para a democracia sobreviver a Grécia antiga” (WOOD, 2011a, p. 59). Wood afirma que Platão passa o resto de sua carreira tentando conter Protágoras. Assim, boa parte de sua filosofia e epistemologia teria o objetivo de demonstrar que “virtude é uma qualidade rara e elevada e a arte política uma arte especializada que só pode ser praticada por um grupo muito seletivo, por que requer um tipo especial e elevado de conhecimento filosófico” (WOOD, 2011a, p. 59). Logo, aqueles que praticam ofícios ordinários e necessários, como os sapateiros e ferreiros de Protágoras, não têm capacidade política, uma vez que não têm tempo e lazer para adquirir conhecimento filosófico, e ainda são escravos do

trabalho e da necessidade material. Dessa forma, “o verdadeiro conhecimento requer liberação do mundo da aparência e da necessidade” (WOOD, 2011a, 59). Protágoras utiliza o mito de Prometeu com o intuito de respaldar sua concepção de que virtude é uma qualidade universal e que pode ser ensinada. O interessante é como que esse aprendizado ocorre:

Nenhum homem, argumenta Protágoras, pode ser um leigo em virtude cívica se o estado existe, e qualquer comunidade civilizada tem os meios para assegurar que todos os seus membros possam obter a virtude necessária. A vida numa comunidade civilizada e humana, que tem tribunais de justiça e o estado de direito, bem como a educação, é a escola da virtude cívica; e os costumes e leis da comunidade são os professores mais eficazes. A virtude cívica é tanto aprendida quanto universal da mesma maneira que a língua materna, que é ensinada e aprendida nas transações normais da vida cotidiana. O sofista que, como o próprio Protágoras, afirma ensinar a virtude só pode aperfeiçoar esse processo contínuo e universal, e o homem pode possuir as qualidades da boa cidadania sem o benefício da instrução especializada do sofista. Mais uma vez, o objetivo aqui não é defender as reivindicações dos professores especialistas, mas, acima de tudo, dar crédito pela virtude e pela vida civilizada ao *nomoi* gerado especialmente por uma comunidade democrática (WOOD, 2011a, p. 61).

O que fica muito claro desde o início, segundo Wood, é que as concepções de conhecimento são diferentes para Sócrates e Protágoras. Sócrates invoca o princípio de que virtude é conhecimento, porém não de modo sistemático e até mesmo hesitante. Mas a ideia é de que seria conhecimento filosófico. Já para Protágoras, o conhecimento seria mais mundano, um tipo mais mundano de virtude política que tem o fim de servir aos propósitos mundanos da *polis*. Ele nunca muda, durante a discussão, sua posição sobre a virtude e como ela é adquirida (WOOD, 2011a, p. 61-62).

Além disso, os valores culturais da *techné* – “as artes práticas do cidadão trabalhador” – constituem o centro dos argumentos políticos de Protágoras e Platão, mas com objetivos opostos. Para Wood, “muito do que se segue em toda a tradição da filosofia ocidental procede deste ponto de partida” (WOOD, 2011b, p. 168), do conflito sobre o papel político dos sapateiros e ferreiros, mas não é somente a filosofia política ocidental que deve suas origens a isso: “A divisão do trabalho entre governantes produtores, que é a essência da justiça na República, é também a essência da teoria do conhecimento de Platão” (WOOD, 2011b, p. 168). O princípio de que o sapateiro deve se ater a sua profissão é a essência da justiça no estado, segundo Platão, somente aqueles poucos que não precisam obrigatoriamente trabalhar para viver é que podem ter as qualidades necessárias para governar, ou seja, deve existir a divisão “entre aqueles que governam e são alimentados e aqueles que produzem e são governados” (WOOD, 2011a, p.168). Platão fundamenta a “oposição radical e hierárquica entre os mundos sensível e inteligível, e entre suas formas correspondentes de cognição” (WOOD, 2011b, p. 168), utilizando a analogia com essa divisão social do trabalho, a qual exclui o produtor da política.

Depois do diálogo “Protágoras”, Platão não mais confrontou de forma direta um argumento democrático. Segundo Wood, ele, de fato, continuou os ataques contra os sofistas e consequentemente contra a democracia. Além disso, pode se dizer que seu adversário principal continuaria sendo Protágoras, mesmo que inominado. Como foi explicado, Platão fez uso do próprio argumento de Protágoras sobre as artes contra ele e assim contra a democracia. A questão é: o que significava esse argumento de Platão? Wood explica que, para compreender totalmente o significado desse argumento, faz-se necessário considerar a relação de Platão com “a cultura da aristocracia ateniense e sua disposição naquele momento histórico” (WOOD, 2011a, p. 64-65).

Em Atenas, os aristocratas que estavam insatisfeitos estavam saindo do cenário político, e foi nesse clima de desafeto e retraimento que o empreendimento filosófico de Platão se desenvolveu. Assim, “o momento histórico da política popular e do distanciamento aristocrático, quando homens bem-nascidos e instruídos voltaram as costas para a *polis*, propuseram-se a Platão como um problema filosófico: a separação do pensamento e da ação” (WOOD, 2011a, p. 66). Para Wood, “seus projetos filosóficos nunca se separaram da realidade política ateniense, e a sua busca por verdades absolutas e universais nunca esteve dissociada da missão de regenerar Atenas”. Dessa forma, é possível perceber que

em sua filosofia política está presente a “esperança de regeneração moral e política”, a qual exigia que a aristocracia e a política se reconciliassem. Logo, Platão tinha o objetivo de reunir o pensamento e a ação e, para isso, uma transformação social seria necessária (WOOD, 2011a, p. 66).

O que fica claro, pela análise que Wood realiza do pensamento de Platão, é que, para ele, as classes subalternas – a maioria preocupada com ocupações de base – não são capazes de se elevarem acima das virtudes relacionadas a sua posição, e então surge que “a maior virtude dessas classes é a submissão voluntária aos seus superiores. A verdadeira virtude requer liberação da ‘multiplicidade de coisas’” (WOOD, 2011a, p. 72). Assim, se uma *polis* é governada por “apetites inferiores” – onde as classes “banausicas” governam – isso corromperá a “alma mais admirável”. A vida da alma virtuosa só é possível de ser alcançada em uma *polis* que possibilite que “a condições sociais necessárias floresçam e seja governada por governantes que sejam a personificação dos elementos superiores da alma”, ou seja, “um rei filósofo”, que tenha essas virtudes necessárias e governe a *polis* não restrito pela lei, mas conforme sua sabedoria filosófica (WOOD, 2011a, p. 72). Tanto a *República* quanto os diálogos “Políticos” e as “Leis”, expressam os mesmos princípios fundamentais para Platão, só que de diferentes pontos de vista:

A “República”, sem dúvida, demonstra maior fidelidade aos princípios filosóficos do que à política aristocrática, e certamente reflete sua desilusão com a tentativa de estabelecer a oligarquia ateniense. Em as “Leis”, Platão explicitará detalhadamente uma constituição que não depende tanto do domínio da sabedoria filosófica, mas de instituições e leis cuidadosamente criadas para imitar, tanto quanto possível, os efeitos do governo filosófico. Embora essa *polis* seja, na melhor das hipóteses, uma imitação do ideal, adaptada às duras realidades da vida material e social, há um sentido em que ela é ainda mais revolucionária que a “República”. Se a “República representa um tipo de experimento de pensamento, não pretendido como um modelo para a *polis* ideal, mas como afirmação, em estilo poético ou metafórico, de certos princípios fundamentais – as “Leis”, por mais utópica que seja, converte esses princípios em um modelo institucional. Propõe uma transformação completa das relações políticas e sociais como estão na Atenas dos dias de Platão, um afastamento radical de tudo o que é essencial na prática política ateniense e em seus fundamentos sociais, até as condições mais básicas de propriedade e trabalho. A *polis* das “Leis” torna os compromissos políticos de Platão ainda mais claros do que o estado ideal da República. O “Político”, embora não apresente um plano para uma constituição ideal ou mesmo a segunda melhor, elabora princípios políticos introduzidos na “República” e os desenvolve para lançar as bases para a revolução das “Leis” (WOOD, 2011a, p. 75, - tradução nossa).

Ellen Wood enfatiza que “conhecimento” e “virtude” para Platão têm um significado ideológico muito claro, pois “considerar essa questão em relação a Platão, neste momento de fundação do desenvolvimento da filosofia ocidental, também pode lançar luz sobre todo o nosso empreendimento histórico e as implicações de uma ‘história social’ para nossa apreciação da teoria política” (WOOD, 2011a, p. 79). Assim, não há como fugir às condições sociais do verdadeiro conhecimento da forma que Platão concebe na *República*, mesmo se a interpretarmos como, sobretudo, “uma discussão da alma individual, um diálogo sobre a obtenção do conhecimento, em vez de um trabalho essencialmente político” (WOOD, 2011a, p. 79). A pesquisadora conclui que o idealismo filosófico de Platão é materialista: “o conhecimento verdadeiro, o conhecimento de Ideias ou Formas, tem condições materiais muito contratas”. Para adquirir o conhecimento verdadeiro, que requer um processo longo e árduo de educação, a pessoa, novamente, deve estar livre da necessidade material, porque “o Bem final requer tempo de lazer” e, principalmente, porque uma vida de trabalho necessário é danosa para a alma que a torna imprópria para a filosofia (WOOD, 2011a, p. 79-80). Além disso, sobre as intenções políticas ou filosóficas presentes no discurso de Platão, Ellen Wood explica que:

[...] nenhuma quantidade de desacordo com suas propensões ideológicas nos obriga ou nos permite descartar os méritos teóricos de suas ideias ou suspender nosso julgamento intelectual. A historicidade de uma ideia ou mesmo seu partidarismo não exclui significância e fecundidade além de seu tempo e lugar ou fora da política de seu originador. O objeto de uma leitura contextual, no sentido pretendido aqui, não é desacreditar ou validar ideias por suas origens ideológicas ou propósitos, mas sim compreendê-las melhor, identificando as questões salientes que confrontam o teórico e os termos em que essas questões

foram contestadas. Esse tipo de leitura tem a vantagem adicional de possibilitar uma distância crítica de nossas próprias premissas não examinadas. Nossa avaliação de ideias não pode terminar com o reconhecimento de sua historicidade, mas esse é certamente um lugar útil para começar. Para apreciar as respostas dos filósofos, precisamos entender as questões que eles estão abordando, e essas questões são historicamente constituídas, por mais que o teórico esteja procurando uma resposta universal (WOOD, 2011a, p. 80, tradução nossa).

É razoável supor que o engajamento relevante no caso da teoria política é o político. Não é possível fazer justiça aos filósofos se somente destacarmos o compromisso políticos secretos, mas também não é justo não explorar a questão ao assumir que as ideias que os filósofos alegam ser totalmente desinteressadas ou universalistas não servem a interesses partidários. Além disso, Ellen Wood diz que as complexidades da relação entre ideia e contextos devem ser reconhecidas. Nós teríamos que reconhecer sua conexão com a democracia ateniense, ainda que julguemos a filosofia de Platão sobre “critérios primariamente políticos”. Sendo assim, a abordagem filosófica de Platão era determinada tanto pela democracia quanto por suas próprias inclinações aristocráticas (WOOD, 2011a, p.81-82).

Ellen Wood afirma que Aristóteles levanta questões não confrontadas por Platão, “Aristóteles luta com um mundo material da mudança e do movimento” (WOOD, 2011a, p. 87), da mesma forma que como em sua abordagem das ciências e da metafísica. Assim, diferentemente de Platão, ele não volta os olhos de forma imediata para um mundo além da realidade mundana, ele não foca apenas no estado ideal em sua teoria política, mas para as fontes dos problemas da *polis* como se apresentam, com o objetivo de corrigi-los. Isso pode ser porque Aristóteles era um filósofo mais novo que Platão e logo teria mais “esperança de ver seus princípios colocados em prática” (WOOD, 2011a, p. 87). Para Aristóteles, a “melhor” *polis* praticável seria uma combinação entre alguns elementos democráticos e “a primazia efetiva dos princípios oligárquicos”. Para ter cidadania ativa e mesmo ser membro da Assembleia, seria necessário ter propriedade. Assim, os comerciantes comuns, artesãos e trabalhadores assalariados não teriam cidadania ativa, já os fazendeiros independentes teriam. Então, as melhores formas de democracia e oligarquia para Aristóteles se parecem com a política; e, na democracia, o papel do cidadão concreto que possui meios moderados, o médio agricultor independente, seria limitado, uma vez que esses homens, “não tendo uma grande quantidade de propriedade, estão ocupados em ocupar-se; e... não têm, portanto, tempo para comparecer à assembleia” (Política, 1218b, citado por WOOD, 2011a, p. 91) o que não é problema para ele, já que o governo estaria concentrado nas mãos dos ricos e bem-nascidos.

Para finalizar, Aristóteles define a natureza da *polis* em relação e, ao mesmo tempo em contraste, com o *oikos*. Desta forma, o lar se caracteriza por três conjuntos de relacionamentos principais, quais sejam: “senhor e escravo, marido e mulher, pais e filhos” (WOOD, 2011a, p. 92). É uma instituição hierárquica e patriarcal em sua essência que apresenta desigualdades fundamentais. Assim, o “filósofo expõe sua teoria da desigualdade natural, baseada na premissa de que em toda a natureza existe um princípio de domínio e subordinação, e que o corpo está subordinado a alma” (WOOD, 2011a, p. 92). Aqui, ele parece de acordo com o dualismo fundamental da teoria do conhecimento de Platão e no cosmos, que foi citado anteriormente. De forma resumida, o que ele quer dizer é que mulheres e crianças estão subordinadas ao homem da casa, e, como alguns homens têm poderes apenas do corpo, devem “seguir as ordens da razão de outra pessoa”. Nesse sentido, para Aristóteles, “alguns homens são naturalmente adequados para governar e outros para serem governados, e alguns são por natureza livres e outros são escravos naturais” (WOOD, 2011a, p. 92). O ser racional é o mestre, então é muito justa e benéfica para todos a condição de subordinação do escravo.

Portanto, é possível concluir que a filosofia moral e política de Sócrates, Platão e Aristóteles em algum grau reflete as crenças aristocráticas de que os bem-nascidos possuem superioridade moral acima das classes mais pobres, como os artesãos, comerciantes e camponeses. Esses seriam apenas instrumentos ou condições para o desenvolvimento da moral, liberdade e bem-estar das classes privilegiadas. Assim, os nobres e ricos é que deveriam governar segundo esses filósofos (WOOD; WOOD, 1978, p. 259). Neal Wood e Ellen Wood chegam a afirmar que a filosofia Socrática não serve para julgar a prática ateniense, ela é um ataque contra os princípios da democracia, que vai além da crítica dos fracassos e excessos que

ela cometeu. O ideal Socrático não condiz com os valores da democracia. Assim, não existe distinção real entre o que é bom ou mau na prática democrática, por exemplo, “as liberdades democráticas, igualdade, autogoverno”, enfatiza-se a “licenciosidade, mediocridade, e falta de princípios, capricho amoral” e esses “ideais sociais Socráticos e antagonismos aos valores prevalecentes” contribuíram para a distorção da história sobre as relações sociais em Atenas. Por exemplo, o mito da ralé-ociosa - que significa que os escravos trabalhavam para os cidadãos pobres participarem da política, e mais que a *polis* bancava a participação deles - que serviu para historiadores modernos que antipatizam em vários graus com a democracia. Esse mito, portanto, fala da indolência e ociosidade dos cidadãos pobres e não do lazer da multidão rica (WOOD; WOOD, 1978, p. 261-263).

## Considerações Finais

Compreender que os filósofos tinham uma visão partidária não diminuiu o trabalho deles, mas enriqueceu nosso entendimento sobre com quem eles estavam debatendo e para quem eles escreviam suas teses e teorias, de forma que não podemos aceitar de pronto suas ideias sobre democracia ateniense e sobre o cidadão-camponês como fizeram os historiadores e teóricos políticos do século XVIII, que foram tratados no segundo capítulo. Foi apenas com a metodologia do contextualismo social que Ellen Wood (e Neal Wood) conseguiu reler os textos clássicos, percebendo que apresentavam uma visão enviesada sobre a democracia e a cidadania na Atenas clássica; motivada por essa descoberta, ela foi capaz de pesquisar e analisar qual teria sido, de fato, o “impacto” para a democracia e para a teoria política, da participação de “trabalhadores” como governantes e não como súditos na administração da *polis*.

A coragem de dizer abertamente e provar com suas pesquisas que não são apenas os “ideólogos” declarados que têm um “partido” – quer dizer, uma posição no conflito social do momento em que vivem e escrevem – mas que se posicionar é algo que faz parte do processo de reflexão realizado por seres humanos que afetam e são afetados pelas relações sociais que estabelecem durante suas vidas é, talvez, a maior contribuição do contextualismo social. Assim, embora seja fácil mostrar que Karl Marx tinha um posicionamento político que implica um viés nos seus escritos, afirmar o mesmo a respeito de Platão e Aristóteles exigiu, por parte de Ellen Wood, extensa pesquisa biográfica e contextual, dada a “autoridade” que o cânone conferiu aos “grandes” clássicos da política.

Ao analisar a perspectiva de Ellen Meiksins Wood sobre a democracia ateniense, a qual se baseia no argumento de que o trabalhador livre na *polis* ateniense tinha um *status* de cidadão sem precedentes e sem equivalente, visto que ele estava jurídica e politicamente livre e não sofria exploração por coações por parte dos proprietários de terra, e nem do Estado; assim, não existia divisão entre governantes e súditos, “os que governavam eram governados”. Essa visão de Wood é um contraponto ao viés antidemocrático de Sócrates, Platão e Aristóteles, o qual influenciou a visão tradicional sobre democracia ateniense. Tal viés não é evidente: uma leitura textualista das obras de filosofia política clássica pode levar à interpretação de que, de fato, a participação do “povo”, sobretudo dos “pobres”, não seria benéfica para a democracia, e, de modo geral, para a cidade.

A participação do cidadão trabalhador teve impactos na própria constituição da teoria política, porque os filósofos gregos Sócrates, Platão e Aristóteles queriam um retorno à divisão entre governantes e súditos e foi essa visão antidemocrática que chegou até nós. Ellen Wood afirma, na obra *Democracia contra Capitalismo*, que tanto a teoria política quanto a epistemologia de Platão foram motivadas pela participação do “cidadão camponês”, essa foi uma afirmação que incitou a pesquisa, já que não havíamos tido contato com nenhum autor que afirmasse o mesmo, o interessante é que, com a utilização da metodologia do contextualismo social, essa afirmação se mostra coerente, o que tornou a pesquisa bastante produtiva.

A metodologia que Ellen Wood utilizou para estudar os clássicos gregos da teoria política, o *contextualismo social* – história social da teoria política ou contextualismo sócio-histórico – serve para analisar quais eram as questões que os clássicos estavam tentando responder, além de explicitar para quem

eles estavam escrevendo, com quem debatiam e por que motivo eles escreveram o que escreveram, ou seja, qual era seu posicionamento no conflito social, político e ideológico do momento em que viveram e escreveram. Sendo assim, trata-se do método que possibilita compreender os clássicos como seres humanos que viveram e se posicionaram no conflito social enquanto buscavam compreender racionalmente a “política”; o contextualismo social permite, ainda, “iluminar o nosso próprio momento histórico”. Por isso, mostramos o resultado da aplicação que Wood fez para estudar os filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles. O que concluímos desse capítulo é que, com a utilização desse método, foi possível para a Wood perceber que a filosofia deles era partidária, tinha caráter ideológico – o que não desmerece suas reflexões sobre a política em seu conjunto, mas exige perceber quais, dentre suas várias “explicações” sobre o funcionamento da democracia e sua “validade”, podem ser “aceitas” apenas e quais outras precisam ser questionadas porque tinham o objetivo de convencer os leitores de que a democracia não era uma “boa” forma de governo.

Com a utilização da metodologia do *contextualismo social*, as afirmações de Ellen Wood sobre o trabalhador-livre (cidadão camponês) e a escravidão na democracia ateniense se mostram coerentes, fazendo com que sua visão seja diferente do entendimento hegemônico sobre democracia ateniense; trata-se de uma análise bastante completa: aprofundada, rica em detalhes e meticulosa no cotejo dos dados. Em segundo lugar, percebe-se que o trabalhador livre, com *status* de cidadão em Atenas, representou algo único, que incitou a própria criação da teoria política com os filósofos gregos que queriam que retornasse a divisão entre governantes e súditos. Em terceiro lugar, como vivemos em uma democracia representativa, consideramos que o estudo da democracia ateniense, da forma como Wood nos apresenta, ou seja, fazendo uma interpretação contextualizada socialmente, é importante para compreendermos as instituições democráticas e até mesmo como seria possível reformá-las, pois, como afirma Neal Wood (2002), quando fazemos uma comparação histórica, “refletimos e alteramos nossos próprios valores e atitudes, formando um julgamento crítico sobre o nosso próprio momento histórico” (WOOD, 2002, p. 10).

## Referências

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: Por uma teoria geral da política. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

LACOWICZ, Ellis Fernanda. **Trabalho livre e escravidão em Atenas**: O contraponto de Ellen Meiksins Wood ao viés antidemocrático dos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles. 102f. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

WOOD, Ellen Meiksins. **Peasant-citizen and Slave**: the foundations of Athenian democracy. London: Verso, 1989.

\_\_\_\_\_. **De ciudadanos a señores feudales**: História social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media. Barcelona: Paidós, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Democracia contra o capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011b.

\_\_\_\_\_. WOOD, Neal. **Class Ideology and Ancient Political Theory**: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context. Oxford: Oxford University Press, 1978.

WOOD, Neal. **John Locke and Agrarian Capitalism**. London: University of California Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Reflections on Political Theory**: a voice of reason from the past. New York: Palgrave, 2002.