UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

MARIA ELIZABETH BUENO DE GODOY

A Fortuna de *Pilos*: Peripécia Ateniense na Narrativa Tucidideana? Considerações acerca da Leitura *Mithistórica* de F.M. Cornford

(Versão corrigida)

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

A Fortuna de *Pilos*: Peripécia Ateniense na Narrativa Tucidideana?

Considerações acerca da Leitura *Mithistórica* de F.M. Cornford

(Versão corrigida)

Maria Elizabeth Bueno de Godoy
(mariegodoy@ig.com.br)

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr.Francisco Murari Pires

São Paulo
2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G588f

Godoy, Maria Elizabeth Bueno de
A fortuna de Pilos: peripécia ateniense na narrativa tucidideana? Considerações acerca da leitura mithistórica de F. M. Cornford / Maria Elizabeth Bueno de Godoy ; orientador Francisco Murari Pires. - São Paulo, 2014.
219 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. História Antiga. 2. Historiografia. 3. Tragédia (Literatura). 4. Mitologia Grega. I. Pires, Francisco Murari , orient. II. Título.

GODOY, M. E. B. **A Fortuna de *Pilos*: Peripécia Ateniense na Narrativa Tucidideana?** Considerações acerca da leitura *mithistórica* de F. M. Cornford. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em História.

Aprovado em: 27 de janeiro de 2014.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Francisco Murari Pires — Instituição: FFLCH-USP
Julgamento: — Assinatura: _____

Prof. Dr. Rafael Faraco Benthien — Instituição: UFPR
Julgamento: — Assinatura: _____

Profa. Dra. Flávia M. Schlee Eyler — Instituição: PUC/Rio
Julgamento: — Assinatura: _____

Profa. Dra. Filomena Yoshie Hirata — Instituição: FFLCH-USP
Julgamento: — Assinatura: _____

Prof. Dr. Miguel Soares Palmeira — Instituição: FFLCH-USP
Julgamento: — Assinatura: _____

*Para Mau e Antonio, família **2.0**!*
Aos honrados cães, Argos e Juno, por sua infalível lealdade, dedicação e alegria.

AGRADECIMENTOS

Ao longo dos quatro anos desta pesquisa, minhas, sempre tímidas, suposições sobre a obra de Tucídides foram sendo direcionadas, e, muitas vezes, reformuladas pela rica bibliografia das releituras de sua obra. Meu acesso às mesmas não teria sido possível sem a paciente e íntegra orientação do Professor Dr. Francisco Murari Pires. Leituras e releituras estas, que acabaram fortalecendo minha convicção de que a escrita tucidideana não poderia permanecer estática aos olhos de seus leitores, mas *viva*, plena em seus desígnios, fossem estes de parâmetros considerados científicos, ou artísticos.

A leitura, provocativa, proposta pelo *Thucydides Mythistoricus* de Francis M. Cornford, em 1907, estabeleceu-se como o ponto de partida para minha reflexão. Abordagem esta, muitas vezes dissonante, pelas tantas outras apreensões da obra tucidideana, analisadas ao longo da pesquisa. Meu débito aos estudos dedicados à *História da Guerra do Peloponeso* é, portanto, bastante significativo, e espero tê-los contemplado minimamente neste modesto estudo. Entre as obras de estudiosos do século XX, achei particularmente estimulantes os trabalhos de Jacqueline de Romilly, no que incluo sua impecável tradução da obra de Tucídides (editada pela Belles Lettres, entre os anos de 2003 e 2009), o de John H. Finley Jr. (Harvard, 1942), o de H.D. Westlake, *Individuals in Thucydides* (Cambridge, 1968), os estudos de Jean-Pierre Vernant, especialmente, *Mythe et Pensée chez les Grecs* (Maspero, 1965), a tese de Lowell Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides* (Harvard, 1975), e, muito especialmente, os estudos do Professor Dr. Francisco Murari Pires, de inestimável contribuição para o meu entendimento sobre Tucídides. A ele devo indizível reconhecimento e gratidão por ter aceitado orientar este estudo até o fim.

Meu afetuoso reconhecimento aos três grandes amigos e, também, professores: Natália (*Bina*) Emery Trindade (FFLCH/USP), Luiz Maurício Bentim (IFCS/UFRJ) e Gustavo Durão (IFCS/UFRJ), que leram e revisaram exaustivamente as primeiras versões, enriquecendo a escrita com suas críticas e apontamentos. Suas preciosas leituras ajudaram na remoção de muitas inconsistências e, também, enganos. Pelos que tenham permanecido, sou eu a única responsável.

Meus sinceros agradecimentos aos Professores da Banca de Defesa, Professor Dr. Rafael F. Benthien (UFPR), Professora Dra. Flávia Maria Schlee Eyler (PUC/Rio), Professora Dra. Filomena Yoshie Hirata (FFLCH/USP) e Professor Dr. Miguel Soares Palmeira (FFLCH/USP), cuja criteriosa leitura e generosas sugestões enriqueceram a revisão da tese, para esta versão corrigida.

Agradeço também aos funcionários do Departamento de História da FFLCH, por toda a atenção nesses últimos quatro anos, e aos dedicados funcionários da Biblioteca desta Faculdade. À Secretaria da Pós-Graduação da Universidade de São Paulo, por sua presteza e afinco nos trâmites finais deste processo de doutoramento, muito obrigada.

Enfim, aos *meus*: minha mãe, Lucy Maria (*in memoriam*), nem sempre hábil em conjugar discurso e ação, mas impecável ao fazê-lo na coragem e na generosidade; meu pai, Antonio Ernani, pela incansável lição de retidão e a amizade infalível; a doce e querida Regina, por agregar, sempre; meus irmãos amados: o bravo André (*in memoriam*), o talentoso Leopoldo e a bela Luiza; as queridas sobrinhas, Victória e Maria Eduarda; minha tia, Elizabeth, por sua firme e inabalável lealdade; minha avó, Maria, pela resiliência em sua trajetória; os padrinhos queridos, Maria Alice e Luiz Carlos, por provar possível e crível a jornada a dois; os primos, mais que queridos, Ana, Gu & Vivi, Gui & Nanda pela memória de uma infância rica em estórias, diversão e o presente convívio; as crianças amadas, Luana e Antoninho, por permitirem a redescoberta e o recomeço esperançoso; minha comadre, Dinda Lú, pela caminhada de uma vida; a família Bentim da Rocha Menezes: os sogros, Glória e Adyr, minha cunhada Nalu, Vó Alda, Sérgio e Tia Maria, pela acolhida e o afeto, sempre ao

alcance de um abraço; ao “quarteto fantástico” da Cultura Inglesa, Luciana, Renata, Luciano e James; aos fiéis alunos, Fabrício Brizon, Camilla Bassanello, Ana Claudia Brandão, Letícia Amaral e ‘Joshua’, pela eterna renovação dos *Antigos* nos encontros sempre ricos.

Agradeço, enfim, à amiga, mais que *irmã*, Priscila Castro, por, generosamente, compartilhar o caminho comigo; ao querido filho, Antonio, por me levar, infalivelmente, ao exercício socrático do “só sei que nada sei”; e, finalmente, ao esposo e amigo, Luiz Maurício, cuja prudente *gnóme*, sem deixar que eu me perdesse nos perigos do *Cabo de Maleia*, alertava ao que dizia o provérbio antigo: “when you pass Malea, forget your home”. Precioso conselho que, nas vicissitudes desta jornada, fez toda a diferença.

Prístino entre os mortais, velho provérbio
diz: quando grande, a opulência humana
procria e não morre sem filho.
Da boa sorte, na família,
a insaciável miséria floresce.
(*Agamêmnon*. 750-6)

RESUMO

A Fotuna de *Pilos*:
Peripécia Ateniense na Narrativa Tucidideana?
Considerações acerca da Leitura *Mithistórica* de F.M. Cornford

Maria Elizabeth Bueno de Godoy

Orientador: Prof. Dr. Francisco Murari Pires

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.

Poderia o episódio da ocupação de Pilos, narrado no Livro IV da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, constituir-se em uma peripécia ateniense? Asserção provocativa, que supõe sobre as categorias míticas, presentes na referida passagem, o entendimento da obra tucidideana por ditames artísticos, assim denominados, por Francis M. Cornford, *mithistóricos*. Interpretado, pelo autor, como fruto de uma teoria trágica da natureza humana – supostamente apropriada de Ésquilo - o encadeamento de *Týche*, *Áte*, *Apáte*, *Elpís* e *Hýbris*, figuraria o início da ruína política de Atenas, onde Tucídides, propondo-se a descrever objetivamente os eventos da guerra, acaba por se aproximar do drama. Mas, como admiti-lo se, em seu prólogo, Tucídides declara a exclusão do fabuloso (τὸ μυθῶδες) de sua escrita? Em que sentido *mythôdes* pode ser apreendido como o *mȳthos*, propriamente dito? Na memorização das ações humanas, a história tucidideana se volta, então, para a fragilidade dessa humanidade, revelando a face de sua própria tragicidade.

Palavras-chave: Túcídides, F.M. Cornford, História, Mito, Tragédia, *Mithistória*, Humanidade.

São Paulo
2014

ABSTRACT

The Fortune of *Pilos*: The Athenian reversal (*peripéteia*) in Thucydides' Narrative? Comments on Cornford's *Mythistorical* Reading

Maria Elizabeth Bueno de Godoy

Orientador: Prof. Dr. Francisco Murari Pires

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.

Could one consider the Pilos' episode narrated in the Book IV of Thucydides' *History of the Peloponnesian War*, an Athenian reversal (*peripéteia*)? An assumption, whose provocative tone, would imply to the mythical categories in the episode the artistic moulding of Thucydides' narrative. The *mythistorical* passages of the work, as interpreted by Francis M. Cornford are, therefore, a consequence of the tragic theory of human nature, which Thucydides would have taken from Aeschylus, and where *Tyche*, *Ate*, *Apathe*, *Elpis* and *Hybris* would represent the beginning of Athens' political doom. Thucydides' writing style, intentionally an objective journal of the war, ended up being similar to the dramatic one. But how could one accept this possibility, if in Thucydides' *Prologue* he states the absolute exclusion of the fabulous (τὸ μυθῶδες) from his narrative? In which sense can the concept of *mythôdes* be taken as the one of *mȳthos*. In the memorization of the human actions Thucydides' history turns to the fragility of this humanity, revealing the face of its own tragic condition.

Keywords: Thucydides, F.M. Cornford, History, Myth, Tragedy, *Mythistoricus*, Humanity.

São Paulo
2014

ABREVIAÇÕES

Os Cavaleiros	Aristófanes. *Os Cavaleiros*. Introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.
Poética	Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Rio de Janeiro: Editora Abril Cultural, 1973.
Retórica	Aristóteles. *A Retórica das Paixões*. Prefácio de Michel Meyer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
A.	Ésquilo. *Orestéia I. Agamêmnon.* Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
E.	Ésquilo. *Orestéia III. Eumênides.* Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
Péricles	Plutarco. *Péricles*. Tradução de Jaime Bruna, 1963.
Aias	Sófocles. *Aias*. Tradução de Flávio Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2008.
Thuc.	Thucydide. *La Guerre du Péloponnèse*.Tomes I-V. Livres I-VIII. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris : Les Belles Lettres, 2003 -2009.
Tuc.	Túcídides. *História da Guerra do Peloponeso – Livro I.* Tradução e apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
de Romilly (i-viii)	"Introduction et Notice", Thucydide. *La Guerre du Péloponnèse*. Tomes I-V. Livres I-VIII. Paris: Les Belles Lettres, 2003-2009.
Finley	Finley, Jr., J.H. *Thucydides*. Ann Arbor Paperback, 1967, (Cambridge (Mass.), 1942).
L&S	LIDELL and SCOTT. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Seventh Edition. Oxford, 1888.
Mythistoricus	Cornford, F.M. *Thucydides Mythistoricus*. Cambridge,1907.
MPG	Vernant, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. *Estudos de Psicologia Histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
Westlake	Westlake, H.D. *Individuals in Thucydides*. Cambridge, 1968.

Utilizaremos para a maior parte dos fragmentos referentes à Lírica Grega neste trabalho a edição de Martin West, *IEG*, salvo quando dito o contrário. A abreviação dos fragmentos será a seguinte:
Bergk – B
West – W
Fragmento – fr.

SUMÁRIO

Agradecimentos 4-5
Abreviações 9
I. Introdução 11-16

PARTE I – A *Syggraphé* Tucidideana entre o Mito e a História

II. O Debate Historiográfico 18-36

III. *Lógos* X *Mȳthos*: Impossibilidades de um 'milagre grego'? 37-62

IV. A *Týche* de Pilos e os limites da escolha humana 63

1. A *pólis* ateniense entre *Palas* e *Ares* (425-424 a.C.) 63-74

2. *Gnóme* e *Týche*: entre os limites da inteligência e as armadilhas da fortuna 75-93

3. A face trágica da Fortuna: retrato do afã humano 94-118

PARTE II – O Caráter Humano na *Syggraphé* Tucidideana

V. A Tragédia, o Humano e a *História* 120

1. O humano entre o *deliberar* e o *agir* 120-130

2. Qual *Humanidade*? Que *Paixões*? 131-152

VI. O *Páthos* Político Ateniense entre Cléon e Péricles 153

1. A política de Cléon: caminho ateniense em *púrpuras* esquileanas 154-171

2. A *kalé politiké* de Péricles 172-194

VII. Conclusão 195-209

Bibliografia 210-219

CAPÍTULO I

Introdução

Tucídides abre sua *História* com a clara proposição de seu intuito: escrever "a guerra dos peloponésios e atenienses tal como a fizeram uns contra os outros".[1] E, expondo seus objetivos ao relatá-la, no prólogo, declara:

> E para o auditório o caráter não fabuloso (τὸ μὴ μυθῶδες) dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente; mas se todos quantos querem examinar o que há de claro nos acontecimentos e nos que, um dia, dado ao seu caráter humano (τὸ ἀνθρώπινον), virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade, será o bastante. Constituem mais uma aquisição para sempre que uma peça para um auditório do momento.[2]

Com isso, estabelece duas premissas: a primeira, que sua obra, se ancorada na escrita - do verbo *syggrápho*[3], compor por escrito – ultrapassava os estritos instantes de uma apresentação pública, afastando dela todo e qualquer adorno narrativo, ou, *tò mythôdes*. A segunda, que dado ao caráter humano intrínseco dos eventos narrados, estes viriam a ser "semelhantes ou análogos"[4], conferindo à sua narrativa o estatuto de *ktema es aei*, uma aquisição para sempre.

Declarando seu afastamento do maravilhoso, Tucídides também estabelece um distanciamento da narrativa histórica de Heródoto, cuja investigação (*historía*), critica, pois, negligenciando a verdade, Heródoto teria priorizado a visão corrente dos fatos.[5] Entretanto, questionamos se este afastamento do *mythôdes* poderia ser interpretado como a exclusão, definitiva, do *mȳthos* de sua obra. É Aristóteles, pela reflexão desenvolvida na *Poética*, quem

---

[1] Tuc., I.1.
[2] Tuc., I.22.4.
[3] L&S, p.3130; Συγγράφω, redigir, compor por escrito.
[4] Tuc., I.22.4.
[5] Tuc., I.20.3. Passagem em que Tucídides indica o engano de Heródoto (VI, 57 e IX, 53), em relação à quantidade de votos para cada um dos reis de Esparta e o batalhão de Pitane, informação que esclarece em sua crítica.

estabelece o afastamento entre história e poesia.[6] Contudo, estariam os parâmetros que as diferenciavam, no período em questão (séculos V ao IV a.C.), tão bem definidos? Mais importante, estaria Tucídides consciente desta precisa diferenciação? Neste sentido, aos leitores pós-tucidideanos coube o esforço em determina-los, conferindo à sua apreensão da narrativa uma leitura, ora científica, ora poética.

Com a publicação, em 1907, de seu *Thucydides Mythistoricus*, Francis M. Cornford rompia com a tradição de releituras cientificistas da obra[7], (um traço das leituras do século XIX), e conjugava, já em seu título, a provocativa fórmula *mito* e *história*, que o próprio Tucídides teria (supostamente) impossibilitado, ao excluir, dela, o elemento maravilhoso.

O estudo proposto nesta tese, assim, reflete sobre a pertinência da leitura *mithistórica* da obra tucidideana, estabelecendo, para tal, a análise do episódio da tomada de Pilos, narrado no Livro IV. Nele, Cornford identifica o reverso na *syggraphé* tucidideana, princípio que sobressai àquele proposto pelo historiador, na abertura da obra. Nossa reflexão está dividida em duas partes, em que o declarado por Tucídides, na passagem I.22.4, se desdobra: a Parte I, com a proposta de compreender os deslocamentos de sua narrativa entre o mito e a história ("A *Syggraphé* Tucidideana entre o Mito e a História"), e a Parte II, com a análise sobre o caráter humano intrínseco dos eventos, narrados no episódio de Pilos, sob a perspectiva das escolhas prudentes/ruinosas de Atenas e de seus líderes. ("O Caráter Humano na *Syggraphé* Tucidideana").

A partir da hipótese da leitura *trágica* da obra - defendida por Cornford – os argumentos, desta primeira Parte, estão assim divididos: no capítulo II, apresenta-se o debate historiográfico acerca da recepção trágica da obra tucidideana, proposta na tese de Cornford, contraposta à leitura cientificista do XIX. Justificamos também, o conceito de peripécia

---

[6] *Poética*, IX, p.451.

[7] Acepção que eleva a obra tucidideana a uma espécie de "apoteose historiográfica", diz Murari Pires. MURARI PIRES, F.,"Thucydidean Modernities: History between science and art". In: RENGAKOS, A. *et al.*, *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, Boston: 2006, p.811. O argumento será desenvolvido no capítulo ii deste estudo.

proposto pelo autor, estabelecendo suas diferentes acepções, aplicadas à narrativa do episódio em questão.

No capítulo III, discutimos o afastamento da narrativa do *mythôdes* (I.22.4), refletindo sobre as (im)possibilidades da teoria do *milagre grego*. Contra a leitura *mithistórica* e a interpretação trágica da obra tucidideana, optou-se pela crítica de Jean-Pierre Vernant e sua reação à referida teoria[8], na qual o autor reconhece o afastamento entre *mȳthos* e *lógos*. "Na renúncia voluntária ao dramático e maravilhoso, o *lógos* situa sua ação sobre o espírito em outro nível que não aquele que suscita as emoções (*sympátheia*)"[9], o que opõe, neste sentido, a leitura de Vernant à possibilidade da acepção trágica da *História*.

O capítulo IV investiga o conceito da fortuna (*týche*), no referido episódio, análise que dividimos em três subcapítulos: no primeiro (IV.1), apresentamos o quadro social ateniense no período (425-424 a.C.), e os partidos e interesses políticos envolvidos; no segundo (IV.2), refletimos, em um debate historiográfico, sobre os limites entre a *gnóme* (inteligência, cálculo) e a *týche* no episódio; e no terceiro (IV.3), concluímos o argumento com a investigação sobre a face trágica da fortuna de Pilos, contrapondo à hipótese de Cornford, as releituras de J.-P. Vernant, John Finley Jr., Jacqueline de Romilly, Susan Matheson, além da, breve, apreensão do conceito nas tragédias de Ésquilo (*Orestéia*), Sófocles (*Aias*) e Eurípides (*Íon*). Procuramos com isso, investigar o encadeamento da *týche* tucidideana às categorias míticas, *elpís* (esperança), *peithó* (persuasão), *apáte* (engano), *áte* (cegueira) e *hýbris* (excesso), que, associadas às escolhas humanas, possibilitariam a leitura do episódio nestes ditames.

---

[8] A teoria do *milagre grego* é de John Burnet, em sua obra intitulada, *A Aurora da Filosofia Grega*. Tradução Vera Ribeiro. Revisão Agatha Bacelar. Tradução das citações em grego e latim de, Henrique Cairus, Agatha Bacelar e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

[9] *MPG*, p.199. De acordo com L.&S., p.3164, **συμπάθεια** é traduzido como empatia.

Para Cornford, Tucídides – assim como o mundo grego do século V – "desconhecia o que fosse propriamente uma categoria de causalidade histórica última, real e efetiva"[10], e mesmo com sua cautela acerca do modo de pensamento tradicional, não poderia ter rompido drasticamente com os parâmetros socioculturais de forte referencial mítico e poético. Se a inclinação desta sua formação surge, para Cornford, nas partes que intitula *mithistóricas* da obra, é no episódio de Pilos que isto se evidencia mais claramente.[11] Segundo o autor, o princípio que as conecta e informa é o da teoria trágica da natureza humana, que esquematizava os modos ruinosos pelos quais atuam as paixões dos homens. Tal paradigma, existente em sua época, Cornford acredita ter sido apreendido por Tucídides da tragédia de Ésquilo.[12]

Na Parte II, analisamos, portanto, o caráter humano sob a perspectiva dessas escolhas prudentes ou ruinosas. Dividida em três capítulos, segue a sequência numérica dos precedentes: o capítulo V investiga as paixões humanas, associadas ao encadeamento trágico proposto (*týche/elpís/peithó/apaté/hýbris*), sob a ótica da teoria trágica da natureza humana. Subdividido em duas partes, primeiramente (V.1), investiga sobre os limites da ação humana na *pólis*, e, posteriormente (V.2), reflete acerca da associação das paixões trágicas àquelas suscitadas pelas personagens da *História*. Paixões estas, já referidas no Debate de Mitilene, no Livro III.

No capítulo VI, apresentamos o tratamento de Tucídides às personagens de Cléon e Péricles, (subcapítulos VI.1 e VI.2, respectivamente), refletindo sobre sua conduta política, definidora de diferentes (antagônicos) *éthos.* O debate contempla os discursos de ambos à assembleia ateniense: o de Cléon, por ocasião da tomada de Pilos, e o de Péricles, às vésperas da deflagração da guerra, em 431 a.C.. No capítulo, também refletimos sobre a *aristeía* dos líderes, além de sua influência sobre as escolhas do *dêmos*, a personagem coletiva. Neste

[10] MURARI PIRES, F. *Mithistória*. São Paulo: FLCH-Humanitas, 2003, *apud*, *Mythistoricus*, p.146.
[11] *Mythistoricus*, p.ix.
[12] *Ibid*, p.x.

sentido, propomos a associação das paixões trágicas às diferentes condutas: em Cléon, a personificação de *peithó* e da *hýbris*; em Péricles, a aplicação da sábia prudência em sua *gnóme*.

Do drama de Ésquilo, destacamos dois elementos importantes para o encaminhamento de nossa hipótese e conclusão. Primeiramente, aquilo que Torrano denominou como o paradigma possível na *Orestéia*: "a relação do coro com os heróis-personagens, e a relação da cidade com os valores morais a ela legados pela tradição ancestral."[13] Neste sentido, a tragédia propõe o diálogo entre os valores morais de seu próprio passado, e seu presente democrático, no século V a.C.. O coro em Ésquilo é, em geral, o porta-voz da própria *pólis* e de seus ideais, "apresentando o ponto de vista e o grau de verdade próprio do homem, dentro dos horizontes políticos."[14]

Em segundo lugar, o ponto cardeal da tragédia primitiva: o reverso da fortuna, ou a *peripécia*, originalmente causada por um deus, ou potência, mas já nas tragédias tardias de Ésquilo, fruto do encadeamento atrelado à teoria trágica da natureza humana, consequência da cegueira (*áte*), da cobiça (*pleonexía*) – alimentada pela esperança de maiores ganhos (*elpís*) – e dos excessos (*hýbris*) do herói trágico.

Neste sentido, questionamos: o que seria *dramático* em Tucídides? Para Cornford, o epíteto atribuído à narrativa tucidideana não pode, simplesmente, significar que ela permita as personagens discursarem por si e atuarem, como em cena. A dramatização, a qual se refere, é bem diferente: é o princípio construtivo, que, quer onde opere, determina uma seleção de incidentes a serem registrados.[15] Apesar de declarar, no prefácio de sua *História*, a exclusão de todo e qualquer elemento de natureza poética, Tucídides, ao (supostamente) alijar de sua

[13] TORRANO, J. "Sacralidade e Violência. Estudo de *Agamêmnon*". São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 2004, p. 19.
[14] *Ibid*, p.18.
[15] *Mythistoricus*, p.129.

escrita o mito, produz um silêncio entre o dito e o feito. Jacqueline de Romilly reconhece na narrativa o efeito dos fatos falarem por si:

> A narrativa repele as análises, as explicações (...). Todo o seu papel consiste em encadeá-los, pô-los em cena. Essa é uma das razões pelas quais, muitas vezes, foi possível compará-la à tragédia.[16]

Portanto, teria Tucídides realmente se voltado para o drama, gênero que poderia prover-lhe dos elementos para a produção de seu relato? Cornford defende que o poeta épico, diante de sua audiência, conta sua própria estória. Mas, o dramaturgo nunca aparece: a coisa feita (δρᾶμα) se desenrola diante dos olhos dos espectadores; a coisa dita, direto dos lábios dos atores.[17]

Estabelecemos para este estudo, do Livro I, da *História da Guerra do Peloponeso*, a tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, do texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. Dos demais Livros, a edição do texto grego estabelecido por Romilly traduzido para a língua francesa, da Belle Lettres, de Paris.

---

[16] de ROMILLY, J. *Histoire et Raison chez Thucydide*. Paris, 1956 ; *La tragédie Grecque*. Paris : PUF, 1982, p.59.
[17] *Mythistoricus*, p.138.

PARTE I

A *syggraphé* Tucidideana entre o Mito e a História

E para o auditório o caráter não fabuloso (τὸ μὴ μυθῶδες) dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente; mas, se todos quantos querem examinar o que há de claro nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano (τὸ ανθρώπινον), virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade, será o bastante. Constituem mais uma aquisição para sempre que uma peça para um auditório do momento.

(Tucídides, I. 22.4)

CAPÍTULO II

O Debate Historiográfico

O titulo do presente estudo conjuga, talvez, uma impossibilidade naquilo que se estabeleceu como a tradição na recepção da obra de Tucídides: sua atividade historiadora delimita o domínio do saber histórico e recorta seu território conceitual, afastando o fabuloso.[1] Como, então, admitir a peripécia - conceito aristotélico aplicado ao gênero trágico - em uma narrativa cujos ditames estariam ancorados na objetividade do relato? A 'peripécia', do grego περιπήτεια, define-se por uma mudança repentina da fortuna, um acontecimento imprevisto, ou extraordinário. Aristóteles, na *Poética*, define-a, enquanto conceito trágico, como uma mudança súbita, ou o reverso, na fortuna do herói, marcando, assim, o início do reconhecimento da falha, levando à queda e à ruína do mesmo:

> "Peripécia" é a mutação dos sucessos no contrário, efetuada do modo como dissemos; e esta inversão deve produzir-se, também o dissemos, verossímil e necessariamente. Assim, no *Édipo*, o mensageiro que viera no propósito de tranquilizar o rei e de libertá-lo do terror que sentia nas suas relações com a mãe, descobrindo quem ele era, causou o efeito contrário.[2]

A mudança vem acompanhada do reconhecimento, cuja natureza Aristóteles identifica como sendo de diferentes tipos. Nota, contudo, que o mais belo é aquele que sobrevém do decurso de uma peripécia, como no *Édipo* de Sófocles.[3]

> O "reconhecimento", como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para a amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita.
> A mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia, como, por exemplo, no *Édipo*. E outras há ainda (...). Mas é a primeira forma aquela que melhor corresponde à essência do mito e da ação, porque o reconhecimento com peripécia suscitará terror e piedade, e nós mostramos que a tragédia é imitação de ações que despertam tais sentimentos. E demais, a boa ou má fortuna resultam naturalmente de tais ações.[4]

---

[1] Thuc., I.22.4.
[2] *Poética*, XI, p. 452.
[3] *Poética*. XI, 62; p.452.
[4] *Poética*, XI, 61-62; pp.452-53.

Mas, em se tratando da narrativa de Tucídides como atrela-la a uma peripécia, e neste sentido, à ateniense? Que espécie de reverso seria este, supostamente identificado[5] no livro IV da *História*, que narra a fortuna do episódio de Pilos e suas implicações no conflito entre Atenas e Esparta? Como supor tal possibilidade em sua escrita se esta, ancorada em ditames objetivos anunciados já de início, afastara justamente o ornamento típico da poesia e os artifícios que a pudessem tornar mais atraente? E, se de fato uma mudança da fortuna opera no relato, como admitir sua presença, atribuindo-a a história se a peripécia é, conforme os ditames aristotélicos, um traço da narrativa trágica? Questões que este estudo pretende pontuar.

"Os pais, ou fundadores da História, eram gregos, mesmo que algumas das grandes mentes da antiguidade não se deixassem impressionar pela *história*", afirma Moses I. Finley, na abertura de seu artigo *Myth, Memory and History*[6] onde também reconhece Aristóteles como autoridade nestes termos: assim definidas,

> a história narra as ações dos homens, em sendo fatos, acontecimentos singulares efetivos; enquanto a poesia narra as ações dos homens em sendo virtualidades condicionais, vislumbres de possibilidades humanas do acontecer.[7]

Contudo, a não ser por duas referências em sua obra, o filósofo não aborda a história como objeto, e "nada o evidencia tão claramente quanto o seu absoluto silêncio acerca desta".[8] E, se há o elemento trágico em Tucídides, como o quer Cornford, que consciência

---

[5] A menção a um reverso no princípio narrativo de Tucídides é apontada por: (i) John Finley Jr. (1942) que crê em uma divisão natural da *História* em duas partes de igual importância, mas desigual extensão. "Na primeira Tucídides expõe a grandeza da democracia ateniense, seu significado para o progresso e a justificativa histórica deste; na segunda enfatiza o mais profundo dos problemas democráticos, o da unidade e liderança, para o qual nenhuma solução foi encontrada após o ocaso de Péricles". Finley crê que este reverso moral ocorra já na narrativa do Livro III (Finley Jr., p.157; (ii) Jacqueline de Romilly, em seu estudo da obra, ressalta na narrativa do Livro IV, os polos contrários que indicam, do sucesso ateniense, em Pilos, ao seu reverso, na campanha do espartano Brasidas na Trácia, ocaso de Atenas anterior à Paz de Nícias. (de Romilly (iv,v), p.x). Ambos os argumentos serão discutidos nos capítulos III e V deste estudo.

[6] FINLEY, M.I. "Myth, Memory and History". *History and Theory*. Vol.4, no.3 (1965), pp.281-302.

[7] MURARI PIRES. F. Modernidades Tucidideanas: *Ktema es Aei*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2007, p.186.

[8] FINLEY, M.I. *op.cit.*, 1965, p.281.

teriam os Gregos do século IV – e aqui refiro-me especificamente a Aristóteles - da tragicidade do discurso historiográfico? A priori, estabelecendo o liame entre os dois gêneros, esforça-se por distanciá-las, a história da poesia:

> Pelas precedentes considerações se manifesta que não é seu ofício de poeta narrar o que aconteceu; é sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa, (...) mas sim em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder.[9]

Neste esforço, Aristóteles aponta Heródoto como o autor cuja obra emblematiza a história nesses ditames, "pois que bem poderiam ser postos em versos as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história."[10] Ditames estes, que o próprio historiador estabelece na abertura de sua obra:

> Heródoto de Túrio expõe aqui suas investigações, para impedir que o que fizeram os homens, com o tempo, se apague da memória e que as grandes e maravilhosas realizações, levadas a cabo tanto pelos bárbaros, quanto pelos gregos, cessem de ser renomadas em particular, o que foi a causa de que gregos e bárbaros entrassem em guerra uns contra os outros.[11]

Todavia, considerando o que o próprio Aristóteles afirma acerca da possibilidade de se elaborar uma tragédia,[12] encontramos outra possibilidade que confere tragicidade a um relato. Esta se refere às emoções suscitadas por narrativas trágicas, como o temor e a piedade, resultantes de ações paradoxais, advindas de eventos fortuitos ou não.[13] Veremos ao longo deste estudo que a fortuna (*týche*) ocupa um papel peculiar no relato dos eventos ocorridos em Pilos, objeto este, de nossa investigação.

---

[9] *Poética*, IX, 50, p.451.
[10] *Ibid*, IX,50.
[11] "Hérodote de Thouirioi expose ici ses recherches, pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que des grands et merveilleux exploits, accomplis tant par les Barbares que par les Grecs, ne cessent d'être renommés ; en particulier, ce qui fut cause que Grecs et Barbares entrèrent en guerre les uns contre les autres.": HÉRODOTE. *Histoires. Livre I. Clio*. Texte établi et traduit par E. Legrand. Paris: Les Belles Letres, 2010.
[12] "É, porém necessário que a peripécia e o reconhecimento surjam da própria estrutura interna do mito, de sorte que venham a resultar dos sucessos antecedentes, ou necessária ou verossimilmente." (*Poética*, X, 59, p.452).
[13] *Poética*, IX, 56.

Para alguns, no entanto, "é na primeira página da obra de Tucídides que se dá o início da *verdadeira* história"[14]. De fato, o conceito estabelecido por Heródoto[15] - investigação (*historía*) – se afasta da atividade proposta por Tucídides naquilo que determina a divisão/interação entre *mȳthos* e *lógos* em suas respectivas obras.[16] Com isso, não obstante referir-se à sua própria narrativa como *lógos* ou *lógoi*, Heródoto é admitido entre os comentadores como um contador de casos, admite François Hartog.[17]

Ancorada na escrita, a narrativa tucidideana ultrapassava os estritos instantes de uma apresentação pública e, afastando o adorno maravilhoso dos relatos, visava à utilidade e não a sedução do ouvido.[18] Superando os estritos instantes de uma peça de auditório sua obra ganha, assim, o estatuto de *ktema* (aquisição), direcionando seu olhar ao futuro[19]:

> E para o auditório o caráter não fabuloso (τὸ μὴ μυθῶδες) dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente; mas, se todos quantos querem examinar o que há de claro nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano (τὸ ανθρώπινον), virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade, será o bastante. Constituem mais uma aquisição para sempre que uma peça para um auditório do momento.[20]

No entanto, por um longo período, do século XIX a meados do século XX, projetou-se uma imagem de Tucídides em que sua obra era apreciada como paradigma da escrita da história, onde a comunidade acadêmica identificava os princípios da historiografia científica. Parâmetros como, o principio da verdade histórica, a ordem cronológica de eventos e a

---

[14] O *grifo* é meu. A afirmação é de David Hume que faz parte do período da evolução que transita do regime antigo de historicidade para o moderno. Cf. Murari Pires, F. *op. cit.*, 2007, p. 22. Para o argumento, ver também Hartog, F. "Time, History and the Writing of History: The Order of Time", 1996.

[15] Heródoto, ao iniciar sua obra, utiliza-se do substantivo *historía* (ἱστορία) – pesquisa. HÉRODOTE. (2010: p.12).

[16] HARTOG, F. *Os antigos, o passado e o presente*. Organizado por José Otávio Guimarães; tradução de Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, p.39.

[17] Hartog refere-se à citação de Aristóteles, "que uma vez o chama de *mythólogos* (a propósito do Egito, em *De generatione animalium*, 756 b 6), como se ele não pudesse abster-se de contar histórias, fragmentos de novelas, mitos, anedotas tediosas, especialmente sobre os bárbaros e quase todos os povos exóticos." (*Ibid*, p.38).

[18] Tuc., I.22.4.

[19] HARTOG, F.,*op.cit.*, 2003, p.57.

[20] Tuc., I.22.4.

capacidade crítica estruturada em um método científico fizeram com que Tucídides fosse considerado um "historiador moderno e científico"[21].

Contudo, em 1907 uma voz soou altamente dissonante em meio ao coro "positivista" e especialmente zeloso da cientificidade tucidideana: *Thucydides Mythistoricus*, de Francis Macdonald Cornford, cujo título - inegavelmente provocativo - por si só já anuncia o intuito de seu autor: detectar em Tucídides a presença do mito na história, revelando assim, evidências no texto do historiador ateniense, que iam contra seu objetivo primordial de dissociar mito e história.[22]

Ao propor esta leitura, Cornford questiona o próprio caráter "menos atraente" anunciado pelo historiador (I.22.4) que, indubitavelmente, retém a atenção, tanto de seus leitores contemporâneos, quanto a de estudiosos dos dias atuais. A explicação estaria justamente neste apelo narrativo, revelado ao longo da obra:

> Se Tucídides se ateve firmemente ao que fora seu plano original – um mero diário da guerra, ordenando uma série desconexa de episódios ilustrativos acerca desta – a história não teria qualquer valor artístico que não aquele da soma de suas partes; mas isto não corresponde à impressão obtida. Estamos certos, mesmo que de forma vaga, de um efeito artístico no todo; um efeito executado de maneira imperfeita, incerta, perdido num jogo de sombras e luzes.[23]

Imbuído da intenção de relatar o episódio em questão, evidenciando o erro político de Atenas ao negar a proposta de paz feita por Esparta, Tucídides teria estruturado sua narrativa, de modo a contrapor dois eventos centrais e subsequentes: o primeiro, o relato do sucesso ateniense em Pilos, como fruto da *týche*, após o qual Atenas, chamada à razão no apelo da embaixada lacedemônia, responderia negativamente. O segundo, a escolha ateniense, fruto da persuasão enganadora (*apáte*) da personagem de Cléon; marca do início da sua peripécia onde

---

[21] STAHL, H.-P., *Thucydides: Man's Place in* History. Swansea [revised and enlarged English edition of id., 1966], a*pud* MURARI PIRES, F. "Thucydidean Modernities: History between science and art" IN RENGAKOS, A. *et al.*, *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, Boston: 2006; pp. 811-838.
[22] MURARI PIRES, F. *Mithistória*. São Paulo: FFLCH-Humanitas, 2003.
[23] *Mythistoricus*, p.vi.

Atenas, então, se vê envolvida, esperançosa de cobiça (*elpís*), em novos cometimentos bélicos que, embora despropositados, alcançam (fugaz) êxito antes do reconhecimento e de perdas.

Numa reação à tradição hegemônica do século XIX que percebia o helenismo clássico como a realização primorosa da razão humana (*lógos*)[24] na Antiguidade, Cornford acaba direcionando os ditames desta cientificidade justo ao polo oposto. Sua tese destaca em Tucídides a força da presença dos elementos míticos do pensamento humano, evidenciando "sob a superfície apolínea da hermenêutica cientificista do texto tucidideano, o fundo dionisíaco de viés mítico e trágico"[25].

Assim, desenvolvida para fora dos limites outrora traçados, a narrativa ganha contornos, assim nomeados, artísticos[26]. Consciente do tom provocativo já anunciado no título de sua tese, Cornford a inaugura com a apologia ao epíteto dado ao historiador ateniense, reconhecendo na expressão o tom de desafio, ou mesmo, de um paradoxo. Paradoxo este estabelecido entre "mito" e "história", já que o próprio Tucídides tivera o cuidado de, ao apresentar sua obra, declarar seu afastamento do *mythôdes*, ornamento típico da poesia. Ora, se exatamente esta forma narrativa se opõe à exposição objetiva dos fatos, como conceber a possibilidade de tal presença na narrativa histórica de Tucídides? E como explicar o uso da poesia para este fim?

Entende-se por 'poesia', aquilo que se refere aos gêneros épico, lírico, da comédia e da tragédia. Este último nos interessa particularmente, para a compreensão do que Cornford atribuiu à narrativa *mithistórica* de Tucídides, e à possibilidade da peripécia ateniense, na descrição do episódio de Pilos. A querela, em suma, defende Moses Finley, era entre o mito e

---

[24] Reconhecemos que a tradução de *lógos* apenas como "razão" dificulte o seu entendimento dentro da cultura grega. Assim como *mŷthos* não se opõe ao *lógos*, ele está inserido dentro do *lógos*. Se traduzirmos *lógos* por "discurso" poderemos melhor entender o uso de mito dentro do próprio discurso. O argumento será discutido no capítulo III do estudo.

[25] MURARI PIRES, F. "*Ktema es aei* e a prolixidade do silêncio tucidideano no séculoXX". São Paulo: FFLCH-Universidade de São Paulo, 2000, p.4.

[26] *Mythistoricus*, p.vii.

a história, definindo-o: "por mito defino o que é no senso comum – ou do usual – 'mito' ou 'lenda'. (...) Quero dizer, os mitos como aquele de Prometeu, Édipo e da guerra de Tróia"[27].

Conford, já nos primeiros parágrafos do prefácio à sua tese, expõe seu objetivo maior: abordar e refletir acerca do aspecto da narrativa de Tucídides que teria, não obstante as variadas releituras realizadas, escapado à atenção dos estudiosos, parcialmente, em decorrência dos ditos silêncios tucidideanos. O que o historiador determina e estabelece como objetivo: uma narrativa sem ornamentos, na forma de um diário, do conflito entre atenienses e peloponésios. O que, no entanto, de fato foi produzido ao longo de sua concepção: uma narrativa que, no progresso da escrita, expande-se para fora dos limites rígidos anteriormente traçados pelo autor em seu plano primeiro[28].

Ao introduzir seu *Mythistoricus*, Cornford afirma, já de pronto: "A *História*, como apresentada, é o produto de dois desígnios, dificilmente compatíveis". Originalmente planejada como um texto de estratégia e política na forma do já mencionado diário, a obra de Tucídides foi comumente recepcionada como tal por seus leitores. Não para Cornford, que detecta no chamado 'progresso narrativo' a intrusão de uma tendência artística, o que justifica o epíteto atribuído ao historiador ateniense.[29] Argumentada de forma contínua – como a considera – a tese é dividida em duas partes reveladoras deste duplo desígnio narrativo.

No *Thucydides* Historicus, Cornford elabora o tema das causas da guerra, que segundo ele, não teriam sido consideradas de forma adequada pelo historiador. Teoria que divide em quatro capítulos, nos quais questiona as possíveis causas da guerra, a não diferenciação entre *aitíai*[30] e *próphâsis*[31], e o silêncio de Tucídides sobre os Decretos

---

[27] FINLEY, M.I. *Op.cit.*, 1965, p.283.
[28] *Mythistoricus*, p.vii.
[29] *Ibid*, pp.ix,x.
[30] L&S, p.101: αἰτία, *causa*.
[31] L&S, p.2930. Geralmente no sentido negativo, *mero pretexto, uma desculpa*, Hdt., etc.; oposto à *verdadeira causa* (αἰτία), Tuc.: no sentido de, *pretexto* para alguma coisa.

Megáricos.[32] Cornford acredita que as únicas causas dos eventos levadas em consideração pelos historiadores antigos são, portanto, as psicológicas.[33]

É no *Thucydides Mythicus* que Cornford responde às questões suscitadas na primeira parte de sua tese, justificando a inclinação poética da *syggraphé* tucidideana naquilo que identifica serem as porções "mithistóricas" da obra. O autor desenvolve seu argumento remetendo ao princípio trágico da natureza humana – psicologia tradicional que Tucídides supostamente teria apreendido de Ésquilo. Sua veemente crítica às incertezas narrativas sobre as causas do conflito, além da própria proposta de uma releitura trágica da obra, gera reações de desconforto e polêmica entre os estudiosos da *História*, não obstante conceder fôlego renovado à discussão.[34]

Partindo da crítica ao estudo realizado pelo Professor Theodore Gomperz, Cornford rejeita a recepção da obra tucidideana em parâmetros cientificistas, denominado-a uma "falácia modernista". "Tucídides é um moderno entre os modernos", afirmara Gomperz[35], supostamente referindo-se ao estilo narrativo do historiador: seu declarado afastamento de uma escrita repleta dos adornos do *mythôdes* e seu caráter racional, primado da objetividade imparcial. Em seu contraponto, Cornford admite o afastamento, e até mesmo reconhece a rejeição de Tucídides das causas supernaturais, mas discorda que esta possa ser identificada como um parâmetro da cientificidade do historiador, já que este parâmetro é moderno, e não antigo.

> E, além de rejeitar esta concepção geral deve-se ter cuidado ao afirmar que Tucídides procurava tais coisas como "fatores políticos", "relações de força", "a fundação natural do fenômeno histórico" e "forças universais que movem e animam o homem". Não se trata de mera objeção às expressões; protesta-se contra a atribuição a Tucídides de toda uma classe de categorias, concepções e modos de pensar os quais estas representam. É nisto precisamente que a história moderna se difere da antiga. Pois essas expressões foram importadas, a pouco, da biologia

[32] *Mythistoricus*, p. xiv. O argumento será desenvolvido no capítulo VI da Parte II do presente estudo.
[33] Sobre as considerações de Cornford neste aspecto trataremos também na Parte II deste estudo ao apresentarmos os argumentos acerca do que conforma o "caráter humano" na obra tucidideana.
[34] O *Thucydides Mythicus* está dividido em nove capítulos dos quais "The Luck of Pylos", "The Most Violent of the Citizens", "Mythistoria and the Drama", "Peitho", e "The Tragic Passions" serão contemplados neste estudo.
[35] GOMPERZ. T. *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*. (E.T.), I, 503; *Apud*, *Mythistoricus*, p.69.

> darwiniana e de ramos da matemática e física desconhecidos pelos atenienses do século V a.C..[36]

Segundo nota Cornford, Gomperz defende em seu argumento que, por detrás dos caprichos e paixões humanas esteja a busca tucidideana pelas forças universais que os animam, e, com isso, o esforço constante em descrever o curso dos negócios humanos como um processo da natureza influenciado pela inevitável casualidade do destino.[37] Ao critica-lo, Cornford defende que "o homem, isolado e mesmo oposto a esta casualidade, segue um caminho incerto, à mercê do desconhecimento do porvir, iluminado apenas pelos raios fugidios de seu discernimento e de sua inteligência (*gnóme*), ou, pelos falsos arroubos da esperança (*elpís*)"[38].

A *gnóme* seria, neste sentido, o juízo baseado em um cálculo racional, e, portanto, um produto de uma deliberação. No sentido oposto, encontramos o julgamento cegado por *elpís*, a esperança de maiores ganhos, que ilude os homens, quando afortunados. A escolha por este ou aquele modo de agir determinaria o caráter humano: "única concepção possível acerca da visão de Tucídides", argumenta Cornford.[39] Com isso, qualquer tentativa de pressupor uma visão moderna, orientada por ditames científicos, indicaria um sério anacronismo. Acreditamos que esta observação seja pertinente, mas não esgota a discussão no que se refere à cientificidade do historiador ateniense. Outras releituras pós-Cornford defenderam o caráter racional e objetivo do relato do historiador, negando a presença de recurso poético, ainda que o admitissem em certos aspectos. É preciso considerar esses posicionamentos, antes de chegarmos a qualquer conclusão.

Até a publicação do *Mythistoricus*, ao longo de todo o século anterior, traduções da *História da Guerra do Peloponeso* reforçam a importância do historiador ateniense para os

---

[36] *Mythistoricus*, p.70.
[37] "Thycydides endeavoured to describe the course of human affairs as though it were a process of nature informed by inexorable causality". (*Idem*).
[38] *Idem*.
[39] *Idem*.

pesquisadores e estudiosos da área. Tucídides era concebido então como marco de uma cientificidade histórica que a própria História almejava alcançar e estabelecia como parâmetro. Entre autores como E.-A. Bétant – cuja tradução data de 1863[40] - Samuel Thomas Bloomfield[41], Joannes Guliemus Donaldson[42], Franciscus Goeller[43], Wilhelm Engelman[44] e Thomas Arnold[45], estabelecem-se as referências, não obstante o esforço de inovação de seus textos, que possibilitavam a leitura da obra por estudantes da disciplina conhecida como *Classics*. Autores cujas teses sobre o caráter científico de Tucídides haviam consagrado a leitura da obra tucidideana nestes ditames.

Nas traduções e estudos dos referidos autores, o entendimento sobre a obra de Tucídides direciona o debate para a autoridade das informações biográficas do historiador, sobre a eficácia das fontes e as parcas 'pistas' que Tucídides havia deixado em sua própria escrita. Destarte, contentam-se, da mesma forma como o fez E-A. Bétant, em reportar as circunstâncias essenciais de sua vida, "aquelas que teriam influenciado sua carreira de historiador".[46]

É válido notar que, já no século XIX, é reconhecida e aceita a influência, tanto de Anaxágoras, quanto de Antifonte[47], na escrita tucidideana. O autor manifesta no prefácio à sua tradução da *História*, reconhecer na independência de julgamento e no afastamento das crendices populares (*tò mythôdes*) claros indícios de aproximação de Tucídides ao filósofo Anaxágoras. Bétant lembra, contudo, que Tucídides não chega a citá-lo, mas, em suas

---

[40] THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse de Thucydide*. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par E.-A. Bétant. Paris: Librairie de L. Hachette et C., 1863.
[41] THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War by Thucydides*. *Vols.I,II*. With a carefully amended punctuation, and copious notes by the Rev. Samuel Thomas Bloomfield, D.D. F.S.A. London: Longman, Brown, Green, & Longmans, 1842.
[42] DONALDSON, J.G., *Thucydides. Vols.I,II*. New York: Harper and Brothers, Franklin Square, 1841.
[43] GOELLER, F., *Thucydidis de Bello Peloponnesiaco. Vol.I. Libri I-IV*. Lipsiae: in Libraria Caroli Cnobloch, 1826.
[44] ENGELMANN, W., *Thukydides Geschichte des Peloponnefifchen Krieges*. Leipzig, 1854.
[45] ARNOLD, T.K., *The First Book of Thucydides*. With English notes and grammatical references by Thomas Kerchever Arnold. London: Francis & John Rivington, 1851.
[46] BÉTANT, E.-A., *op.cit*, 1863, p.v.
[47] Bétant refere-se, sobretudo, à eloquência nos discursos na narrativa de Tucídides, mas reconhece pautar-se em conjecturas. (*Ibid*, 1863, pp.v-vi). Neste sentido, Finley Jr. nos oferece uma argumentação mais razoável para esta aproximação em seu "Thucydides" de 1942 (Harvard College). O argumento será discutido a seguir.

explicações acerca dos fenômenos naturais, exprime tal independência de julgamento, que levariam o leitor a considerar sua aproximação ao filósofo.[48]

Quanto ao seu conhecimento de Antifonte, os nexos biográficos atribuídos ao historiador ateniense têm por base empírica registros do próprio Tucídides, que assim, valem como indícios destes aspectos: neste caso, pela referência elogiosa de Tucídides ao orador, se conjectura que ele, Antifonte, teria sido seu mestre de retórica.[49] Contudo, sobre essa associação nunca comprovada, seria John Finley Jr., já no século XX, quem responderia aos questionamentos suscitados. Para o autor, a centralidade do movimento sofista é incontestável evidência dessa influência sobre a obra tucidideana. Os sofistas, condizentes com o temperamento racional do século V, teriam padronizado tanto o instrumento, quanto o campo da investigação.[50] Sua preocupação principal era o ensino da argumentação e da oratória, ou a habilidade do discurso. Finley Jr. reconhece o caráter conjectural da aproximação da narrativa tucidideana – sobretudo no que concerne aos discursos – e a oratória de Antifonte, mas crê na influência do período (a atmosfera intelectual) sobre a obra.

> Como outrora discutido, uma das grandes características da mente grega – um traço nunca melhor evidenciado do que no século V a.C. – era sua preocupação com o geral; e quando os discursos de Tucídides são forçosamente marcados por este traço característico não se deve meramente explicar o fato por sua genialidade, mas por sua verdadeira experiência, sem dúvida idealizada em retrospecto à oratória Ática de sua juventude.[51]

Em nenhuma das leituras do século XIX, entretanto, encontra-se referência à leitura mítica da *História*, ou melhor, ao caráter mítico da obra em questão; para o período ficava

---

[48] *Idem*, pp.v-vi.

[49] « (...) e quem entre todos se dedicou mais tempo ao assunto foi Antifonte, homem que, entre os atenienses de seu tempo, não perdia para ninguém em valor, superando-os tanto no conservar, quanto na expressão de suas ideias. » (Thuc.,VIII.68.1-2).

[50] "They (sophists), in short, fashioned both a vehicle and a field of inquiry suited to the realistic temper of the later fifth century." A tradução do termo *realistic* refere-se àquele que não se deixa mover por sentimentos ou emoções; pessoa de temperamento prático. (Finley Jr., p.37).

[51] "As was argued earlier, one of the greatest traits of the Greek mind – a trait never better exemplified than in the fifth century- was its concern for the generic, and when Thucydides' speeches are supremely marked by this trait, one should not explain the fact merely by his genius but by his actual experience, doubtless somewhat idealized in retrospect, of the Attic oratory of his youth." (*Ibid*, p.50).

estabelecido que Tucídides fosse o historiador frio, o observador científico que guardava o devido afastamento para descrever os eventos de maneira objetiva, no intuito de melhor entender e controlar o curso da história. Acepção que eleva a reputação de Tucídides a uma espécie de "apoteose historiográfica", nota Murari Pires, em que sua obra era reverenciada como única[52]:

> Moderna representação de Tucídides, cristalizada no século XIX nas obras dos chamados "Alemães Tucidideanos": Barthold George Niebuhr, Leopold von Ranke, Wilhem Roscher e Eduard Meyer.[53]

Niebuhr, por exemplo, atribuindo à escrita histórica de Tucídides o estatuto de perfeição, chega a declará-lo "o Homero dos historiadores", lembra Murari Pires.[54] Partindo da hipótese da existência de um documento, ao qual Tucídides teria recorrido como fonte, Niebuhr identifica na metodologia do historiador princípios conformadores de suas habilidades: "a diligência e crítica acurada em julgar a autenticidade de suas fontes documentais; sua percepção refinada da realidade histórica, e a seriedade escrupulosa de sua narrativa".[55] Reclamo este, que a tese de Cornford colocava em xeque.

Uma das primeiras e mais contundentes reações à leitura do *Thucydides Mythistoricus* veio da obra de Charles Norris Cochrane, que com seu *Thucydides and the Science of History*[56], restitui à obra do ateniense seu caráter cientificista. Propõe para tal, dois modelos epistemológicos: a filosofia atomista, de Demócrito e da tradição da Escola de Abdera (causalidade imanente), e a medicina hipocrática, orientada pelo método da observação, o registro dos fatos, sob uma visão prognóstica (metodologia indutiva). Inspirado pelas ciências naturais de seu tempo, Cochrane defende que Tucídides teria assimilado o trabalho do

---

[52] MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2006, p.811.
[53] MAZZARINO (1965-66) 3.359-70; MONTEPAONE *et al.* (1994), *apud* MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2006, p.811.
[54] NIEBUHR, B.G., (1852a) 1.211, *apud* MURARI PIRES, *op.cit.*, 2006, p.812.
[55] NIEBUHR, B.G., (1852a) 1.211f, *apud* MURARI PIRES, *op.cit.*, 2006, p.814.
[56] COCHRANE, C. N. *Thucydides and the Science of History*. London: Oxford University Press, 1929.

historiador ao de Hipócrates, tratando a *pólis* como um corpo social. Estudo cuja hipótese defende o caráter cientificista de Tucídides, que teria apreendido da ciência *positivista* de seu tempo a postura mais cautelosa em relação ao elemento mítico.Cochrane emabasa-o na premissa de que, na segunda metade do século V, a biologia e a medicina já haviam sido estabelecidas como "ciências" nas mãos da Escola Hipocrática. Neste sentido, os escritos tucidideanos representariam uma tentativa de aplicar ao estudo da vida social métodos utilizados por Hipócrates na arte da cura.

Publicado no *Harvard Studies in Classical Philology*, o artigo de Finley Jr., *Thucydides and Euripides*, reconhece uma pertinência na tese da leitura trágica da *História*, identificando semelhanças entre o pensamento e a expressão de Eurípides e Tucídides. Este é seu objeto de estudo, apresentado ao leitor de maneira direta, com embasamento e argumentação objetiva ao longo do texto. Como, por exemplo, o fato de ambos terem vivido por algum tempo na mesma cidade (Atenas), terem sido testemunhas da mesma marcha de eventos, e sofrido o poder dos mesmos movimentos retóricos e especulativos.[57] O artigo de Finley Jr., contudo, não faz referência à tese de Cornford, abordando o argumento desta tragicidade de outra forma.[58]

Partindo das semelhanças estabelecidas entre a narrativa de Tucidides e as tragédias de Eurípides, Finley Jr. procura justificar o quão fiel é a representação tucidideana de seu próprio tempo.[59] O que não contesta, neste sentido, a hipótese de Cornford de que Tucídides não poderia ter ignorado a atmosfera intelectual da qual fazia parte. Mas, é na recorrência do vocabulário tradicional entre o historiador e o tragediógrafo que Finley Jr. apoia essencialmente sua argumentação:

---

[57] FINLEY Jr., J.H. "Thucydides and Euripides". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 49, 1938, p.28.

[58] Finley Jr. refere-se à tese de Cornford em sua obra, *Thucydides*, ao discordar de sua atribuição à suposta ignorância do historiador acerca das causas econômicas da guerra. Este argumento, defendido por Cornford, será explorado na Parte II deste estudo. Além disso, o autor não concorda com a abordagem de Cornford quanto à centralidade da fortuna no episódio de Pilos, narrado no Livro IV; argumento a ser tratado no capítulo IV desta tese. (Finley Jr., pp.117; 313).

[59] FINLEY Jr., J.H., *op.cit.*, 1938, p.26.

> Onde existem semelhanças, pode-se considerar que um autor não esteja propriamente imitando outro autor, nem, tampouco, que estejam ambos se apoiando em uma fonte documental comum, mas, independentemente utilizando expressões convencionais ao período em questão.[60]

Marco decisivo no movimento característico das décadas de 1950 e 1960, a obra de Jacqueline de Romilly *História e Razão em Tucídides*, já em sua introdução, alerta para as notáveis particularidades de forma reveladas na leitura de Tucídides, colocadas em evidência ao longo de sua discussão.[61] Romilly admite a possibilidade de uma comparação entre a *História* e a tragédia, mas restringe-a ao encadeamento de atos e palavras que, quando colocados em cena, produziriam este efeito. Curiosamente, sua obra retorna ao mesmo argumento algumas vezes, eventualmente apontando para uma ordenação tipicamente trágica dos relatos[62]:

> O plano audacioso de Hermócrates e a dúvida de Atenágoras tiram da imprudência ateniense uma lição preciosa, ajudando a medir com maior exatidão os riscos envolvidos. Correspondem também a uma situação precisa, criada pelas primeiras notícias, superada assim que estas são confirmadas. Sua lição, portanto, só demonstra seu valor dramático, como fazem os poetas que, em cena, praticam a ironia trágica: a própria confiança dos atores assume então, sem que eles percebam, um significado ameaçador.[63]

Neste mesmo contexto, Alfred C. Schlesinger publicaria "Tragedy and the Moral Frontier", em 1953[64], e Felix M. Wassermann "Thucydides and the Disintegration of the *Polis*", um ano mais tarde.[65] Em ambas as obras, observa-se uma preocupação com a questão moral identificada na narrativa tucidideana, sobretudo na descrição da s*tásis* (guerra civil). Esta 'fronteira moral', cujo referencial para Schlesinger é o da tragédia Ática, estaria

[60] O autor se refere à retórica do século Va.C., cuja evidência seria a coincidência entre o que Tucídides diz de seus oradores (I.22.1) e as palavras com que Sócrates, no *Fedro*, caracteriza o antigo modo de argumentação. (FINLEY Jr., J.H., *op.cit.*, 1938, pp.26-27).

[61] de ROMILLY, J. *História e Razão em Tucídides*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998 (1956), p.13.

[62] Este argumento será desenvolvido no capítulo iii da Parte I da tese.

[63] de ROMILLY, J. *Op.cit.*, 1998, p.46.

[64] SCHLESINGER, A.C..."Tragedy and the Moral Frontier", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol.84 (1953), pp. 164-175.

[65] WASSERMANN, F.M. "Thucydides and the Disintegration of the Polis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol.85 (1954), pp. 46-54.

contemplada nos valores morais anteriores à guerra, cuja representação singular Cornford identifica com a construção da personagem de Péricles, por Tucídides.[66]

Destarte, a partir da leitura de Cornford - que defende em sua crítica à falácia modernista uma identificação na *syggraphé* de Tucídides da concepção trágica da história - uma questão é colocada: na vasta bibliografia, cujas leituras dão vozes aos silêncios tucidideanos, "seria o historiador ateniense aquele de parâmetros científicos, ou antes, um escritor de dons artísticos? Seria um cientista político afeito a um realismo pragmático ou, pelo contrário, um historiador de sapiência moralista?"[67] Para o entendimento dessas implicações é necessário observar a atmosfera intelectual na qual Cornford desenvolveu seu estudo.

Primeiramente, devemos considerar a 'escola' de Cornford, ou a dos *Ritualistas de Cambridge*. A obra de Robert Ackerman *The Myth and Ritual School* analisa aquela que foi considerada uma das mais influentes escolas de ritualistas, área de estudos à qual estão associados nomes como o do pioneiro William Robertson Smith (Biblicista) e o de James Frazer (Estudos Clássicos e Antropologia).[68] O grupo dos Ritualistas de Cambridge era composto por Jane Ellen Harrison (membro central), Gilbert Murray (o único filiado à Universidade de Oxford), Francis MacDonald Cornford e Arthur Bernard Cook. De 1900 a 1915, eles trabalharam juntos acerca do tema das origens da religião e do drama gregos. A percepção desses autores em relação à ideia do trágico indicaria o caminho trilhado por Cornford para a elaboração de sua tese em 1907.[69]

Partindo de uma longa análise dos ritos sacrificiais desenvolvida na obra de Harrison, Ackerman identifica as origens das abordagens e dos estudos de Murray e Cornford. Conclui que os festivais atenienses parecem ter sido versões do que o grupo referiu serem os "seasonal

---

[66] Esta discussão está contemplada na Parte II do presente estudo.
[67] MURARI PIRES, F. *Mithistória*. SãoPaulo: FFLCH-Humanitas, 2003.
[68] ACKERMAN, R. *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. London: Routledge, 2002, p.vii.
[69] *Idem*, p.viii.

dromenon". Deste modo, os festivais da primavera, os cultos e ritos de fertilidade, e as narrativas míticas de morte/renascimento estariam profundamente interligados.[70] Dos festivais da primavera (*dromena*) surgiram duas instituições importantes na Grécia: os Jogos Olímpicos e o drama Ático (cujo nome teria, para os Ritualistas, derivado de sua raiz na palavra *dromena*-drama).[71]

No entanto, foi Frazer quem mais influenciou o grupo. Ackerman nota que, a partir do estudo de sua obra, os Ritualistas adquiriram uma abordagem mais antropológica e comparatista, ao contrário da filológica (uma tradição até então).[72] Além do mito e dos ritos, os gêneros trágico e cômico, a poesia épica, a filosofia e a arte compunham os objetos de análise e pesquisa do grupo, que foi profundamente influenciado por Emile Durkheim e William Robertson Smith. Ackerman reconhece, neste último, a notória importância que dá às obras dos Ritualistas, cuja "abordagem orgânica e sociológica da religião teria inspirado e, por sua vez, proporcionado o modelo teórico para as obras de Harrison (*Themis*) e Cornford (*From Religion to Philosophy*)".[73]

"A história das universidades de Oxford e Cambridge no século XIX é a de uma disputa por poder" [74], lembra Ackerman, um grupo de instituições conservadoras, com o intuito de preservar suas tradições e seu *status quo*. Atmosfera intelectual na qual os Ritualistas representam o novo, ou uma espécie de 'desordem'.[75] A maior oposição ao grupo era a do Professor William Ridgeway, "que havia ganhado a batalha pela Arqueologia nos

---

[70] Entre as narrativas míticas de morte/ renascimento está a do deus Dioniso, a de Orfeu e das deusas Deméter e Perséfone.
[71] Para o opositor de Harrison e do grupo, Prof. Ridgeway, o ritual do qual a tragédia Ática derivara era aquele realizado ao redor das tumbas dos heróis nos cultos de seus ancestrais. Ackerman indica como prova do referido a passagem de Heródoto, utilizada por Ridgeway: "tragic dances alluding to his sorrows, not honouring Dionysus, but rather Adrastus". (Her. 5:67-68) *Apud* RIDGEWAY. *The Origin of Tragedy*, 1910.
[72] ACKERMAN, R. *op.cit.*, 1991, p.ix.
[73] *Idem*, p.43.
[74] *Idem*, p.90.
[75] *Idem*.

anos 90 do século XIX, homem brilhante, de mente independente, mas de temperamento conservador e mesmo belicoso", observa.[76]

Os Ritualistas aborreciam-no, não apenas devido a suas ideias "sem sentido e perniciosas"[77], mas sobretudo por representarem tudo o que havia de errado na chamada 'vida moderna'. Contudo, a despeito da forte polêmica e de ter-lhes oferecido acirrada resistência, Ridgeway concordava com o grupo nas questões de método. Ackerman lembra em nota que Cambridge era mais inclinada aos estudos da Arqueologia do que Oxford naquele tempo.[78]

Não lhe parece claro, no entanto, quando Cornford e Harrison teriam se conhecido, mas já em 1903 sua amizade é evidenciada na leitura crítica que ele realiza da *Prolegomena*.[79] Para o Professor W. K. C. Guthrie – autor do prefácio da obra póstuma de Cornford – sua obra parece ter sido centrada em um único objeto desde o *Thucydides Mythistoricus*, até sua morte, em 1943: "uma verdade primordial sobre a natureza do pensamento humano"[80], o que Cornford parece expressar em suas gratas palavras dedicadas à Harrison na epígrafe de abertura da tese de 1907: "ὄναρ ἀντ' ὀνειράτων πολλῶν τε καὶ καλῶν". [81]

Ackerman nota que nesta tese, o padrão adotado por Cornford para sua análise da *História*, é mais simples do que o adotado por Murray, por exemplo, em seu estudo da tragédia (*Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy*). Justifica seu argumento, afirmando que ele não estaria interessado nos ritos, mas sim teria adotado uma abordagem diferente. Por isso, "não analisa as tragédias de acordo com qualquer padrão ritual,

---

[76] "Ridgeway, who had won his battle for archeology by the nineties, was a brilliant man of independent mind but conservative temperament and Conservative politics; unfortunately he was as well of a bellicose disposition, dearly relishing a fight". (*Idem*, p.91).
[77] *Idem*.
[78] Para esta discussão ver o capítulo de Ackerman intitulado "*Jane Ellen Harrison and the Cambridge Ritualists*". (*Idem*; pp.92-93).
[79] HARRISON, Jane E. *Prolegomena to the study of Greek Religion*. Cambridge University Press, 1908.
[80] GUTHRIE, W.K.C. "Memoir", *The Unwritten Philosophy* viii; *Apud* ACKERMAN, *op.cit*., 1991, p.112.
[81] Numa tradução livre, "um sonho diante de muitos e belos sonhos". *Mythistoricus*, p.xi.

mas utilizando-se delas, fundamenta como a narrativa de Tucídides foi influenciada pelo gênero em questão”.[82]

Para B.L. Ullman os territórios da tragédia e da história eram ambos visitados por autores do século Va.C.. Corrobora sua teoria, baseando-se no fato de que Heródoto e Ésquilo relataram o mesmo evento histórico: a invasão persa de 490 a.C.. Para ele, o historiador teria sido influenciado pelas tragédias de Frínico e Ésquilo.[83] Desta forma Ullman admite que os discursos gregos, e mesmo os latinos, possam ter sido essencialmente dramáticos, utilizando-se de elementos trágicos em sua composição. Ullman faz uma breve referência ao *Thucydides Mythistoricus*, em nota, como leitura neste sentido, à qual acrescenta, também, o *Thucydides* de Jonh Finley Jr.[84] Contudo, deixa clara sua crítica ao que considera ‘um exagero’ na interpretação de Cornford. Acerca dessas considerações e dos comentários de Finley Jr. trataremos no capítulo iv deste estudo.

Destarte, como admitir o mito na *syggraphé* de Tucídides, se ele próprio anuncia seu afastamento, no Livro I? [85] Não seria esta uma leitura precipitada, já que τὸ μυθῶδες se refere ao maravilhoso, e não ao *mȳthos*, propriamente dito? [86] Quais fronteiras entre o mito e a história podem ser estabelecidas que nos façam identificar (ou não) esta evidência trágica? Entre o *mȳthos* e o *lógos* se estabelece uma tensão. Tensão que perpassa a discussão aqui proposta, trazendo à tona a tese do ‘milagre grego’, de J. Burnet, à qual se opõem, tanto Cornford, quanto Jean-Pierre Vernant. Enquanto o primeiro crê em uma continuidade, o

---

[82] *Idem*, p.113.

[83] BURY, J.B. *The Ancient Greek Historians.* (New York, 1909) 33,68. *Apud* ULLMAN, B.L., *History and Tragedy*. University of Chicago Press, 1942, p.28.

[84] O *Thucydides Mythistoricus* consta na bibliografia consultada por Finley Jr. com uma pequena nota, onde é feita uma referência às críticas veementes de C.N. Cochrane (*Thucydides and the Science of History*, Oxford, 1929). A tese de Cornford é citada como ‘provocadora’ por Finley Jr.: “A provocative book several times alluded to above”, In: Finley Jr., p.330.

[85] “E para o auditório o caráter não fabuloso dos fatos (τὸ μυθῶδες) dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente” (Tuc.,I.22.4).

[86] Etimologicamente dissociar *mythôdes* de *mýthos* é problemático, já que as palavras possuem o mesmo radical sendo μυθῶδες a junção de μύθος + εἶδος. Esta poderia ser traduzida de maneira abrangente como “aspecto mítico”. A discussão está contemplada no capítulo III.

segundo afasta-se desta hipótese, defendendo uma postura de antagonismo entre as duas categorias, ainda que sem rupturas.

Ao opor *mȳthos* e *lógos*, J.-P. Vernant afirma serem a razão e a história 'produtos' da *pólis*. Toma o discurso histórico de Tucídides como testemunha desta *oposição*, referindo-se à passagem I.22.4, da qual interpreta seu distanciamento em relação ao passado longínquo, e sua recusa ao maravilhoso, considerado como um ornamento próprio ao discurso oral, devido a seu caráter circunstancial. Neste sentido, opõe *mythôdes* a *ktema*, o circunstancial ao permanente.[87] Não estaria, no entanto, reproduzindo uma leitura cientificista em Tucídides? Em que sentido τὸ μυθῶδες se refere ao 'maravilhoso', ou mais propriamente ao *mȳthos*, em sua narrativa? Questionamento contemplado no capítulo seguinte.

[87] VERNANT, J-P. *Mythe et Société en Grèce ancienne*. Paris: François Maspero, 1974, p.200.

Feliz aquele que da investigação (*historía*)
recebeu conhecimento, sem instigar
o sofrimento dos cidadãos,
nem ações injustas;
mas, observando a ordenação da sempre nova
natureza imortal, uniu
o onde e o como.
Para esses, jamais o estudo
se aproxima das obras vergonhosas.
(Eurípides, fr.inc. 910)

CAPÍTULO III

Lógos X *Mýthos*: Impossibilidades de um 'milagre grego'?

O fragmento de Eurípides, citado por John Burnet, é uma referência à influência da ciência jônica nos escritos do tragediógrafo, já introduzida em Atenas por Anaxágoras, onde vemos refletida a atmosfera intelectual na qual Eurípides e seus contemporâneos estavam inseridos. Contudo, os estudos de Burnet[1] apontam para duas questões essenciais à proposta desta tese: primeiramente, a visão de que a ciência jônica seja secular, argumento embasado na crença de ruptura absoluta entre ciência e religião, e por isso, na defesa de que o *lógos* (pensamento racional) teria, em seu advento, libertando-se do *mýthos*. Em segundo lugar, atribui à atmosfera intelectual dos gregos, movidos por essa mudança, a produção de obras que atestam esta ruptura. Neste sentido, a teoria do 'milagre grego' encontraria seus ecos também em Tucídides, que declara o afastamento do mito em sua narrativa, assim interpretado por seus leitores no que respeita ao *tò mythôdes*.

Para responder aos questionamentos, optamos pelo argumento apresentado pelo helenista Jean-Pierre Vernant em duas de suas obras, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, cuja primeira edição publicada por François Maspero, data de 1965, e *Formes de croyance et*

[1] O Professor John Burnet era filiado ao Balliol College, da Universidade de Oxford.

de rationalité en Gréce anciennne, este último publicado pela EHESS[2], em 1987. Neste bojo, ao estabelecer sua crítica à teoria do milagre grego, J.-P.Vernant aborda aspectos do contraponto defendido por F. M. Cornford – já este uma crítica à obra de Burnet - que estabelece, por sua vez, a continuidade entre *mŷthos* e *lógos*, ou seja, a permanência de estruturas míticas, ou do mesmo ordenamento mítico entre os primeiros filósofos.[3] Vernant, contudo, reage ao que seriam os 'vazios textuais' desta análise, questionando a teoria da continuidade e deslocando sua crítica para a investigação daquilo que destacaria o *novo* nesta viragem. Não se trata simplesmente de afirmar, "na filosofia o mito é racionalizado"[4], como entendia Cornford, mas de tentar identificar a inovação da filosofia, preenchendo estas lacunas.[5]

A questão é intrigante, já que desde a publicação do *Thucydides Mythistoricus* – como observado por Guthrie[6] – Cornford centrara o objeto de suas investigações na verdade primordial sobre a própria natureza do pensamento humano. Ao longo da argumentação tentaremos estabelecer um diálogo entre sua defesa da leitura trágica em Tucídides, e o reflexo desta tendência em estabelecer um liame entre mito e história, orientados pela análise de Vernant. É, no entanto, importante frisar que o presente estudo não propõe o esgotamento da querela entre mito e razão, pensamento racional, ou *lógos*, tarefa na qual a questão central aqui proposta, se perderia. Tentar-se-á enfocar a reflexão no diálogo entre Cornford e Vernant, acerca da possibilidade de uma leitura trágica – sobretudo no livro IV da *História* - através da impossibilidade do milagre grego.

---

[2] L'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

[3] Cornford estabelece analogias e correspondências entre as estruturas da filosofia de Anaximandro e a *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo. Para o argumento ver, CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae*. Cambridge, 1952, pp.159-224.

[4] *Idem*, pp.187-8.

[5] Sobre a questão da "racionalização do mito" note-se: (i) a racionalização do mito também se chama tomar o mito como uma "alegoria", entendendo que o mito possui um' sentido oculto' (ὑπόνοια). Para mais ver artigo de TATE, J. "Plato and Allegorical Interpretation"; (ii) Platão faz a distinção entre mito e alegoria, sendo que o seu mito filosófico não é racionalizado, isto é, não é alegórico. Para o argumento ver, MENEZES, L.M.B.da R., "O Desafio de Gláucon: Análise do *lógos* dos *polloí* no Livro II da *República* de Platão". Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2011, (117 pp.).

[6] No Prefácio de *From Religion to Philosophy*.

Mythe et Pensée chez les Grecs, cuja tradução para a língua portuguesa a Difusão Europeia do Livro apresentou em 1973, ganha uma revisão publicada pela Paz e Terra, em 1990, cujo subtítulo, *Estudos de Psicologia Histórica*, resume bem a orientação que Vernant imprimiu à sua pesquisa sobre a Grécia antiga: a aplicação, no campo da civilização grega arcaica e clássica, de diretrizes outrora propostas por Ignace Meyerson.[7] Felipe Brandi já o afirma: "o helenismo de Jean-Pierre Vernant não se confunde, mas perpassa de tal forma o território do historiador que, não raro, esta ressalva já ecoara em seus escritos nos últimos vinte anos".[8]

O próprio helenista proclama ser inevitável a convergência dos interesses próprios, tanto à psicologia, quanto à história, numa direta menção à sua filiação com o psicólogo[9] e, também, com a obra de Louis Gernet:

> Na introdução de 1965, eu formulava o desejo de que minha iniciativa não ficasse isolada e que, seguindo a via aberta pelo helenista Louis Gernet e pelo psicólogo Ignace Meyerson, se multiplicassem as investigações consagradas á história *interior* do homem grego, à sua organização mental, às mudanças que afetam, do século VIII ao VI antes de nossa era, todo o quadro de suas atividades e funções psicológicas.[10]

S. C. Humphreys lembra, em seu artigo, que o interessante em Gernet é o diálogo resultante de sua própria formação: por um lado, um classicista, por outro, um sociólogo da escola de Durkheim; isto o tornaria o elo entre toda uma geração de antropólogos do século XIX – voltados aos estudos clássicos – fonte de estímulo aos Ritualistas de Cambridge "Jane Harrison e o jovem Cornford"[11], e outra geração, mais moderna, novamente inclinada aos estudos da antropologia.

---

[7] O prefácio e a introdução à edição de 1985 – publicada no Brasil pela Paz e Terra em 1990 – são dedicados a I. Meyerson. Para conferi-los, ver: *MPG*, pp.11-23.

[8] BRANDI, Felipe de Souza Dias. *Entre o Mito e a História. Sobre o Estruturalismo de Jean-Pierre Vernant.* Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2001.

[9] "Entra-se na pesquisa como se entra na religião", frase de Meyerson citada pelo autor em, *Entre Mito e Política*, um dos dois mestres de Vernant. Outro seria Louis Gernet. (VERNANT, J.-P. *Entre Mito e Política*. Tradução Cristina Murachco. 2ª Edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002).

[10] *Ibid*, p.11.

[11] HUMPHREYS, S. C. "The Work of Louis Gernet". *History and Theory*. Blackwell Publishing for Wesleyan University, Vol.10, N°.2 (1971), pp.172.

Já na década de 1930, a combinação entre os estudos clássicos e a antropologia não seria mais favorecida. Nos estudos sobre a Grécia, a figura dominante de Wilamowitz, cujos escritos criticavam o 'primitivo' e o método comparativo, provocava desconforto entre alguns estudiosos, como por exemplo, Gernet.[12] Entretanto, na Inglaterra o entusiasmo das primeiras obras de Harrison e Cornford seria substituído por uma postura mais austera. Gilbert Murray – também um 'ritualista' – apesar de fortemente influenciado, no início de sua carreira, por Harrison, compartilhava da antipatia de Wilamowitz pelo primitivismo.[13] Para Humphreys, no entanto, a falta de reconhecimento da obra de Gernet se deve à mudança da atmosfera intelectual na França após a Primeira Guerra. Toda a atenção que sua obra recebe na década de 1960[14] reflete uma mudança, "infelizmente tardia, apesar da forte influência exercida por seu trabalho com Jean-Pierre Vernant", comenta Humphreys.[15]

Além do estabelecimento de um diálogo entre suas abordagens, aproximadas pelas (re) leituras dos métodos da escola de Durkheim e pelo diálogo estabelecido por Gernet, é válido notar que mesmo separados pelo tempo e pelas condições sociais nas quais foram produzidos, os escritos de Cornford e Vernant, selecionados para a reflexão aqui proposta, podem dialogar satisfatoriamente. Humphreys lembra que o objeto central das pesquisas de Gernet sobre a Grécia antiga traduz-se em seu interesse no desenvolvimento deste "poder criativo gerado da consciência de uma sociedade de si mesma, e de uma razão positiva". Neste sentido, o pensamento racional (*lógos*), abstrato e universal cresce com a própria complexidade social, através das diferentes representações e em diferentes momentos desta sociedade.[16] Isso nos remete às argumentações outrora propostas por Burnet, e às considerações de Vernant e Cornford sobre as mesmas.

---

[12] Gernet expressa este 'desconforto', caracterizando a atitude de Wilamowitz em uma resenha da obra intitulada *Die Glaube der Hellenen*, em 1934: "Par aileurs, son hostilité persistante à tout emploi de la méthode comparative ne s'explique pas seulement par um atitude critique; elle a quelque chose de sentimental: on y sent une defiance qui procède d'une antipathie." In: *Revue philologique* 60 (1934), pp. 191-201.
[13] *Ibid*, p.176.
[14] *Homage à Louis Gernet* (Paris, 1960). *Apud*, HUMPHREYS, S.C. *Op. cit.*, 1971, p.177.
[15] *Idem.*
[16] GERNET, L., *La Pensée juridique*, p.435. *Apud*, Humphreys, S.C. *Op. cit.*, 1971, p.193.

Burnet afirma que podemos entender porque os Jônios no século VI a.C. chamavam a ciência de *Perí phýseos historíe*, conferindo à história o sentido de investigação, ou fruto da observação. Ao caráter secular de sua filosofia, o autor atribui a ausência de um passado religioso, propriamente dito, o que a distanciava bastante das crenças e ritos da população Egeia e das inconstâncias do relato mítico.[17] Reverencia como indício desta 'postura' a obra de Hesíodo, na qual identifica a presença de rudimentos do que viriam a ser a 'ciência' e a história. Para o autor, o fato de os deuses cantados na *Teogonia* serem, em sua maioria, os deuses dos aqueus é um indício de sua historicidade, a qual "introduz um componente de contradição no sistema, do começo ao fim."[18]

> A *Teogonia* é uma tentativa de reduzir todas as histórias referentes aos deuses a um único *sistema*, e os sistemas são fatais para algo tão inconstante como a mitologia. (...) muitos deuses nela mencionados *nunca* foram cultuados por ninguém, e alguns são meras personificações de fenômenos naturais, ou até de paixões humanas.[19]

Ao elemento de contradição do sistema, Burnet não tece maiores considerações, e ao optar por não desenvolvê-lo, acaba reduzindo-o a um processo 'oposto' ao científico. Declara abertamente não ter interesse em esgotá-lo em sua pesquisa, julgando imprecisas e confusas as ideias sobre a cosmogonia hesiódica, como, por exemplo, os papéis de *Caos* e *Eros*, na trama. Isto justificaria a ausência de cultos às forças primordiais como *Oceanós* e *Tétis*, que o levam a desconsiderar a (posterior) crença em potências como *Phóbos*,[20] um tipo determinado de palavra, pronunciado sob determinadas condições e carregada de funções precisas. O que excluiria *Týche*, *Peithó*, *Apáte* e *Elpís* de sua reflexão.[21] Conclui, assim, que fazer a ciência jônica derivar da mitologia seja um equívoco. Ao abordar a análise mítica a guisa de mera ilustração, simplifica-o:

---

[17] BURNET, J. *Op.cit.*, 2006, p.24.
[18] *Idem.*
[19] *Ibid*, pp.24;30.
[20] *Phóbos* (Φόβος) é traduzido como o espantoso, um espectro, fantasma, ou, fuga, temor, terror e espanto; é também personificado como filho de Ares, em L&S, p. 3599.
[21] Este argumento será desenvolvido no capítulo iv desta tese.

> O traço comum a todos estes sistemas é a tentativa de suplantar o Abismo (*Caos*) e colocar *Cronos* ou *Zeus* em primeiro lugar. Isso é o que Aristóteles tem em mente ao distinguir os "teólogos" daqueles que, *meio teólogos e meio filosóficos*, colocaram no começo o que era melhor. É óbvio, no entanto, que esse processo é justamente o oposto do científico e poderia ser levado adiante eternamente; portanto, não temos nada a ver com os cosmogonistas em nossa investigação atual, exceto na medida em que se possa mostrar que influenciaram o curso de investigações mais sóbrias.[22]

Aliada às questões já referidas, esta desconfiança de Burnet fortalece sua teoria do 'milagre grego' operado na Jônia, enaltecedor do espírito helênico, que afirma que, se os gregos inventaram a filosofia, isto se deve "às suas qualidades de inteligência excepcionais: o espírito de observação aliado ao poder de raciocínio."[23] Para responder a estes 'silêncios' em sua leitura recorremos às análises propostas.

Vernant reconhece o registro civil do *lógos* no século VI antes de nossa era, nas cidades gregas da Ásia Menor, e também, que a superioridade do espírito grego, assim entendida, tenha sido transmitida a todo o pensamento ocidental, espécie de "surto do helenismo".[24] Contudo, com o abalo da confiança do Ocidente no primado da razão no decorrer da segunda metade do século XX[25], com a crise da física e da própria ciência contemporâneas que minam os fundamentos da lógica clássica[26], Vernant indica duas datas que escalonam o esforço de uma interrogação do pensamento racional acerca de suas origens:

> Em 1912, Cornford publica seu livro *From Religion to Philosophy*, no qual pela primeira vez tenta estabelecer o liame que une o pensamento religioso e os começos do pensamento racional. Só muito mais tarde, no fim de sua vida, voltou a ocupar-se desse problema. E é em 1952 – nove anos após sua morte – que aparecem, agrupadas sob o título de *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, as páginas em que estabelece a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega.[27]

---

[22] *Ibid*, p.25.
[23] *Idem*; p.10.
[24] *MPG*, p. 442.
[25] Para o autor, o contato com as grandes civilizações do Oriente, "espiritualmente diferentes da nossa, como a da Índia e a da China, rompeu os quadros do humanismo tradicional." (*Idem*, p.442).
[26] *Idem.*
[27] *Ibid*, p.443.

O que Burnet classifica como a distinção aristotélica de meio teólogo e meio filosófico, Cornford relaciona com uma separação de duas tendências (tradições) entre os primeiros filósofos: (i) uma científica, e outra, (ii) mística. Lembra que ambas são movidas por impulsos que correspondem às necessidades permanentes da natureza humana, caracterizando dois tipos de temperamento distintos.[28]

Na orientação científica, devido a seu caráter "vago" e inconstante das formas de pensamento anteriores ao advento do *lógos*, a ciência jônica procura eliminá-lo de sua filosofia. Já para a linhagem mística, protagonizada por Pitágoras, a filosofia não é o engenho da mera curiosidade, mas um meio de vida (e morte). O autor acredita que, por detrás da filosofia de Anaximandro, haja indícios de um Homero, "com sua tropa de Olímpicos; e Pitágoras, com referências a Orfeu e Dioniso".[29] Considera impossível, contudo, desvinculá-las do passado mítico[30] e responde ao problema, primeiramente, recorrendo à "Cosmologia de Anaximandro".

Imbuídos do espírito investigativo e observador da ciência jônica, os primeiros filósofos objetivam suas pesquisas na Natureza (φύσις), e não na natureza humana. Mas, o que é a *phýsis*? Associada à vida, por seu incessante movimento, é, para Tales, a água; para Anaximandro, o ilimitado (τὸ ἄπειρον)[31], de onde tudo nasce e para onde tudo torna. É desta lógica de divisões e retornos estabelecida na "teoria sistemática da Natureza", que o autor identifica e reconhece uma analogia entre Hesíodo e o filósofo.

> As coisas perecem naquilo de que foram geradas, de acordo com o que é determinado; pois dão reparação umas às outras e pagam a pena por sua injustiça, de acordo com a ordem do tempo.[32]

---

[28] CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy. A study in the origins of western speculation*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1957, (Cambridge, 1912), p.vi.
[29] *Idem*, p.vii.
[30] Cornford compara Tales e Anaximandro à figura do Adão bíblico, já pronto, como se nada, ou nenhuma tradição o antecedesse. (*Ibid*, p.3)
[31] *Idem*, p.7.
[32] "Things perish into those things out of which they have their birth according to that which is ordained; for they give reparation to one another and pay the penalty of their injustice according to the disposition of time". (D.F.V², i;p.13. *Apud*, CORNFORD, F. M. *Op. cit.*, 1912, p.8).

Segundo Vernant, o processo de elaboração conceitual sobre qual o filósofo apoia sua construção naturalista já teria sido gestado no hino de glória a Zeus, que o poema hesiódico canta. Em uma segunda versão do mito – outra passagem do poema[33] – "reconhece-se, a estrutura de pensamento que teria servido de modelo para toda a física jônica".[34] Essa construção, segundo Vernant, uma segunda versão do mito[35], revela o fundo do pensamento mítico onde, supostamente, a física jônica enraíza a sua cosmologia.[36]

> Na origem acha-se Caos, sorvedouro sombrio, vácuo *aéreo* onde nada é distinto. É preciso que Caos se abra como uma goela para que a Luz (αἰθήρ) e o Dia, sucedendo-se à Noite, aí se introduzam, iluminando o espaço entre Γαῖα (a terra) e Ουρανός (o céu) doravante desunidos. A emergência do mundo prossegue com o aparecimento de Πόντος (o mar), que surge, por seu turno, de Γαῖα.[37]

O autor recorre, então, à análise esquemática de Cornford para resumi-lo:

> 1°) no começo, há um estado de indistinção onde nada aparece (Caos); 2°) dessa unidade primordial emergem, por segregação, pares de opostos (quente e frio, seco e úmido) que vão diferenciar no espaço quatro províncias: o céu de fogo, o ar frio, a terra seca, o mar úmido; 3°) os opostos unem-se e interferem, cada um triunfando por sua vez sobre os outros, segundo um ciclo indefinidamente renovado, no nascimento e na morte de tudo o que vive, plantas, animais e homens.[38]

Com isso, Vernant lembra que "a luta dos opostos, figurada em Heráclito por Πόλεμος, e em Empédocles por Νεῖκος, exprime-se em Anaximandro pela injustiça – ἀδικία – que cometem reciprocamente uns e outros".[39] Estas são representadas em Hesíodo, por Ἔρως,

---

[33] HESÍODO, *Teogonia*, v.116 e ss. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003, p.111. A partir daqui todas as referências à obra serão citadas como *Teogonia*.
[34] *MPG*, p.446.
[35] *Teogonia*, 116 e ss., p.111.
[36] *MPG*, p.446.
[37] *Ibid*, pp.445-6.
[38] Cf. CORNFORD, F.M., *op.cit.*, 1912, p.168 e ss. Vernant, complementa (em nota), que acerca da luta entre os opostos que o ciclo anual "compreende quatro estações, do mesmo modo que o cosmo compreende quatro regiões. O verão corresponde ao quente, o inverno ao frio, a primavera ao seco, o outono ao úmido. No curso do ciclo anual, cada "força" predomina durante um momento, devendo em seguida pagar, segundo a ordem do tempo, o preço de sua injusta agressão (Anaximandro, fr.I), cedendo por sua vez o lugar ao princípio oposto." *MPG*, p.446.
[39] *Ibid*, p.142.

e em Empédocles, pela Φιλία.[40] Mas, mesmo reconhecendo a filiação estabelecida nos escritos de Cornford, crê que o problema não se reduz à simples racionalização do mito. A inovação mental, objeto sobre o qual se debruça de maneira estrita, está em serem concebidas de forma abstrata: "limitam-se a produzir um efeito físico determinado", onde o quente traduz a força do aquecer sem, contudo, recorrer à sua correspondência mítica na figura do deus das forjas, Hefesto.[41] "Os deuses olímpicos morreram perante a filosofia", diz Bruno Snell, lembrando, contudo, que é neles que os gregos encontram a interpretação da existência.[42]

Em resumo, a filosofia revoluciona ao despojar-se, progressivamente, da ambiguidade do mito, mas o faz multiplicando os planos naquilo que Vernant define como o "desdobramento da *phýsis* e a distinção que daí resulta de vários níveis do real, a separação da natureza, dos deuses e do homem", primeira condição do *lógos*.[43] Confirmar-se-ia, então, a fórmula do mito à razão? Tal parece ser o quadro dos dois polos, entre os quais, supostamente, o argumento é construído. Supostamente, apenas. Veremos que a conjugação mito & razão corresponde mais adequadamente àquilo que foi produzido ao longo de sua reflexão.

Ao corroborar o caráter secular da ciência jônica, Burnet separa ciência e religião, mas deixa de contemplar, ainda que minimamente, alguns detalhes. Para Vernant, certas formas de racionalidade e crença são inerentes aos fenômenos sociais. Destarte, uma demarcação se faz necessária. Quando dizemos *religião*, diz-se, "fé, crença ou credo", lembra o autor; [44] e na Grécia dos séculos VI e V – na ausência absoluta de dogma e igreja que lhe atribuísse um território conceitual- "tudo está cheio de deuses", disse Tales.[45]

---

[40] Cf. nota n°13, em *MPG*, p.446.
[41] *MPG*, p.450.
[42] SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Tradução de Artur Morão. Lisboa (Rio de Janeiro): Edições 70, 1975, p.63.
[43] *MPG*, p.452.
[44] VERNANT, J.-P. "Formes de croyance et de rationalité en Grèce ancienne". *Archives de sciences sociales des religions*, 32e Année, No. 63.1, Numeró du Trentenaire : Les Sciences Sociales des Religions aujourd'hui : jalons et questions (Jan.-Mar., 1987), p. 115.
[45] SNELL, B. *Op. cit.*, 1975, p.67.

Marcel Detienne afirma que o espírito humano 'mitologiza' de maneira espontânea, "nada parece mais grego do que a mitologia, a palavra e a coisa"[46], e neste sentido, a Grécia seria o lugar da exceção, onde se opera a passagem do pensamento mítico ao pensamento positivo abstrato. Assim, conforme o anteriormente observado em relação às duas orientações que a evolução do pensamento grego pareceu seguir, concluímos que, primeiramente, estabelece-se uma distinção entre natureza, o mundo humano e o divino, e, em segundo lugar, afasta-se todo modo de raciocínio que proceda do ambíguo, em nome do ideal e do ordenado.

No entanto, o *crer*, para os gregos, não é separável do conjunto das práticas sociais e da vida cotidiana. Está constituído nos ritos, nas imagens dos deuses e nos mitos.[47] É precisamente este terceiro componente, onde o *crer* é apresentado através das narrativas, récitas e gestas de heróis, que nos concerne. Qual seria o estatuto de sua existência[48] e, em que sentido o *mŷthos* não é negado pelo pensamento racional, apesar de afastado dele? Vernant lembra que, esta forma do "crer", *a priori* transmitida oralmente, está fixada na escrita "sob uma forma canônica com Homero, Hesíodo e tudo que chamamos de uma tradição épica".[49]

Snell nota que a ideia contemporânea de "fé" implica sempre a possibilidade da descrença, mas não entre os gregos, para quem "os deuses são algo de natural e evidente que nem sequer lhes vem ao pensamento que outros possam crer em outros deuses."[50] Lembra que todos os processos judiciais por *asebia*, traduzida como "injúria contra os deuses", tiveram lugar no curto período que vai do início da Guerra do Peloponeso (431 a.C.), ao fim do século V.[51] Os gregos creem, e isto é fato: o ateísmo entre eles seria impensável.

---

[46] DETIENNE, M. *Os Gregos e Nós*. *Uma Antropologia Comparada da Grécia Antiga*. Tradução Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p.25.
[47] Para o argumento acerca da importância dos ritos e ídolos, ver: VERNANT, J.-P. *Op. cit.*, 1987, pp.115-117.
[48] VERNANT, J-P. "O mito na voz reflexiva", in: *Op. cit.*, 2002, pp. 290-291.
[49] VERNANT, J-P. *Op.cit.*, 1987, p.117.
[50] SNELL, B. *Op. cit.*, 1975, p.48.
[51] *Ibid*, p.49.

A religião grega mergulha suas raízes numa tradição que engloba todos os elementos constitutivos da civilização helênica: a língua, as gestas, a maneira de viver, a esfera do pensamento e os sistemas de valores e regras da vida coletiva.[52] E dentro de um quadro composto por um vasto repertório de narrativas conhecidas, em versões suficientemente diversas e em variantes numerosas, as crenças em relação aos deuses ganham corpo, e se produz quanto ao seu papel, sua natureza e suas exigências o consenso de opiniões seguras.

> Denominamos as grandes divindades do panteão grego de "deuses pessoais". Esta fórmula não parece ter suscitado objeção. Ela implica, entretanto, que os gregos conheceram a pessoa no sentido que entendemos hoje e que eles organizaram em torno dela toda ou parte da sua experiência religiosa. Um dos traços característicos da religião grega é dar às forças do além uma figura individual e bem delineada e um aspecto plenamente humano. (...) Em suma, é preciso que nos interroguemos, (...) quais aspectos do "eu", do homem interior, a religião grega contribuiu para definir e formar (...).[53]

"Heródoto, também ele nascido na região dos poemas homéricos, diz-nos que Homero e Hesíodo deram aos gregos os seus deuses", lembra Snell[54]; mas também sua língua literária comum – esta fornecida por Homero – em suma, seu mundo espiritual, sua crença, fundamentos do pensamento. Vernant adota o método estrutural na análise do *Mito das Raças*[55], justificando que a narrativa de Hesíodo havia lhe servido de exemplo, *a priori*, para demonstrar seu entendimento do método em questão. Na edição mais recente apresenta, em ressonância com Victor Goldschmidt, suas interrogações na tentativa de uma associação entre a análise estrutural e a perspectiva histórica[56]:

> Em termos amplos, essa estrutura, para Victor Goldschmidt, é a da teologia grega tradicional que distingue, na hierarquia das forças sobrenaturais, ao lado dos deuses

---

[52] VERNANT, J-P. 2002, p.14.
[53] *MPG*, p.417).
[54] SNELL, B. *Op. cit.* , 1975, p. 60.
[55] HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vv.107-182. Introdução, tradução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990, pp.31-35. Todas as referências à obra serão citadas como *Trabalhos* a partir desta.
[56] Vernant refere-se à querela com Goldschmidt como "amigável controvérsia" e responde àquilo que qualifica como duas tentativas de solução no artigo "Método estrutural e mito das raças", publicado em 1985, em memória ao próprio Goldschmidt. (*Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt.* Ètudes réunies par Jacques Brunschwig, Cláude Imbert et Alain Roger. Paris, Vrin, 1985, pp.43-60) ; este artigo compõe a coletânea publicada em *MPG*, pp.105-132.

> propriamente ditos, os *theói*, três categorias de seres aos quais os homens prestam culto: os demônios, os heróis, os mortos. (...) Para mim, essa estrutura era a do sistema de tripartição *funcional* – soberania, guerra, fecundidade – que Georges Dumézil mostrou dominar o pensamento dos indo-europeus.[57]

O autor não crê que as duas 'soluções' sejam contraditórias, e sob o aspecto funcional de seu método, parte primeiramente de um reagrupamento das raças em pares, cada qual com significado funcional preciso. Com isso, "cada função assim desdobrada em dois aspectos antitéticos traduz, ao nível que lhe é próprio, a oposição entre *Díke* (Justiça) e *Hýbris* (Desmedida), tema central e *lição* do mito".[58] Snell acredita que por trás desta oposição está a crença do poeta em uma ordem inalterável e de valor incondicional: aos bons, a recompensa; aos maus, o castigo.

A partir dessa espécie de moral, Vernant identifica a fronteira entre homens e deuses, reforçando o quadro mental que estabelece os modelos da virtude e dos excessos nessa relação, originados do mito. Portanto, os *mýthoi*, contados pela tradição familiar e pelos *aedos* (poetas), contribuem para moldar este quadro, no qual os gregos são muito naturalmente levados a imaginar o divino, a situá-lo e a pensá-lo. "Todo rumor, então, encontrava sua fonte no deus soberano do céu, chamado *Senhor das vozes*, o Zeus dos presságios conhecido também pelo nome de *Phêmios*".[59] E o rumor, quando vem dos deuses, exige um cerimonial adequado.

Marcel Detienne define como a marca do *mýthos*, o avesso, o outro do discurso, ou seja, tudo o que faz parte da esfera do que "se ouviu dizer", dos sussurros e da oralidade.[60] Tudo o que se inscreve numa tradição oral, que atribui à memória coletiva a tarefa de conservá-los, transmitindo-os de geração em geração, àquilo que Platão chama, para o melhor e o pior, de *phéme*, boato. O deus dos sussurros é Hermes (também mensageiro), aquele que

---

[57] *MPG*, p.106.
[58] Para o argumento, ver VERNANT, J.-P.,"O mito hesiódico das raças. A propósito de uma tentativa de posição crítica.", em *MPG*, pp.61-103.
[59] DETIENNE, M., "O Rumor também é um deus" in: *op. cit.*, 1991, p.112.
[60] *Idem*, pp. 107-14.

vaga entre os dois mundos – o humano e o dos deuses, ele é o deus do movimento. "*Phêmios*", o *aedo*, "traz em seu nome, como um presságio seguro, a potência da voz, una e múltipla que dá o renome e a glória."[61] Detienne encontra na *Odisséia* as origens desta tensão, na qual o rumor remete tanto aos sussurros e burburinhos sonoros entre os homens, quanto à *kléos*, a glória cantada pelo poeta.

O autor recorda, para tal, a querela entre Odisseu e Ájax pelas armas de Aquiles, destinadas ao melhor dos gregos, durante a qual os rumores que corriam pelo acampamento e pela cidadela de Tróia 'diziam' da predileção por Ulisses. O duplo rumor troiano, anunciado no poema épico, segundo o autor, conduz aos caminhos seguidos pelas palavras do *aedo* homérico, quando ele punha na boca dos heróis o elogio da palavra memorável.[62] Assim, o rumor é acompanhado, tanto do ruído abafado daquilo que não deve ser pronunciado, como também da potência que dá voz, una e múltipla, que dá o renome e a glória. Uma glória que os gregos chamavam de *kléos*, "o rumor que corre".[63]

O autor afirma aí residir uma atividade de memória, na qual a reputação de quem é bem afamado está tão próxima do alarde elogioso, que o poeta leva o nome de *Phêmios*, "o homem do rumor"[64], como o faz um dos *aedos* da *Odisséia* que canta a morte de Odisseu, a viagem impossível, diante dos pretendentes no banquete, mas também o retorno do herói, quando a mesa e as lajes sonoras se cobrem do sangue dos participantes dos jantares.[65]

E para quem sabe escutar todo rumor faz sinal. Conforme afirma o autor em obra publicada recentemente, "o *mýthos* nasce com o rumor".[66] Desenvolve-se com relatos enganosos e com palavras desviadoras que seduzem; possui a aparência daquilo que falseia o confiável; "é sempre o relato dos outros, daqueles que usurparam em nome de Odisseu, o

---

[61] *Ibid*, p.110.
[62] *Ibid*, p.109.
[63] *Ibid*, p.110.
[64] *Idem.*
[65] *Idem*.
[66] DETIENNE, M., *op. cit.*, 2008, p.41.

renome merecido por Ájax; aqueles que vão repetindo a versão escandalosa do festim de Tântalo, onde os deuses teriam comido a carne de Pélops, seu filho".[67]

Destarte, para que *mýthos* venha a designar um discurso autônomo é preciso esperar o fim do século VI a.C., lembra Detienne, quando se misturam a ele os relatos dos antigos poetas e os escritos dos logógrafos. Heródoto opera nesta mesma partilha, atestando, para seus relatos, o estatuto de "discursos", *lógoi*. Afirma que em suas investigações, não menos que nos poemas de Píndaro, o 'mito' não é um objeto, como traduzível simplesmente como "o rumor excitado, palavra de ilusão, sedução enganadora, às vezes narrativa incrível, opinião sem fundamento."[68]

É, portanto, na atividade historiadora de Tucídides que se produz um derradeiro afastamento entre *mýthos* e *lógos*. O historiador ateniense "recorta seu território conceitual, enclausurando o fabuloso, o *mithôdes*, que por sua vez, recebe um domínio que assume outra maneira de narrar".[69] Detienne afirma que o autor da *Guerra do Peloponeso* estava convencido de que tudo aquilo que se trama da boca e do ouvido, desvia-se para o fabuloso, impedindo a eficácia do discurso, cuja escrita abstrata deveria reforçar a ação na ordem do político. Sobre o pedestal de uma realidade humana estável, Tucídides edifica uma teoria de ação centrada nos conceitos da *arché* e da guerra recorrendo, para ilustrar que "o ouvido é infiel e a boca sua cúmplice"[70], à passagem onde os atenienses expõem, diante da assembleia espartana, as diferenças que tinham com o povo de Corinto:

> E por que falar de fatos tão antigos? Deles dão testemunho mais as palavras que chegaram aos meus ouvidos, quando estes são atestados antes por boatos que circulam (*akoaî*), do que aquilo que vêem (*ópsis*) aqueles que nos ouvem.[71]

---

[67] *Idem.*
[68] DETIENNE, M., "A Ilusão mítica" In: op. cit., 1998; p.35.
[69] DETIENNE, M.,*op. cit.*, 2008, p.42.
[70] DETIENNE, M.,*op. cit*., 1998; p.105.
[71] Thuc., I, 73,2.

Foi em 413 a.C., ano em que o poderio militar ateniense ia conhecer o desastre da campanha na Sicília, que um boato correria por toda a Atenas, dando a funesta notícia. Na passagem, contada por Plutarco, teria sido um barbeiro o primeiro a ouvir a notícia no Pireu; soube-a de um escravo, sobrevivente do desastre: "a frota destruída, os generais decapitados, o exército dizimado e os sobreviventes acorrentados na Latomias".[72] Os cidadãos reunidos em assembleia esforçaram-se por remontar a origem do rumor; o barbeiro seria preso e torturado até que a notícia oficial de que a guerra havia sido perdida chegasse.

Platão, para Detienne, seria o único a compreender que o Rumor (Φήμη) não era um deus como outro qualquer[73], mas antes, uma voz pública. Seria o elemento mais sutil do ar ambiente, e do qual o essencial está no quase silêncio daquilo que o filósofo chama de "uma palavra muito pequena".[74] Em cada pessoa o rumor é uma lei não escrita, sem necessidade alguma de falar. É em φήμη que se aloja o segredo da unanimidade profunda das crenças mudas partilhadas em comum; da adesão inteira da *pólis* a princípios e narrativas fundadoras. Àquilo que Platão chama de mitologia.[75]

Sobre a tradição religiosa grega, é Vernant quem lembra que ela não é uniforme, nem estritamente determinada; para quem cumpre os ritos, basta dar crédito a um vasto repertório de narrativas conhecidas. Conclui-se, então, que o 'crer', também no século V, significa o cumprimento de certo número de atos durante o dia ou durante o ano, com festas que são fixadas pelo calendário cívico; atos da vida cotidiana. Enfim, tudo aquilo que passa a ser regrado e ordenado. Desta forma, o não cumprimento das libações é interpretado como uma falta: "falta que faz parte não só do campo civil, político e jurídico, mas que é também religiosa".[76]

---

[72] PLUTARCO. *Nícias*, 30, *apud*, DETIENNE, M. *Op.cit.*, 1991, p.108.
[73] DETIENNE, M., "O Rumor também é um deus" In: op. cit., 1991, p.112.
[74] *Ibid*, p.113.
[75] *Idem.*
[76] VERNANT, J.-P., *op.cit.*, 2002, p.198.

No coração da palavra pronunciada pelos mesmos três personagens (o *aedo*, o adivinho e o rei), onde se instala *Alétheia-Verdade*, potência solidária de um grupo de entidades religiosas que lhe são associadas e, ao mesmo tempo, opostas[77], sucederá a palavra diálogo, que rejeita o fantástico, atribuindo-lhe outro lugar. Logo, "próxima da Justiça, (Díke), *Alétheia* faz par com a palavra cantada, *Moûsa*, com Luz e Louvor, contrastando com o Esquecimento, *Léthe*, cúmplice do silêncio, da censura e da obscuridade".[78] Nesta ordem de pensamento, Detienne apresenta a complementaridade entre as potências, cujos polos não se excluem, mas conformam a tensão e a ambiguidade presentes na construção de todo o espaço político e religioso da cidade.

Snell argumenta que, em Hesíodo, os deuses 'existem' no mundo e são experimentados pelo homem. Da experiência momentânea do divino ao ser permanente, o autor cita o "rasgo essencial do pensamento e da linguagem humanos"[79], manifesto no cunho linguístico que Hesíodo encontra para suas divindades.

> Galena, a calma, é uma de suas Nereidas. Mas Galena é também em grego a palavra habitual para designar calma e é como diríamos, um conceito abstrato. Sem dúvida, na linguagem arcaica, não se pode distinguir entre um nome abstrato e o próprio, pois quando alguém considerava uma determinada situação como "calma", via nela a intervenção de uma divindade. "Galena reina".[80]

O que se desenha é o quadro de uma religião que é essencialmente cívica. Assim, crenças e cultos remodelados satisfazem uma exigência dupla e complementar, conforme o anteriormente referido acerca da palavra. Com a mudança da palavra mágico-religiosa para o diálogo, que supõe relações de igualdade e disputa, o próprio sistema religioso é profundamente reordenado em estreita conexão com as novas formas de vida social, representadas pela *pólis.* Assim constituídas (num plano propriamente político), as narrativas

---

[77] DETIENNE,M., *op.cit.*, 2008, p.77.
[78] *Idem.*
[79] SNELL, B. *Op. cit.*, 1975, p.72.
[80] *Ibid*, p.73.

se tornam objeto de uma reflexão sistemática, lembra Vernant, "submetidas ao debate na Assembleia, às deliberações dos tribunais, no esforço de ordenamento dos negócios humanos."[81] Poder-se ia dizer que a *pólis* toma a justiça (δίκη) às mãos.

Da *Justiça*, no mito hesiódico, o poeta aplica um ensinamento, dirigindo-o mais especialmente ao seu irmão, *Perses*, que havia lhe roubado: "Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies!"[82] Na narrativa sobre a sucessão das diversas raças de homens que apareceram e depois desapareceram alternadamente, seguem, da Raça de Ouro, passando a de Prata e a de Bronze – a qual, Hesíodo intercala com a dos Heróis – finalmente chegando à Raça de Ferro, que representa o homem contemporâneo ao poeta, suplicando aos deuses pela *díke*, contra os excessos da *hýbris*. Tempo no qual o poeta prevê uma vida só de males: "Aos mortais, sobrarão apenas tristes sofrimentos; não haverá mais remédio para o mal".[83]

Deste modo, o que distingue o plano das duas primeiras raças e o das raças seguintes é o fato de se relacionarem a funções diferentes, de representarem tipos de agentes humanos, formas de ação, estados sociais e "psicológicos" opostos. Nesta mesma lógica, a força do convencimento, embutida no discurso sob a forma da palavra persuasiva, estabelece o combate (*ágon*) entre os diferentes interesses no espaço cívico. Força percebida pelos gregos na figura de *Peithó*, "divindade que é uma potência religiosa, mas ao mesmo tempo, expressa no tribunal (*Areópago*) e na *ágora*", territórios do político, fronteiras do *lógos*.[84] "A partir disso, a crença em *Peithó* deixa de ser religiosa, mesmo que seja a deusa a agitá-la".[85] Vernant, mesmo a guisa de ilustração, lembra o referido por Górgias [86] acerca da possessão de

---

[81] VERNANT, J-P. *Op. cit.*, 1987, p.121.
[82] *Trabalhos*, v.213, p. 39.
[83] *Trabalhos*, vv. 200-1, p. 37.
[84] VERNANT, J.-P., *op.cit.*, 1987, p.121.
[85] *Idem.*
[86] O sofista Górgias (485 – 375 a.C.) era natural de Leontino, na Sicília. Em 427 viajou a Atenas como embaixador de sua cidade levando à Assembleia um apelo à campanha em defesa contra Siracusa. Célebre por seu discurso acabou granjeando a simpatia dos atenienses à sua causa, enfim vitoriosa. Preferia ser chamado retórico e não sofista; defendia que a virtude não poderia ser ensinada, mas sim a técnica de persuasão do discurso. De sua obra, "sobre a qual não existe evidência autoral", lembra Humberto Z. Petrelli, restou-nos a *Apologia de Palamedes* e o *Elogio de Helena*, que comentamos a seguir.

Peithó ser como a de uma espécie de força quase mágica, comparando-a com aquela que emana da sedutora Helena.[87]

No *Elogio de Helena* [88], Górgias expõe em seu argumento três possíveis causas que tornam natural a partida de Helena para Tróia, e que a eximem da culpa e maledicência de que se tonara vítima desde então. Primeiramente, por um desígnio de *Týche* (Fortuna), ou divino, ou decreto da Necessidade, pois, "se, portanto, à sorte e à divindade se deve atribuir a acusação, deve-se absolver da infâmia Helena."[89] Em segundo lugar, por merecer compaixão, já que por força foi raptada[90]; e, finalmente, se por influência de *Peithó* (persuasão), foi levada a partir com Páris, o autor segue em sua defesa:

> (8) Se foi o discurso que a persuadiu e enganou a alma, nem diante disso é difícil fazer a defesa e desfazer a acusação, assim: o discurso é um grande soberano, que com o mais diminuto e imperceptível corpo as mais divinas obras executa; pois ele pode cessar o medo, arrancar a tristeza, suscitar a alegria e aumentar a compaixão. (...)
> (11) Quanto a quantos persuadiram e persuadem, sobre quanta coisa, um falso discurso modelando! Se com efeito sobre todas as coisas todos tivessem memória das passadas, das presentes e previsões das futuras, não seria semelhante o discurso para aqueles aos quais agora, o discurso enganaria. (...) mas a opinião, escorregadia e instável, em escorregadios e instáveis desencontros arremessa os que dela se servem.
> (12) Então que causa impede que também a Helena hinos tenham encantado semelhantemente, embora não sendo jovem, como se por força dos violentos tivesse sido raptada? O efeito da persuasão domina, mas a mente, embora não tenha a forma da necessidade, tem o mesmo poder. Pois o discurso que persuadiu a alma, a que ela persuadiu, força-a a confiar no que é dito e a aprovar o que é feito. Quem, portanto persuade, pelo fato de forçar, comete injustiça, mas a alma persuadida, enquanto forçada pelo discurso, sem razão tem má reputação.[91]

---

[87] Sobre a divindade de *Peithó*, segundo Hesíodo ela é uma das cinquenta principais *Oceaninas* – filhas de Oceanos e Tétis. Existe dúvida quanto a pertinência de seu estatuto de deusa no século V a.C.. Crê-se queee sua divindade (cuja referência é da *Teogonia*) tenha adquirido um significado abstrato no período em questão, relacionado à persuasão do discurso (*lógos*). A mesma lógica pode ser observada para o estatuto de *týche* (fortuna; sorte). O argumento será abordado no capítulo iv deste estudo. Ver também a obra de Marcel Detienne, riquíssimo estudo sobre o processo de laicização da palavra na Grécia Arcaica. DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

[88] GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. *Cadernos de Tradução 4*, Departamento de Filosofia da FFLCH da Universidade de São Paulo, 1999, 10 pp.

[89] "Pois, ou por desígnio da Sorte (Τύχη), decisão dos deuses e decreto da Necessidade ela fez o que fez (...) é digno de ser acusado o que a acusa." (*Elogio de Helena*, 6; p.8).

[90] "Se por força foi raptada, ilegitimamente violentada e injustamente ultrajada, é claro que o raptor, porque ultrajou, foi injusto, e que a raptada, foi infeliz." (*Ibid*, 7; p.9).

[91] *Ibid*, 8;11, 12; p.9.

Destarte, considerando a evolução do pensamento histórico, e respondendo à segunda questão levantada dos escritos de Burnet, concordamos com Moses Finley quando afirma que a atmosfera intelectual na qual Heródoto e Tucídides produziram suas obras estava saturada pelo mito. Nas questões concernentes ao espírito, e à conduta, o mito era referência.[92] Mesmo declarando sua repudia àquilo que comprometeria a eficácia do discurso, para uma mente ateniense de seu tempo, formada por uma educação que consistia, sobretudo, no estudo dos poetas,

> nenhuma espécie de pensamento racional (*lógos*) seria suficiente para romper com esta forma, em um período onde a ciência, como auferida nos séculos porvir, ainda não estabelecera formalmente um sistema conceitual alternativo.[93]

Mas os gregos – e neste sentido, os atenienses – não se identificavam com a épica (e mais tarde com a tragédia), apenas por atualizarem nestas os ritos de sua comunidade, enraizados nos valores de suas origens, como, por exemplo, os da autoctonia. O mito era educador nas questões do espírito, de onde os cidadãos apreendiam os valores de conduta e moral para a vida da *pólis*: "as virtudes da nobreza e, sobretudo, o significado da (terrível) ameaça da *hýbris*" sobre os destinos da comunidade.[94]

O terrífico tem também, em Hesíodo, uma preponderância maior do que nas obras homéricas, afirma Snell.[95] A suposta possibilidade de um destino sombrio sob o domínio de Zeus é transformada, deste modo, em uma questão moral que Hesíodo tenta resolver através da *lição* do mito – já identificada por Vernant - dirigida à condição dos mortais e aos limites a ela impostos.

> A sua genealogia distingue duas linhagens diferentes que jamais se misturam entre si: não há apenas os deuses luminosos. Nyx, a noite, produziu uma descendência só por si mesma, sem pai algum: a Inveja, o Engano, a Velhice, a Luta, o Cansaço, a Fome, a Dor, o Crime. Figuras precisas que se apresentam como más e hostis na

[92] FINLEY, M.I. *op.cit.*, 1965, p.284.
[93] *Mythistoricus*, p.x.
[94] FINLEY, M.I. *op.cit.*, 1965, p.284.
[95] SNELL, B. *Op. cit.*, 1975, p.75.

> vida. Contrapõem-lhe os restantes deuses. Semelhante dualismo leva em seguida à doutrina dos contrários, a partir dos quais Anaximandro, Heráclito, Empédocles (entre outros), procuram de maneiras diferentes, explicar o mundo.[96]

Sólon dirá que somente os homens podem atrair a miséria para a *pólis*, caindo deste modo "sob o jugo de Zeus e das artimanhas dos imortais". Além disso, através das más escolhas os homens seriam cegados e guiados à sua própria ruína. Sua moral clama pelo autocontrole, liderança, e, sobretudo, pela sabedoria aplicada aos negócios da cidade. Seu pensamento está embasado na máxima do oráculo de Delfos: Conhece-te a ti mesmo; nada em excesso.

> Porque se os homens ferem aos seus iguais, logo encontram sua cidade aterrorizada e dividida. Entre o povo esses males abundam e muitos dos desprovidos encontram-se então em terras estrangeiras, vendidos como escravos e ligados por vergonhosos laços... E assim o Mal público atinge a todos os homens: a soleira das portas não mais o contém; ele atravessa as altas muralhas, encontrando-os em seu refúgio mais íntimo. Esta lição eu desejo dar aos atenienses: a ausência da lei traz a cidade incontáveis males, enquanto que sua obediência mantém tudo em ordem; (...) Faz do rude, suave, evita os excessos, desfaz os enganos, e arranca as raízes do erro; dispensa nossos julgamentos distorcidos, pacifica o violento, traz fim à discórdia e às contendas. Faz de todos os negócios humanos corretos e racionais.[97]

Entretanto, ao atestar acerca do inegável caráter referencial da tradição sobre a escrita da história nos antigos, Moses Finley utiliza-se da expressão "mesmo Tucídides", corroborando, desta forma, com a noção estabelecida ao longo dos anos e a partir das diversas leituras e (re) leituras da *História*, de que o marco definitivo na clivagem determinadora do afastamento entre 'história' e 'mito' teria sido a clara exclusão do adorno narrativo, anunciada pelo próprio Tucídides:

> E para o auditório o caráter não **fabuloso** dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente; mas a quantos desejarem observar com clareza os acontecimentos ocorridos, e também os futuros, em conformidade com o que é humano, ocorrerão semelhantes ou análogos, julgarem tais coisas úteis, será o bastante. Constituem uma aquisição perene (*ktema es aei*) antes do que uma peça para um auditório ocasional.[98]

---

[96] *Idem*, p.75.
[97] Tradução livre da autora. SOLON; (4). *Greek Lyric Poetry*. Oxford World's Classics; translated by M.L.West. UK: Oxford University Press, 1994, (pp.74-75).
[98] Tuc., I. 22.4.

Em que sentido a expressão 'o *fabuloso*', tradução de τὸ μυθῶδες, se refere ao ornamento narrativo ou mais propriamente ao *mȳthos* em sua obra? Para Stewart Flory, o termo não existe naquilo que sobreviveu da literatura grega antes de Tucídides[99], e, como sua apropriação posterior sempre se remete à referência tucidideana, poderíamos suspeitar que o historiador pudesse tê-lo cunhado, atribuindo-lhe um caráter mais específico do que simplesmente *mythoi*.[100] Deste modo, Flory argumenta que Tucídides teria denominado τὸ μυθῶδες não somente o ornamento das estórias cuja irrelevância seria óbvia ao seu objeto, mas, sobretudo aquelas que dariam prazer aos ouvintes por encorajá-los ao orgulho de seus ancestrais, ou às conquistas de suas cidades.[101] Flory sugere que a tradução tenha uma conotação política, na qual as estórias, embelezadas a contento da audiência, seriam aquelas de sentimentalismo patriótico e apelativo; estas, devidamente evitadas por Tucídides, garantiriam à sua narrativa o compromisso com a objetividade dos fatos e sua utilidade.[102]

Se concordarmos com M. Finley sobre a atmosfera intelectual de Tucídides - aceitando que os gregos do século V sabiam muito pouco sobre sua história antes de 650 a.C. – e tomarmos como referência a cuidadosa separação entre o *mythôdes* e o mito realizada por Flory – poderíamos considerar a viabilidade do argumento de Cornford? Naquilo que Marcel Detienne denominou a experiência do coletivo, perguntando-se, se "não era no mito, esse *lógos* em estado selvagem que devia ser descoberto o funcionamento do espírito humano?", não haveria uma separação, ou ruptura nítida, mas, antes, o esforço de uma nova abordagem.

---

[99] Contudo, há uma referência de Diodoro ao termo em testemunho a Helânico e Hecateu. Aparece como testemunho a Ctesias e Metrodoro, além de aparecer em *scholia* de antigos. De fato, o termo parece ter sido primeiro registrado por Tucídides, isso se não dermos crédito aos testemunhos. Parece-nos que Flory tenha utilizado o TLG computadorizado para a sua pesquisa – assim como o procedido neste estudo.

[100] FLORY, S. "The Meaning of τὸ μὴ μυθῶδες (I.22.4) and the Usefulness of Thucydides' History". *The Classical Journal*, Vol.85, nº 3, 1990, p.193.

[101] *Ibid*, p.194. Cornford também interpreta - como Flory - o τὸ μυθῶδες como 'ornamento', que torna a narrativa mais atraente ao público. Para o argumento ver, *Mythistoricus*, p.134.

[102] "I suggest that when we translate it (τὸ μυθῶδες) "stories", we must understand that Thucydides menas by this phrase patriotic stories in particular and sentimental chauvinism in general. By specifically avoiding appeals to chauvinism, therefore, Thucydides will be able to present a clear account of the Peloponnesian war, and it is this avoidance of chauvinism which the historian hopes will be 'helpful' to his audience." (*Idem*).

A cunhagem do termo é uma evidência para Flory, neste sentido. Contudo, mesmo considerando o seu caráter incomum e a tese proposta pelo autor, acreditamos ser pouco provável Tucídides tê-lo feito. Para tal, parte-se dos ditames em cuja objetividade o historiador orientou sua escrita, em que o termo deixaria de possuir a abrangência interpretada pelos estudiosos da obra, que o traduziram por 'mito', ao abordarem mais especificamente as narrativas enaltecedoras de homens e de feitos gloriosos. Tucídides teria, destarte, simplificado a fórmula e não *cunhando* o termo (note-se que existem referências anteriores a *História*, o que impossibilitaria sua cunhagem propriamente dita).[103] Delimitando-o, cuidou de afastar o ornamento típico da poesia, pelo qual atingiu o factual de seu objeto. Daí a leitura política, defendida por Flory, que sugere a tradução do termo na concepção do que Tucídides entende como as estórias patrióticas, em particular, e o chauvinismo sentimental, em geral:[104]

> Apesar do meu entendimento de τὸ μυθῶδες ser apreendido do próprio texto da *História*, autores pós-tucidideanos utilizam-se desse termo raro para significar, especificamente, estórias que são elogiosas, enaltecedoras ou patrióticas. Isócrates diz no *Panegírico*, por exemplo, que uma estória sobre Deméter e seus 'esolhidos', os Atenienses, deveria ser contada "apesar de sê-la, ela própria, *mythôdes",* καὶ γὰρ εἰ μυθώδης ὁ λόγος γέγονεν (4.28). O ponto não é se a estória é ficcional ou verdadeira, mas sim que apesar de um cliché, ela é adequada (ῥηθῆναι προσήκει) para inspirar os corações atenienses com o fervor patriótico.[105]

Deste modo, o prazer inocente em ouvir estórias fantásticas encontra-se afastado da mente de um escritor que introduz na sua audiência o relato da Guerra do Peloponeso, contexto no qual prazer significava perigo.[106] Flory cita, como evidência, neste sentido (da Oração Fúnebre no Livro II), as palavras de Péricles: "Não precisamos do elogio (ἐπαινέτου) de um Homero, cujas palavras poéticas podem assegurar o prazer momentâneo (... ἔπεσι μὲν

---

[103] Ver nota n° 93 deste estudo.
[104] FLORY, S.,*op.cit.*, 1990, p.194.
[105] "Though my understanding of μυθῶδες arises from the text of the *History*, authors after Thucydides do use this rare word specifically to mean stories which are flattering, uplifting, or patriotic. Isocrates says in the *Panegyricus*, for example, that a story about Demeter and her "chosen" people, the Athenians, should be told "even though the story has gotten to be *muthodes*", καὶ γὰρ εἰ μυθώδης ὁ λόγος γέγονεν (4.28). The point here is not whether the story is fictional or true but that, though a cliché, it is suitable (ῥηθῆναι προσήκει) for inspiring the hearts of Athenians with patriotic fervor." (*Idem*).
[106] *Ibid*, p. 198.

τὸ αὐτίκα τέπψει), mas cuja interpretação dos fatos a verdade (ἡ ἀλήθεια) irá refutar."[107] Ainda advertindo sobre os perigos dos belos relatos ornamentados para o prazer do ouvinte, Flory aponta para duas referências anteriores à obra tucidideana: a poesia de Sólon e a obra de Heródoto.

> (...) Sólon, por exemplo, que era famoso por oferecer aos atenienses o conselho que não era propriamente o mais prazeroso, mas sim o melhor, "μὴ τὰ ἥδιστα ἀλλὰ τὰ βέλτιστα"; [108] ou as palavras que Heródoto faz Demarato endereçar a Xerxes: "Meu Rei, devo conta-lo a verdade ou o prazeroso?" Βασιλεῦ, κότερα ἀληθείη χρήσωμαι πρὸς σὲ ἢ ἡδονῆ; (7.101.3). Em ambos os casos a escolha não é entre estórias triviais e a evidência factual, mas sim entre o mau conselho, que é enaltecedor e por isso enganosamente atraente, e o bom, que diz a verdade mesmo que esta seja desagradável aos ouvidos.[109]

Destarte, se "o ouvido é infiel e a boca sua cúmplice", recuperando o argumento de Detienne, parece-nos que Tucídides estava convencido de que tudo que se trama da boca e do ouvido desviar-se-ia para o fabuloso, impedindo, desta forma, a eficácia do discurso. A questão é, no entanto, interpretativa, pois deste epíteto μυθῶδες supôs-se o mítico, e entre *mŷthos* e *lógos* um inesgotável debate é instaurado.

Em seu artigo "*Mythos/Fabula*: Authoritative and Discredited Speech", Maurizio Bettini adverte para os desapontamentos nas tentativas de significar o termo *mȳthos* e para as referências à tradição homérica e hesiódica, fontes reconhecidamente 'confiáveis'.[110] Lembra que dessa tradição, *mȳthos* é entendido como palavra, discurso ou relato; tanto que para rotular um discurso como falso não é suficiente defini-lo como *mȳthos*.[111] A ineficácia do discurso, afirma Bettini, se deve à presença do adjetivo que acompanha a palavra e que a

---

[107] Thuc., II. 41.4.
[108] (D.-K. 1, p.63.20), *apud* FLORY, S., *op.cit.*, 1990, p.199.
[109] Flory cita em nota (20) uma lista de evidências em outras obras incluindo Isócrates e a tragédia *Hipólito* de Eurípides. (*Idem*).
[110] BETTINI, M. "*Mythos/Fabula*: Authoritative and Discredited Speech", *History of Religions*, Vol.45, N°3, (February, 2003), pp. 195-212.
[111] *Ibid*, p.195.

torna, destarte, enganosa, e não pelo termo propriamente dito.[112] Os exemplos neste sentido demonstram a autoridade e o caráter assertivo do discurso (*mŷthos*) em si:

> Certamente os relatos da poesia épica ou os discursos cuja autoridade era indiscutível eram denominados *mythoi*. O discurso que o falcão dirige "com força" (*epikratéos*) à sua presa, o rouxinol, é na verdade *mȳthos*.[113] O mesmo é aplicado ao discurso proferido com veemência pelos soldados no campo de batalha. Quando Poseidon recusa a ordem de Zeus de abandonar a luta, sua "dura e poderosa" resposta é definida como *mȳthos*.[114]

O autor reconhece que mesmo nos textos filosóficos que precedem Platão, *mȳthos* ainda sugere um objeto confiável e não se opõe, neste sentido, ao *lógos*. Destaca-se, contudo o repúdio de Píndaro em suas poucas referências ao caráter negativo e 'falso' das narrativas.[115]

Em sua crítica baseada na oposição entre as duas categorias, J.-P. Vernant reconhece a peculiaridade no gênero trágico como o de uma reviravolta neste processo de afastamento do *lógos* de seu predecessor (o mito). Ao negar, em Tucídides, qualquer aproximação com a tradição mítica, Vernant enxerga somente sua declarada exclusão do *mythôdes*. Contudo, ao estabelecê-lo, reduz o argumento às releituras já propostas. Há, em Vernant, uma aposta no afastamento tucidideano que confirma sua crítica à tese da continuidade, mas também uma espécie de silêncio ao não tê-lo desenvolvido.

Defendendo a impossibilidade do 'engessamento' da obra de Tucídides em perspectivas cientificistas (modernas), Cornford reclama que os antigos, mesmo às portas da história, não poderiam deixar de recorrer à tradição poética. Em 1956 Peter Munz publica seu *History and Myth* no qual afirma que a oposição, ou mesmo a distinção entre história e mito, negligenciaria o fato de serem, ambos, "interdependentes".[116] Argumenta que o pensamento

---

[112] Bettini refere-se ao enganoso no discurso (*skolios*): "So much so that in order to label a discourse as false, it is not enough to define it as *mythos*; the term "deceptive" (*skolios*) needs to be added as well." (*Ibid*, p.196).
[113] HESIOD, *Hesiodi Opera*. ed. F. Solmsen (Oxford: Clarendon, 1970), p.206. *Apud*, BETTINI, M., *op.cit.*, 2003, p.196.
[114] Cf. Bettini,M., *op.cit.*, 2003, p.196.
[115] Sobretudo acerca da estória de *Pélops*, filho de Tântalo, que fora esquartejado e servido aos deuses em um festim oferecido por seu pai. (PINDAR, *Olympian*, I.45-47, *apud*, BETTINI, M.,*op.cit.*, 2003, p.197).
[116] MUNZ, P. *History and Myth. The Philosophical Quarterly*, Vol.6, No. 22 (Jan.,1956), pp.1-16.

mítico constitui-se daquilo que denomina o universal concreto,[117] diferenciando-se da narrativa histórica factual pelo fascínio que exerce em seus leitores. Defende assim, que o conhecimento de um mito não implica na totalidade da *res gestae* (totalidade dos acontecimentos, consistindo de fragmentos reconstituídos, de achados arqueológicos, diários, mapas e demais documentos). Distingue destas o relato mítico, processo pelo qual o mito torna-se uma narrativa mais longa, o que lhe concederia, então, o estatuto de relato 'histórico'.[118]

Assim, as guerras Pérsicas e do Peloponeso, na maneira pela qual Heródoto e Tucídides as viram, poderiam ter acontecido em qualquer tempo histórico, sem alteração de seu significado. Seria esta uma referência ao 'caráter humano' dos acontecimentos, conforme narrado por Tucídides na apresentação de sua obra? Estaria o estatuto de uma "aquisição para sempre" (*ktema es aei*) contemplado nesses parâmetros? O professor Murari Pires nos adverte que, por irônica intriga, poder-se-ia dizer que a voz do próprio Tucídides já nos tinha algo assim advertido, "a que nos acautelássemos contra aquelas misérias e desgraças que também compõem a história da condição humana."[119] Munz nos responde que as narrativas relatadas pelos então historiadores antigos eram consideradas *histórias* por aquilo que apresentavam de factual em seu bojo, não obstante fossem distensões de relatos atemporais.

Concordamos com o que Munz reconhece como distensão, aliando a esse conceito, o argumento da tese de 1907, de Conford, no que se refere à indubitável recorrência de Tucídides, à tradição, neste caso, a poética. Ele próprio recorre à leitura de Cornford, quando sugere que a construção da narrativa histórica não poderia estar aliada a uma observação desinteressada dos fatos – ou a um afastamento – mas sim "partiria de um interesse, ou

---

[117] Para afastar-se da concepção hegeliana do termo Munz explicita sua intenção e uso. Para o argumento ver MUNZ, P. *op.cit.*, 1956, (I.1).
[118] MUNZ, P., *op.cit.*, 1956, I.3.
[119] MURARI PIRES, F. *Modernidades Tucidideanas. Ktema es Aei.* São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2007, pp. 17-18.

expectativa, onde tais e tais eventos possam ter ocorrido". Um encadeamento proposital de fatos nos quais o caráter das condutas e escolhas humanas estivesse evidenciado?[120]

Neste sentido, a tentativa de alcançar uma inteligibilidade para o desenrolar dos acontecimentos sucessivamente narrados, teria despertado, em Tucídides, a atualização de uma outra forma de expressão – a artística. Princípio compositivo, pelo qual, Tucídides, selecionando dos fatos os aspectos relevantes e ordenando-os, pudesse estabelecer nexos, dando-lhes o sentido histórico.[121] Os eventos originais emergem nas partes da obra intituladas "mithistóricas" por Cornford, aquelas que excitem características típicas da conduta humana. A partir disso, concordamos com Munz, quando afirma que todas as tentativas de se caracterizar o pensamento mítico na antiguidade, como supersticiosas e enganosas, estão embebidas em um sério preconceito.[122]

Portanto, a proposta é pensar: não estaria Tucídides extraindo dos eventos a essência do comportamento político, a natureza e as consequências do poder, e, entre tantas razões, a reflexão sobre a própria teoria trágica da natureza humana? E não é este – segundo o próprio Vernant – o domínio próprio da tragédia Ática, "situada na zona fronteiriça aonde os atos humanos vêm articular-se com categorias míticas?"[123] Adviriam, então, da narrativa tucidideana elementos como a tensão constantemente mantida e a confrontação típica do drama?[124] De que forma no discurso da embaixada lacedemônia em Atenas (IV. 17.4), *elpís* e *peithó*, seguidas à fortuna (*týche*), que pende a favor dos atenienses, poderiam ser consideradas categorias míticas? A mera recorrência de vocábulos não o justificaria. É o que pretendemos investigar a seguir.

---

[120] MUNZ, P., *op.cit.*, 1956, II.6.
[121] *Mythistoricus*, pp.134-5.
[122] MUNZ, P., *op.cit.*, 1956, III.9.
[123] VERNANT, J.-P. *op.cit.*, 1974, p.2.
[124] VERNANT, J.-P.,"Tensões e ambiguidades na tragédia grega" In: op. cit., 1977, I 2,19.

> Dos seres que respiram e se movem sobre a terra, não existe algum que a terra nutra mais débil do que o homem. Pensa que se furta do revés do futuro, enquanto os deuses dão-lhe fartura e os joelhos movimenta, mas apenas os bem-aventurados tragam-lhe amargor, a duras penas o suporta, coração sofrente. A mente humana sobre a terra é tal e qual o dia que lhe envia o nome súpero.
>
> *Odisséia*, XVIII, 130-138.

CAPÍTULO IV

A *Týche* de Pilos e os limites da escolha humana

1. A *pólis* ateniense entre *Palas* e *Ares* (425-424 a.C.)

"Nessa criação muito grega de edificação repetida de cidades, os deuses não são esquecidos", lembra Marcel Detienne.[1] Eles têm o *seu* lugar, e disso somos informados pela epopeia homérica[2] e pela releitura trágica dos mitos fundadores. Assim, corre entre os atenienses, do porto à *ágora*, a história emblemática da disputa pela Ática, terra outrora chamada *Akté*, (costa escarpada), aonde se ergue o *Erechtéion*, entre todos os nichos sagrados, de altares aglomerados, com muitos deuses, reis ancestrais. De um lado, Poseidon, fincando seu tridente na rocha, fazendo brotar a fonte de água salgada no próprio seio da Acrópole; de

---

[1] DETIENNE, M. *op. cit.*, 1990, p. 183.

[2] Sobre o mito fundador da cidade dos feácios por Nausítoo, ver o canto VII: HOMERO, *Odisséia*, VII, vv. 55-68; Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Ensaio de Italo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2011, pp. 197-99. As próximas referências à obra serão citadas como *Odisséia*.

outro, Atena[3], que planta a primeira oliveira nesta terra contestada. Cada um produz, assim, suas marcas de poder sobre o território em questão.[4]

Divindades forjadas à altura de um projeto político; "deuses que são, antes, coisas mentais".[5] Destarte, a cidade fabrica deuses-cidadãos, estreitamente implicados no cotidiano social e político dos homens. A cada um é atribuído um domínio de ação específico. A Ares, πολεμός, a guerra. "Numinosa figura do negociante que permuta corpos por ouro; o ouro de Ares é a cinza das piras, tanto mais precioso porque só trocado pela vida florescente."[6]A Atena, que institui o tribunal do Areópago, na escolha dentre os seus concidadãos dos juízes que distribuirão a justiça à *pólis*, o próprio exercício da cidadania.

> O povo de Egeu terá no porvir doravante
> e ainda sempre este conselho de juízes.
> Assenta-se neste penedo, base e campo
> de amazonas, quando por ódio a Teseu
> guerrearam e ergueram nova cidade
> de altos muros contra nossa cidade,
> e sacrificavam a Ares, donde o nome
> pedra e penedo de Ares. Aqui Reverência
> e congênere Pavor dos cidadãos coibirão
> a injustiça dia e noite do mesmo modo,
> se os cidadãos mesmos não inovam as leis.[7]

A guerra do Peloponeso altera a configuração social da *pólis*, e permuta no exercício da cidadania diferentes propósitos. Atenas é uma cidade partida, cindida entre os interesses comerciais e tributários do partido do Pireu (seu porto), e prática política da ponderação no discurso, da justa medida dos atos, como garantia da paz. O próprio Tucídides nos adverte

---

[3] Cf. Walter Burkert o epíteto *Palas* da deusa Atena advém da hipótese da deusa ter sido nomeada em homenagem à cidade; a polêmica é antiga, mas faz certo sentido: ela é a Palas (origem obscura do termo que é interpretado ora como "moça", ora como "a que brande a arma") Atenas, *Palas Athenaía*. Já *Ares* deriva do velho substantivo abstrato com o significado de "tumulto da guerra", "guerra"; em Homero *áres* é utilizado para designar a "batalha"; guerreiro armado, um guerreiro com armadura de bronze cujo carro de combate foi aparelhado pelo "medo e pavor", *Phóbos* e *Deîmos*. (BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993 (1977), pp. 278; 331.

[4] GODOY, M.E.B.de, "Autóctone & Arquegeta: os modos de fundar territórios na voz de Marcel Detienne", in: EYLER, F.; FERNANDES, I. (orgs.). *A Vida, a Morte e as Paixões no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Editora Cassará, 2012, pp. 117-127.

[5] DETIENNE, M. *op. cit.*, 1990, pp. 183-4.

[6] TORRANO, J. "Instituição do Tribunal do Areópago por Atena". São Paulo: Iluminuras. FAPESP, 2004, p.45.

[7] *E.*, v. 681 e ss.

acerca do declínio de todos os padrões que se instaura ao longo da guerra, a qual, eliminando o conforto do cotidiano, torna-se uma violenta mestra, rebaixando o humor da população ao nível das circunstâncias e dos interesses pessoais.[8]

Neste sentido, Cornford propõe na segunda parte de seu estudo (*Thucydides Mythicus*) uma reflexão acerca da centralidade da personagem de Cléon[9] nas decisões relativas à tomada de Pilos, episódio que encerra um período de conflitos precedendo a Paz de Nícias, de 424 aC.. O autor crê haver uma possível explicação para o peculiar tratamento dado à personagem, (o que, em sua opinião, não teria sido por motivo ou rixa pessoal)[10], mas, sim, pela influência de um desígnio artístico, em sua narrativa.[11] Finley Jr. defende que o retrato tucidideano de Cléon compõe uma parte orgânica da obra como um todo: "aquele que abandonou duas das políticas cardeais de Péricles: moderação em relação ao império da Liga, e cuidado no sentido de se evitar riscos comprometedores à *pólis*".[12]

Cornford afirma, contudo, ser no Livro IV que este princípio definitivamente modifica a *syggraphé* tucidideana, revertendo-a ao polo oposto daquele cujo primado era a observação fria e o enaltecimento da razão, indiciadora de uma reviravolta, ou *peripécia* em sua narrativa.[13] Já Finley Jr. defende uma divisão 'moral' entre a primeira parte da obra e aquela iniciada no livro III, marcadas, respectivamente, por um sentido de confiança na razão humana e o tom de desespero e tragédia.[14] Neste sentido, o episódio de Pilos figura como um

---

[8] Thuc., III.82.2.

[9] Estabeleceu-se como parâmetro neste estudo para o nome Κλέων a tradução (francesa) de Jacqueline de Romilly, (Paris, 2003), *Cléon*, idêntica à (portuguesa) de Maria de Fátima Silva, (Aristófanes, *Os Cavaleiros*, Lisboa, 2004). Outras traduções apresentam as versões *Clêon* (Mario da Gama Curi, UnB, 1986) e *Cleão* (de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, para o texto estabelecido por Jacqueline de Romilly, edição da Martins Fontes de 2008).

[10] Romilly nota a aproximação entre o tratamento dado à personagem de Cléon na *História* e a figura retratada por Aristófanes em duas de suas comédias, *Os Acarnenses* (425) e *Os Cavaleiros* (424), a primeira uma crítica aos decretos megáricos e à política do Pireu a favor da guerra; a segunda uma ácida exortação à paz e às maquinações políticas de Cléon, após as vantagens atenienses durante o episódio de Pilos. Ambos os argumentos serão desenvolvidos neste capítulo e na Parte II deste estudo. de Romilly (iv), p.xiii.

[11] *Mythistoricus*, p.81.

[12] Finley Jr., p.171.

[13] Romilly também reconhece a viragem da vantagem ateniense narrada no referido livro. O argumento será trabalhado a seguir.

[14] Finley Jr., p.157.

cenário para as escolhas ruinosas dos atenienses. Declínio este, já experimentado na política dos sucessores de Péricles (iniciado no debate de Mitilene), e "na vitória de Pilos e na subsequente oferta de paz espartana, onde a narrativa atinge seu ápice lógico e dramático".[15] Em sentido análogo Cornford assim o descreve:

> Acredita-se, além disso, que seja possível apontar o momento exato onde este novo princípio modifica a narrativa. No início do Livro IV, no relato da ocupação de Pilos (IV. 2-41).[16]

Segundo Jacqueline de Romilly, no sétimo ano da guerra, entre os anos de 425 a 424 a.C., toda atenção está voltada para quatro episódios principais: o da ocupação de Pilos (na costa oeste do Peloponeso), o da Sicília, que representa uma breve digressão dentro do próprio relato de Pilos, (IV. 24-25), a campanha da Beócia e, finalmente, o episódio na fronteira da região da costa trácia.[17] A autora crê em uma espécie de equilíbrio nas circunstâncias narradas de lado a lado do conflito, influenciando sua estrutura como um todo.[18] Concordamos com essa impressão. Romilly indica, também, um reverso entre dois polos narrativos: o início, em Pilos, e sua antítese, ao final, com a audaciosa campanha espartana de Brasidas na Trácia. Do sucesso à derrota ateniense – que precede o período da paz de Nícias – "a fortuna muda, trocando seu lado na guerra, e revertendo o sucesso em seu contrário."[19]

Seria este um movimento semelhante àquele da peripécia trágica? Notamos, no entanto, um triplo sentido na referida passagem: (i) a mudança que indica um reverso na própria *syggraphé* tucidideana – corroborando com a tese de Cornford sobre o surgimento de

---

[15] *Ibid*, p.188.
[16] *Mythistoricus*, p.81.
[17] de Romilly (iv), p.ix.
[18] *Ibid*, pp.ix-x.
[19] « Les deux épisodes les plus importants en occupent le début et la fin. Le premier relate un succès des Athéniens ; la conséquence en sera de laisser entre leurs mains des otages précieux, sous la forme de prisonniers spartiates que Sparte ne cessera de vouloir récupérer et dont le souci la contraindra finalement à traiter. L'épisode final, au contraire, relate des succès du Lacédémonien Brasidas dont la campagne audacieuse en bordure de la Thrace amène une vague de soulèvements chez les alliés d' Athènes et, en ébralant l'Empire, inquiète assez les Athéniens pour les amener à traiter. Entre le premier de ces succès et l'autre, la fortune change de camp et le sort de la guerre se joue. » (*Ibid*, p.x).

um desígnio narrativo vinculado ao modelo trágico; (ii) o que se refere às discussões desenvolvidas no século XIX e ao longo do XX sobre a exatidão das medidas geográficas apresentadas por Tucídides ao descrever o porto (natural) de Pilos, e que advertem sobre os equívocos do historiador; (iii) e, finalmente, o que identifica o conceito trágico da peripécia, propriamente dito: a partir da tomada de Pilos, adentra à cena a voz da coletividade, figurada na embaixada espartana, arauto de males; a escolha humana cegada por *elpís*, induzida pelas palavras persuasivas e enganosas (*peithó* e *apáte*) de Cléon, no já caracterizado estado da desmedida (*hýbris*) ateniense.[20]

O episódio da ocupação de Pilos ocupa os parágrafos 2 a 41, exceto pela digressão relacionada às disputas na Sicília (24-25)[21], e, segundo Romilly, exalta o *rigor* narrativo de "um dos melhores relatos de batalha da obra".[22] "Em Tucídides, o relato de batalha possui forçosamente uma unidade", afirma a autora; e isto se deve a *gnóme* que preside todos os relatos afins.[23] Abordaremos o tema da *gnóme* em contraposição à *týche* (acaso– fortuna), quando voltarmos à descrição do episódio da batalha de Pilos, mais adiante.

Já Cornford descreve a situação que precede o episódio, como a de um 'marasmo' que se segue após a campanha de Demóstenes, na região da Acarnânia, quando uma onda de 'desânimo' se abate sobre os atenienses, resultado das frequentes invasões lacedemônias à Ática. Em fevereiro deste mesmo ano, Aristófanes apresentava sua comédia *Acarnenses* nas Lenéias, "um apelo em cores fortes pela paz!"[24], como afirma Cornford, o que decerto favorecia o partido em questão, alterando a configuração política assumida até então pelo

[20] A reflexão sobre as duas primeiras hipóteses será investigada ao longo do presente capítulo; a terceira será tema de reflexão da Parte II deste estudo.
[21] O episódio é uma digressão para o cenário na Sicília, no qual os siracusianos, tendo reunido suas forças em Messene (antiga aliada de Atenas), tentavam um combate naval contra os atenienses e seus aliados de Région. O alvo da disputa é o estreito constituído pelo braço de mar que separa Région (promontório da Itália) e Messene, na Sicília. Nesse encontro entre os mares da Sicília e o Tirreno as águas têm fama de perigosas por causa das fortes correntes; é também nesta passagem onde a Sicília é mais próxima do continente. Uma vez controlada e protegida do assédio ateniense, a passagem garantiria maior fôlego à resistência siciliana às invasões do inimigo. Tucídides lembra também que o estreito é conhecido como *Caribidis*, local por onde o herói Odisseu teria passado com seus homens em sua viagem de retorno à Ítaca. (Thuc., IV. 24-25).
[22] *Idem.*
[23] de ROMILLY, J. *Op.cit.*, 1998, p.82.
[24] *Mythistoricus*, p.83.

partido da guerra.[25] O desolador quadro ateniense é assim narrado por Tucídides, já no livro II:

> Após a segunda invasão dos peloponésios os atenienses, tendo seus campos mais uma vez devastados, e tendo sofrido com a peste e a guerra, mudaram sua opinião e passaram a acusar Péricles como se fosse sua a culpa pelas calamidades sofridas, desejosos, agora, de acordo com os lacedemônios, a quem embaixadores haviam sido despachados, mas sem sucesso efetivo.[26]

E também no relato do sétimo ano do conflito, extenuado por longo período de invasões, já sem a liderança de Péricles, o retrato do esgotamento dos campos é assim descrito:

> Aproximadamente na mesma época da primavera, antes do trigo amadurecer, os lacedemônios e seus aliados invadiram a Ática, sob o comando de Ágis, filho de Arquidamos, rei da Lacedemônia, e lá acampando, devastaram as terras da região.[27]

Sob essas condições, uma expedição é votada e organizada com destino à Sicília – a qual o partido de Nícias (paz) se opusera. Uma breve digressão se faz necessária em relação à situação política em Atenas às vésperas da expedição mencionada, para que as circunstâncias envolvidas possam ser compreendidas.

Cornford atribui a Aristófanes [28] o registro da beleza saudável dos campos, "cujo apelo por uma resolução pacífica contra a cega reação ao inimigo" surtiria algum efeito nas eleições de abril, com o fortalecimento do partido de Nícias.[29] "Não é bom (teria ele dito aos pobres

---

[25] *Ibid*, p.82.
[26] Thuc., II. 59 e ss.
[27] Thuc.,IV. 2.1.
[28] Hutchings crê que a evidência da infância do poeta no campo possa ser inferida de suas comédias. Sabe-se que sua família tinha propriedades na Egina; quanto às suas simpatias políticas, estas são reveladas em suas peças, indicando sua tendência conservadora, que favorecia à antiga classe dos proprietários de terra, ou os membros da "velha democracia", como Hutchings o define. (HUTCHINGS, R. M. (Ed.) *Great Books of the Western World. Vol.5 Aeschylus, Sophocles, Euripides and Aristophanes.* University of Chicago: 1952, p.455. Nas próximas referências a esta tradução, para a língua inglesa, das obras dos referidos autores, será citado o nome da obra, o verso e a página correspondente.
[29] *Mythistoricus*, p.83.

cidadãos) ranger os dentes aos terríveis espartanos; o melhor a se fazer é encerrar a guerra".[30] Neste sentido, os proprietários de terras do interior seriam favoráveis à paz; mas, quanto ao partido da guerra, quem o movimentava e por quê?

Aos olhos de um aristocrata antigo, os partidos em Atenas dividir-se-iam de forma muito mais sofisticada do que na simples fórmula "oligarcas/democratas". Xenofonte[31] utilizaria, no século posterior, três antíteses para assim fazê-lo: "os *comuns* (*dêmos*), em oposição aos homens de estirpe nobre (da tradução de "men of birth"), ou *gennaîoi*; o segundo grupo (antípoda), dos trabalhadores (*poneroî*), oposto àquele dos cidadãos letrados, ou bem educados (antítese à qual, na leitura de Finley Jr., se adequariam Cléon e Péricles, respectivamente)[32]; e, finalmente, o dos pobres (*pénetes*) aos dos ricos, ou dos melhores (*dinatóteroi*)." [33]

Cornford destaca, assim, a divergência de interesses entre o interior e a cidade, estabelecendo uma clivagem entre aqueles bem nascidos (ou de origem ateniense, proprietários de terras) e os 'novos cidadãos' (estrangeiros aos quais havia sido concedida a cidadania ateniense, sobretudo no período das Guerras Pérsicas). Os homens do interior, neste sentido, apesar de seu maior número populacional, perdiam para os da *pólis*, cuja representação política não superava: "A grande *maioria* das pessoas do campo era constituída de homens que não tinham quaisquer aspirações à política de Atenas, como os *acarnenses* retratados por Aristófanes".[34]

Todavia, a força numérica desses homens não pode ser ignorada, e Tucídides reconhece em seu apego à terra um imprescindível valor à cidade; separa-os em pequenos

---

[30] "It is no good, he told the poor fellows, to grind your teeth at the wicked Spartans; the thing to do is to stop the war." (*Idem*).
[31] Para a obra completa, ver o estudo de GRAY, V. J. (Ed.) *Xenophon. Oxford Reading in Classical Studies.* Oxford University Press, 2010.
[32] Este argumento será desenvolvido na Parte II deste estudo (Finley Jr., p. 173).
[33] Ps.Xen. *de Rep.Ath.* ii. 14. *Apud*, *Mythistoricus*, pp.15-16.
[34] *Mythistoricus*, p.19.

(δῆμος) e grandes proprietários (οι δινατοί)[35]: provedores e fornecedores de víveres, frutas e legumes que abasteciam o mercado e, principalmente, produtores do precioso óleo de oliva, enviado ao mercado externo. Detienne nota que, no mito das origens de Atenas, a oliveira figura o presente divino: "no curso da disputa que a opunha a Poseidon pela posse da Ática, Atena fez surgir do solo a primeira oliveira."[36] Árvore cuja folhagem nunca murcha, lembrada em seu aspecto político por Plutarco: "Incessantemente, a oliveira substitui as folhas que caem por novas; como a cidade, ela permanece eternamente viva."[37] A destruição de uma oliveira, muito além do comprometimento do sustento da cidade, traz à cena o debate sobre a própria impossibilidade de recuperação da comunidade. Importância que Cornford destaca, em sua leitura:

> Provavelmente plantavam milho para o seu próprio sustento, já que a cidade dependia basicamente da importação deste grão. Enviavam frutas e legumes ao mercado ateniense, e exportavam o azeite de oliva ao mercado externo. Esta classe tinha pouco interesse no comércio e no império; e tinham tudo a perder com a guerra, que significava a destruição de suas oliveiras.[38]

De seu repúdio à guerra, ao confinamento da vida na *pólis* e sua política Aristófanes alerta[39]:

> Olhando em vão para o futuro dos campos, detestando a cidade, desejado a paz, para retornar à minha pobre vila e minha terra, onde nunca se ousa gritar, "venha comprar meu carvão!", nem tampouco, "compre meu azeite!", ou "compre qualquer coisa!". Mesmo assim, ela dá o que preciso, de bom grado, livre de todo o custo, sem qualquer palavra de comércio, ou barganha!

---

[35] Tucídides que após a segunda invasão dos lacedemônios na Ática, tanto os pequenos quanto os grandes proprietários acusavam Péricles de tê-los afligido com tantas calamidades: perda da safra, de suas propriedades e bens; mesmo os mais humildes, que do pouco que possuíam, agora nada tinham (II.59); então, em seu discurso aos cidadãos convocados em Assembleia, Péricles tenta reverter os ânimos, acalmando a ira do povo. Ainda assim, lembra-nos Tucídides, "a principal questão era que se tinha uma guerra, ao invés da paz" (II.65), e isso era o único verdadeiro reconhecimento entre todos. (Thuc., II. 59 ; 65).

[36] [Apolodoro], *Bibl.*, III, 14, 1, ed. J.G. Frazer (coment. e notas, vol ii, 78 e segs.); *apud*, DETIENNE, M. *Op. cit.*, 1991, pp.55; 157.

[37] PLUTARCO, *Quaestiones Convivales*, 723 F; *apud* DETIENNE, M., *op.cit.*, 1991, p.56.

[38] *Mythistoricus*, p.20.

[39] A Professora Maria de Fátima Silva afirma que nesta peça, assim como nas *Aves*, o poeta retrata uma espécie de busca utópica de uma fuga (busca pela paz que traria de volta a vida aos campos), ou de um regresso ao passado (*Rãs)*. No argumento contrasta essa busca com o enquadramento realista que Aristófanes procura em *Os Cavaleiros*. Para a análise, ver: Maria de Fátima Silva. Introdução, versão do grego e notas (Aristófanes, *Os Cavaleiros*), Lisboa: Edições 70, 2004, p. 20.

> Por isso, aqui espero, para brigar, lutar e interromper os discursos, sempre que da Paz não se falar.[40]

Cornford nota que, no início da guerra (431 a.C.), Atenas já havia se tornado o centro comercial do Egeu. De 510 a 430, a população do Pireu aumentara de vinte mil para cem mil habitantes, crescimento que se devia principalmente ao influxo desta população "industriosa e comercial".[41] Os novos contingentes eram estrangeiros, enquanto que a maioria dos cidadãos antigos era formada pelos pequenos e grandes proprietários do campo. De 480 a 450 – período em que Atenas, aliada a toda Hélade, viu-se envolvida nos conflitos contra os persas – a cidadania ateniense foi concedida livremente, medidas que Péricles acabaria por endurecer em seu governo. [42] Como esses novos 'cidadãos', voltados ao comércio e ao lucro, eram vistos pelos antigos atenienses sabemos por Isócrates (no século IV), declara Cornford, citando-o:

> Quem poderia suportar a brutalidade de nossos pais que trouxeram de toda a Grécia os mais preguiçosos 'tipos' para o maneio de suas trirremes, provocando assim o ódio de todos os helenos? (...) Eles lotaram as sepulturas públicas de cidadãos e os registros de estrangeiros; (...) Uma cidade será feliz, não quando recolher uma multidão de cidadãos de todas as nações ao acaso, mas quando preservar acima de tudo a raça de seus cidadãos de origem.[43]

Tratando da origem de atenienses e espartanos, Catherine D. Peschanski lembra que Heródoto chega igualmente a colocar em cena o povo pelásgico e o helênico, referindo-se ao que seria o povo ateniense – membro do *génos* jônico – de origem pelásgica, e os espartanos, dóricos, relacionados ao *éthos* helênico.[44] Isócrates, ao fazer o elogio ao herói Teseu, evoca virtudes cívicas (espírito de justiça, preocupação com a igualdade) que seriam enaltecidas tanto quanto as lutas e a gesta do herói ao combater os monstros, o Minotauro, o touro de

---

[40] *Acharnians*, v.32, p.455.
[41] *Mythistoricus*, 1907, p.18.
[42] *Ibid*, p.19
[43] ISOCRATES, *de Pace*, 79,88,89; apud, *Mythistoricus*, p.20.
[44] PESCHANSKI, C. D. *Op. cit.*, 1993, pp.66-7.

Maratona, ao fazer a guerra contra as Amazonas, e ao descer ao Hades com Pirítoo.[45] Referência à defesa de uma identidade que exclui não só o selvagem, o monstruoso e o bestial, mas também aquele que não é ateniense puro.[46] "Neste sentido, ou se nasce grego, ou se torna um, e o tempo serve à helenidade."[47]

Então cidadãos, esses novos atenienses formavam as bases do partido do Pireu (ou, o partido da guerra). Finley Jr. afirma que, se compararmos, por exemplo, Péricles com seus sucessores, o primeiro surge, na narrativa de Tucídides, como o guia moderado de uma democracia, em contraste com os líderes das facções do período após sua morte, em 429 a.C.[48] Incapazes da virtude de um discurso moderado e do debate racional (assim vistos pelos 'bem nascidos')[49], possuíam plenos direitos políticos e votos que contavam em uma decisão da Assembleia. Formavam o partido do *dêmos* soberano, que configurava a nova força política de Atenas. Ignorados e desprezados pelos chamados aristocratas, viam na *talassocracia* a sobrevivência do 'império' da Liga de Delos, ou seja, "o comando sobre as principais artérias do comércio marítimo"[50], o que incluía a cobrança e dependência dos tributos pagos pelas cidades aliadas de Atenas, mesmo que à custa do acirramento das boas relações com elas. Sobre a instituição do *phóros*, Tucídides diz:

> Tendo os atenienses assumido, dessa maneira, o comando com o beneplácito dos aliados por causa da hostilidade contra Pausânias, fixaram quais cidades deveriam contribuir com dinheiro para a luta contra o bárbaro e quais com navios, a pretexto de devastar os territórios do Rei como represália do que haviam sofrido. Foi então que pela primeira vez entre os atenienses se instituiu a magistratura dos helenotâmios, que recebiam o *phóros*; foi esse o nome dado à contribuição em dinheiro. O primeiro *phóros* foi fixado em quatrocentos e sessenta talentos, Delos era a sede do tesouro e as reuniões se faziam no santuário.[51]

---

[45] DETIENNE, M. *Op. cit.*, 1989, p.220.
[46] Para o argumento sobre a autoctonia ateniense, ver: GODOY, M.E.B. *Op.cit.*, 2012, pp.117- ss.
[47] PESCHANSKI, C. D. *Op.cit.*, 2007, p.67.
[48] Finley Jr., p.162.
[49] O argumento sobre as virtudes morais dos cidadãos envolvidos neste episodio da guerra será tema de reflexão da Parte II desta tese.
[50] *Mythistoricus*, p.20.
[51] Tuc., I. 96.

Finley Jr. lembra que, justo contraposta a esta, a política de Péricles apesar do esforço na manutenção da frota, o enaltecimento das belezas da *pólis* e das vitórias conquistadas, primava, por sua inteligência e probidade, por restringir os impulsos dos cidadãos, sem tolher-lhes a liberdade. A razão pela qual era assim considerado pelos atenienses surge no próprio relato de Tucídides:

> Enquanto chefe de estado no período da paz, o fez com moderação e garantiu a proteção da cidade, tendo esta atingido seu ápice sob seu governo. Do mesmo modo quando a guerra foi declarada, ele abertamente estimou sua força. A ela sobreviveu dois anos e meio, e após sua morte suas previsões tornaram-se ainda mais evidentes. Pois lhes prometeu a vitória se os atenienses respeitassem seu tempo, mantivessem sua frota, não aumentassem indevidamente o império durante a guerra, e sob nenhuma hipótese, colocassem a cidade em risco. Eles, todavia, fizeram o oposto ao aconselhado por Péricles, permitindo que ambições e interesses privados os guiassem em projetos aparentemente divergentes à guerra, os quais, quando bem sucedidos, trouxeram honra e lucro primeiramente aos indivíduos, mas, quando mal, sobre toda a cidade.[52]

Maria de Fátima Silva comenta sobre a crítica de Aristófanes (*Os Cavaleiros*), que durante os anos em que a guerra do Peloponeso assolava a Hélade um novo 'tipo' (político) surgia em Atenas, modificando os padrões de sua política interna:

> É das classes mais humildes, ocupadas no comércio e na indústria, e, portanto razoavelmente abastadas, que saem as figuras públicas que sucedem a Péricles. Êucrates, Lísicles, Cléon e Hipérbolo são os representantes que o povo escolheu para orientar o seu voto.[53]

Quadro no qual as duas tendências políticas se opõem e onde o destino de Atenas é disputado entre os que aspiram manobrá-lo. É nessa atmosfera que Aristófanes se integra e inspira; a *pólis* vê-se assim cindida entre *Palas Athenaía* e *Ares*, e Tucídides, ao descrever o

---

[52] Thuc., II.65.5-7.
[53] SILVA, M. de F. *Op.cit.*, 2004, p.21.

episódio de Pilos, apresenta a imagem do líder político como alguém, cujas torpes manobras no “ambiente natural no bulício da guerra, a paz não comporta”.[54]

[54] *Ibid*, p.22.

2. *Gnóme* e *Týche*: entre os limites da inteligência e as armadilhas da fortuna

A expedição ateniense enviada à Sicília refletiu a vitória – mesmo que momentânea – dos interesses do partido da guerra, e seguiu sob as ordens de dois comandantes, Eurímedon e Sófocles, com uma parada planejada na Corcira. Nela também viajava Demóstenes, a quem havia sido concedida a autoridade de dispor da frota ao longo da costa do Peloponeso.[55] Para Finley Jr., o detalhado relato de sua campanha na Acarnânia (em 426), seria um indício de que Tucídides o teria conhecido na ocasião quando, supostamente, servia sob seu comando, e como evidência, indica seu conhecimento acerca de Pilos, argumento que o autor não desenvolve, apesar de sugerir uma solução para o conhecimento do caráter imaginativo e enérgico de Demóstenes pelo historiador.[56]

Ao chegarem ao promontório ao sul da antiga Messênia (região conhecida como Corifásio pelos espartanos), souberam que as naus peloponésias já estavam na Corcira; Demóstenes, na tentativa de convencer os comandantes acerca da necessidade de uma parada para o abastecimento e a tomada de providências, convida-os ao aporte da frota em Pilos, mas mantendo sigilo sobre sua intenção de fortificar o porto.[57] Ambos relutavam quando, *por sorte*, uma tempestade os impeliu ao local sugerido.[58]

Nessa primeira menção à *týche*, a narrativa requer atenção, e a reflexão aqui proposta seguirá a análise da passagem original, confrontada com a leitura proposta por Cornford. Em seu relato, Tucídides diz:

> III (...) ὁ δὲ Δημοσθένης ἐς τὴν Πύλον πρῶτον ἐκέλευε σχόντασ αὐτοὺς καὶ πράξαντας ἃ δεῖ τὸν πλοῦν ποιεῖσθαι ἀντιλεγόντων **δὲ κατὰ τύχην** χειμὼν ἐπιγενόμενος κατήνεγκε τὰς ναῦς ἐς τὴν Πύλον.

---

[55] Thuc.,IV. 2.4.
[56] Finley, Jr., p.188.
[57] Finley Jr acredita que Demóstenes tenha tido acesso a esta informação através dos messênios de Náupactos. (*Ibid*, p.190).
[58] Thuc., IV. 3.

> III (...) mas Demóstenes os convidou a aportar em Pilos e lá tomar as medidas oportunas antes de prosseguir viagem. Os comandantes se opuseram, quando *a sorte fez com que uma tempestade viesse* e empurrasse a frota para o porto de Pilos.[59]

Em sua tradução, Romilly utiliza a expressão "le hasard voulut qu'une tempête survint", apreendendo da passagem que à fortuna – ou sorte – se devia a chegada da tormenta.[60] A expressão κατὰ τύχην (*katà týchen*) – uso adverbial – pode ser traduzida como *afortunadamente*, ou, simplesmente como *por sorte*. Por sua vez, Cornford traduz a passagem, optando pelo termo *by chance*, com isso indicando que o evento seria consequência de um acaso, ou fruto do inesperado. A segunda evidência da fortuna surge logo na sequência do relato.

Diante do *inesperado*, Demóstenes enfatiza a importância de se fortificar o local imediatamente, enumerando as vantagens que o sítio lhes oferecia: a facilidade para encontrar madeira e pedras, bem como a posição estratégica do porto e sua proximidade com a costa da Messênia. Mesmo lembrados do fato das tropas lacedemônias estarem distantes o suficiente para lhes garantir o tempo necessário para a fortificação, os atenienses não se deixam convencer.[61] Finley Jr. afirma ser por sua posição irregular no comando das referidas naus (Demóstenes não era o comandante encarregado da expedição), que o elemento do *acaso* recebe a centralidade na narrativa. O autor não credita à *týche* qualquer autoria neste sentido: seu papel é consequência da falta de autoridade de Demóstenes, devido à sua condição de subordinação aos demais comandantes. "Se ele estivesse no comando, suas ações aconteceriam independentes da sorte".[62] Segundo Tucídides, do ócio e da impossibilidade de navegação devido ao mau tempo, *subitamente*, os soldados desejaram empenhar-se na construção da fortificação:

---

[59] Thuc., IV. 3. As citações do original em grego ático, seguidas da tradução para a língua portuguesa, serão incorporadas ao texto quando da sua pertinência para os argumentos desenvolvidos. Em todos os demais casos, poderão ser citadas em nota, ou até mesmo suprimidas.
[60] *Idem.*
[61] Thuc., IV. 3.2.
[62] Finley, Jr., p.191.

> Como não conseguiu convencer nem os *estrategos*, nem os demais soldados de seus planos, lá ficaram, ociosos, sem nada a fazer, sem tampouco poder navegar, até o momento em que os próprios homens desocupados *fossem tomados de um súbito desejo* de fortificar o local.[63]

Cornford atribui à contingência climática a mudança de ânimo dos homens, e encontra nesta um indício da agência da fortuna. Tucídides não esclarece o que teria (de forma súbita) modificado o ânimo da tropa, mas, acreditamos ter deixado pistas em relação a isto, quando se refere ao ócio e à inatividade dos homens, argumento com o qual Finley Jr também concorda, sem, contudo, atribuí-lo à *týche*.[64]

Em cenário semelhante, mas de tempo divergente – de relato mítico e não histórico – e em outra localidade, que não em Pilos, mas na Cálcida, o coro de Ésquilo, no *Agamêmnon*, retrata o mesmo ócio, que subitamente altera os ânimos da tropa, impelindo-a a agir, fosse por fome ou distração. Também no porto de Áulida os ventos impediam a navegação, e na vácua espera, tropas guerreiras aglomeram-se, inativas. Em tediosa inatividade, vagam a caçar o gado da deusa Ártemis e a entreter-se. Os víveres diminuíam, o cordame das naus deteriorava, assim como a disciplina das tropas:

> Assim ainda é o grande guia
> da esquadra de aqueus,
> sem vitupério a nenhum adivinho,
> a conspirar com os golpes da sorte,
> quando a demora esfomeante
> oprimia o povo aqueu
> retido diante de Cálcida
> nas réfluas praias de Áulida:
> ventos vindos do Estrímon
> malparados, famintos, importuários,
> errâncias de mortais, ruinosos
> ao cordame e aos navios,
> impondo recuo ao tempo,
> no atrito puiam a flor de argivos.[65]

---

[63] "(...) ὁρμὴ ἐνέπεσε **περιστᾶσιν** ἐκτειχίσαι τὸ χωρίον.", IV.4 (p.3). Περιστᾶσιν, derivada de περίστᾰσις, indicando 'permanência de um contingente' a situação ociosa da tropa em Pilos; "a crowd standing round", em: L&S, p. 2641.
[64] Finley, Jr., p.191.
[65] *A.*, v.184 e ss.

Em Áulida, a ação remedia o tédio das tropas, seja ela ofensiva ou não à deusa. Em Pilos, domina o empenho em fortificar, para a tediosa espera remediar. Improvisos resultantes do acaso (mau tempo), e de impossibilidades (navegação), quando a escolha humana resulta em ação, seja ela prudente ou não. O traço de *imprevisibilidade* e improviso perpassa a narrativa, até mesmo no detalhamento das condições (a falta de ferramentas próprias)[66] sob as quais a muralha é erguida.[67]

Outra evidência da agência de *týche*, para Cornford, é a questão do tempo (período): demasiado curto para o empreendimento ateniense, mas, finalmente, suficiente, para que em seis dias o porto estivesse devidamente guarnecido e protegido com homens, muralha e cinco naus sob o comando de Demóstenes. O restante da frota – com a melhora do clima – continuaria sua rota original com destino à Córcira e à Sicília.[68]

Cornford crê que o *tempo* suficiente para o término da fortificação está intrinsecamente ligado à disposição (e reação) do comando lacedemônio às notícias sobre a ocupação de Pilos, curiosamente lenta. "Os atenienses tiveram o tempo necessário para finalizá-lo porque os lacedemônios estavam, na ocasião, celebrando um festival."[69] Além disso, acrescente-se o fato de não terem dado devida importância ao caso, julgando-se capazes de retomar o controle do local facilmente.[70] Ocasião fortuita, mais um imprevisto de *týche*, ou falha na estratégia lacedemônia? Romilly, por exemplo, não registra, em seu estudo da passagem, uma atribuição à fortuna, mas reconhece que a derrota espartana seja

---

[66] Robert Strassler discorda desta tese, afirmando que as naus não poderiam estar desprovidas de ferramentas, sobretudo das de marcenaria. Lembra que em sua exortação Demóstenes enaltece a quantidade de madeira no local; para o autor a questão central seria o *tempo*, indiscutivelmente curto, para que os atenienses erguessem uma fortificação adequada. Para o argumento, ver: STRASSLER, R., "The Opening of the Pylos Campaign", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 110, (1990).
[67] *Mythistoricus*, p.88.
[68] Thuc., IV.5.
[69] *Mythistoricus*, p.88.
[70] Thuc., IV.5.

surpreendente, e mesmo inexplicável. Em nota, porém, reconhece na narrativa de Tucídides a evidência do papel da fortuna como *agente*.[71]

No que se seguiu à fortificação do local, já no relato da batalha propriamente dito, Cornford atribui – novamente – à fortuna dois aspectos: o primeiro, fruto do imprevisível; o segundo, uma espécie de reverso da prática nas batalhas entre atenienses e espartanos até então. Nosso estudo refletirá sobre as implicações de ambos estes aspectos na investigação da leitura que admite esta *fortuna*, narrada por Tucídides, como uma categoria mítica, de desígnio trágico, e não simplesmente o acaso.

Após a retirada do contingente da Ática, os espartanos seguem para Pilos, despachando instruções a todos no Peloponeso na urgência em recuperar o porto. Demóstenes, por sua vez, prevendo um ataque cujo número superava o de seu contingente, envia duas naus com pedido de ajuda a Zacinto[72], onde a frota se encontrava. A estratégia lacedemônia contava com a fragilidade de uma fortificação feita às pressas e com o número inferior dos inimigos, mas, sobretudo, com o bloqueio das entradas do porto, o qual pudesse impedir a frota de Zacinto de socorrê-los.[73] Todavia, o *imprevisível* altera a disposição do planejado, como Tucídides assim o narra:

> IX. Δεμοσθένης δὲ ὁρῶν τοὺς Λακεδαιμονίους μέλλοντας προσβάλλειν ναυσί τε ἅμα καὶ πεζῷ, παρεσκευάζετο καὶ αὐτος, καὶ τὰς τριήπεις αἳ περιῆσαν αὐτῷ ἀπὸ τῶν καταλειφθεισῶν ἀνασπάσας ὑπὸ τὸ τείχισμα προσεσταύλαις καὶ οἰσυναις ταῖς πολλαῖς· οὐ γὰρ ην ὃπλα ἐν χωπίῳ ἐρήμῳ πορίσασθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἐκ ληστρικῆς Μεσσηνίων τριακοντέρου καὶ κέληντος ἔλαβον, οἳ ἔτυχον παραγενόμενοι.
> IX. Demóstenes, percebendo que os lacedemônios preparavam um ataque simultâneo por terra e mar, fez também seus preparativos: pôs aos pés da muralha as três trirremes restantes e as cercou com uma paliçada no sistema de defesa; seus tripulantes foram armados com escudos de má qualidade, quase todos feitos de junco, pela impossibilidade de se encontrar qualquer armamento na região deserta onde estavam. Aquelas que haviam conseguido tinham vindo de uma nau pirata de trinta remos, e de uma embarcação dos

[71] de Romilly (iv), p.xi.
[72] A distância é de aproximadamente 70 milhas, como informada por Cornford. (*Mythistoricus*, p.86).
[73] Thuc., IV.8.4-7.

> messênios que havia, *casualmente*, aparecido ali. Da embarcação messênia quarenta hoplitas se juntaram aos demais (atenienses).[74]

O termo ἔτυχον (sentido análogo a τυγχάνω) é traduzido como "encontrar por acaso"[75], ou mesmo, "atender, reencontrar, se transformar ou produzir por sorte".[76] Em Tucídides, a expressão οἳ ἔτυχον παραγενόμενοι é uma construção sintática comum, traduzida como o encontro, ou aparecimento casual da embarcação messênia. Não há, portanto, qualquer indício de que o fato revele, através do narrado por Tucídides, a presença da Boa Fortuna, ou mesmo de um "bem recebido pelos deuses".

Contudo, é notória, no *corpus* narrativo, a decorrência de um encontro *casual* vantajoso aos atenienses: ainda que em menor contingente e sem armas adequadas, as tropas são favorecidas com o aparecimento de duas naus equipadas para o combate, imprevisto que reforça sua fortuna. Finley Jr. justifica o evento partindo da hipótese de um acordo acertado entre Demóstenes e os messênios – no ano anterior – em Náupactos, o que explicaria o surgimento da referida tropa equipada. Por que, então, teria Tucídides silenciado a este respeito? A tese parece descartável, e como o autor não a desenvolve fica a impressão que o argumento tenha sido utilizado para excluir a centralidade do *acaso* no episódio. Já Romilly reforça seu comentário anterior, indicando, na tradução da passagem, a evidência de *týche*. Mas qual seria o sentido desta *fortuna*, ou do próprio caráter casual do aparecimento das naus, nesta passagem?

Susan B. Matheson lembra, em seu estudo, que para os antigos a concepção de fortuna (τύχη) é familiar, quando atribuída a uma potência: acaso, sorte, imprevisto. Portanto, não se trata de uma deidade do panteão Olímpico. Neste sentido, a evidência de sua ocorrência surge nos escritos históricos (na *syggraphé* de Tucídides), e frequentemente como objeto da poesia

---

[74] Thuc., IV.9.
[75] "*To meet by chance, meet with, fall in with* a person", in: L&S, pp.1353; 3415.
[76] No emprego em Homero em jônico e ático: "atteindre, toucher, rencontrer"; "se trouver, se produire par hasard, se rencontrer", (CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étimologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*. *Tome III*. Paris: Éditions Klicksieck, 1974, p.1161.

(entre os tragediógrafos)[77] e da filosofia.[78] Contudo, sua divinização só ocorreria no século IV a.C.

> Existe pouca dúvida de que por volta do século IV, *Týche* já havia sido estabelecida como uma deusa em Atenas, além de outras cidades da Hélade. Algumas inscrições deste período registram oferendas à *Agathe Týche*, em clara evidência ao seu culto e divindade. Em algumas dessas inscrições as oferendas são feitas a mais de um deus, incluindo, por exemplo, *Týche* e *Atena*, ou simplesmente "outros deuses"; o que confirma que, mesmo separada do panteão Olímpico, ela era considerada uma deusa. Um dos registros a conecta à *Eirene* (Paz) e à *Demokratia* (Democracia), personificações também elevadas ao status de divindade.[79]

Diferentemente de seu valor como deusa (*Agathe Týche*), o reconhecimento de *týche* como uma potência é aquele que exalta o aspecto do *imprevisível*[80], contraditório aos planos e à inteligência humana. Neste sentido, o registro mais antigo ocorre na *Teogonia*, de Hesíodo, onde é descrita como uma das três mil filhas de *Oceanos e Thétis*, ninfas aquáticas protetoras dos lagos, riachos, lagoas e regatos.[81] A autora apresenta algumas hipóteses para a evolução desta identidade (mítica) em seu papel, já como potência, guardiã da boa Fortuna, que crê ter ocorrido ao longo do século VII: primeiramente, em decorrência do hesíodico perfil de ninfa aquática, associada à proteção natural, destarte, portadora da prosperidade, "um dos papéis de Τύχη", como lembra a autora.[82] Em segundo lugar, devido à sua filiação a *Oceános*, quando vem associada à proteção contra os perigos do mar.[83]

Na terceira hipótese apresentada, cita a indicação de Plutarco[84], que, ao interpretar o poeta lírico Alcman (VI a.C.), teria aproximado *Týche* a outras potências: irmã de *Eunomía*

---

[77] Algumas evidências entre os tragediógrafos são: Eurípides, *As Troianas*, vv. 101-104, 466-510; e em Ésquilo, *A.*, vv.664 e ss., passagem na qual o poeta atribui à Τύχη o caráter de uma personificação e não deidade.
[78] MATHESON, S. B. "The Goddess Tyche", *Yale University Art Gallery Bulletin*, An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art (1994), pp. 18-33.
[79] Matheson se refere às inscrições listadas por Hamdorf (97-98, nos. T 287a-n) que provê uma extensa pesquisa das evidências de *Týche*, inclusive de fontes literárias, inscrições, esculturas e pinturas em vasos. (37-39, 97-100), *apud* MATHESON, S.B., *op.cit.*, 1994, pp. 20;30.
[80] *Ibid*, p.19.
[81] *Teogonia*, v.360, p.130.
[82] MATHESON, S.B. *Op.cit.*, 1994, p.20.
[83] A autora atribui, em nota (no. 12), essa hipótese aos estudos de Webster. (*Ibid*, p.20).
[84] *Idem.*

(Boa Ordem) e *Peithó* (Persuasão), filha de *Promatheía* (Boa Previsão). Observamos, em nosso estudo, que Matheson interpreta esta última referência como uma evidência de Alcman, citada por Plutarco. Mas, ao investigarmos as fontes referidas, concluímos que Plutarco a associa às demais potências com o intuito de legitimar suas benesses quando associada à ordem e à persuasão, advindas dos bons augúrios de *Promatheía*, contrapondo-se, neste sentido, a Píndaro, que enaltece seu caráter de imprevisibilidade: "(Τύχα), Εὐνομίας τε καὶ Πειθοῦς ἀδελφὰ καὶ Προμαθείας τυγάτηρ".[85]

Matheson indica a obra de J.M Edmonds como referência ao fragmento de Alcman[86], mas Edmonds suprime a referência à filiação de *Týche*, associando-a, no entanto, à de Plutarco, cujo argumento aborda a boa Fortuna. Adotaremos, neste estudo, a referência de Theodorus Bergk, cuja edição foi utilizada por Edmonds em seus escritos.[87] A referência à obra de Píndaro, datada de 472 a.C., atribui a Τύχη o poder sobre o mar e os homens, que, sob sua égide, "lança naus ao mar, guia as rápidas decisões da guerra e os conselhos dos homens"[88], precisamente através de sua face imprevisível.

> Verdadeiramente, as esperanças dos homens são lançadas, ora acima, ora abaixo, enquanto vagam o traiçoeiro mar de gostos vãos. (...)
> Muitas coisas ocorreram ao homem, as quais ele mal sonhara, trazendo a alguns o reverso do fausto, enquanto outros, após lutarem contra um mar de problemas, trocaram, em curto período, sua angústia pela mais profunda alegria.[89]

Contudo, Matheson crê contraditórias as evidências à *týche* no século V. Associada às questões humanas, encontra seus ecos nas apropriações dos poetas trágicos e na história de

---

[85] PLUTARCH. *De Fort. Rom.* c.4, f.62, *apud* BERGK, Theodorus. *Poetae Lyrici Graeci*, Vol.III, Editionis quartae, Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1882, p.58.
[86] EDMONDS, J.M. *iii*, f.66, Jesus College, Cambridge, 1922, p.91.
[87] BERGK, T., *op.cit*., 1882.
[88] Matheson refere-se à tradução inglesa de John Sandys. (*Op.cit.*, 1915, p.126).
[89] " Verily, the hopes of men are tossed, now high, now low, as they cleave the treacherous sea of fancies vain. (…) Full many things have befallen men, of which he little dreamed, bringing, to some, the reversal of delight, while others, after battling with a sea of troubles, have, in a short space of time, exchanged their anguish for the deepest joy." (f.XII. 5-12, ,1915, p.129).

Tucídides, onde admite uma interpretação personificada da fortuna.[90] Não há culto, há reverência. Admitindo-se a aproximação, mesmo intelectual, de Tucídides e seus contemporâneos, este estudo propõe-se a investigar, ao longo do capítulo, a pertinência desta apropriação trágica àquela abordada pelo historiador no episódio narrado no livro IV. Voltemos, no entanto, ao relato tucidideano, propriamente dito, antes do desenvolvimento desta hipótese.

A defesa de Pilos é traduzida por aquilo que Romilly intitula 'o princípio da batalha', engajado pela exortação de Demóstenes, que reconhece as dificuldades envolvidas, mas enaltece a bravura dos homens.[91] Seu objeto central é a resistência ateniense contra o desembarque das tropas lacedemônias; todo o esforço estava praticamente invencível. Neste sentido, mesmo cientes de sua (presente) fortuna, os atenienses conheciam as fraquezas que as contingências lhes imputavam.[92]

Já a estratégia de Esparta consistia, *a priori*, numa espécie de estrangulamento do inimigo provocado por um sítio estabelecido com a tomada da ilha de Esfactéria, de onde as tropas controlariam a entrada e saída de naus, impedindo, assim, qualquer comunicação dos atenienses com seus reforços, sobretudo os de Zacinto, evitando um combate no mar – sabida especialidade ateniense. Mas, além do imprevisto (armamento e contingente adicional às tropas de Atenas), os lacedemônios não contavam com o *reverso* naquilo que seria a norma das batalhas entre Atenas e Esparta.

O que se seguiu, segundo observa Cornford, é um detalhado relato da tentativa frustrada de desembarque das tropas do comandante Brasidas[93] que, não obstante a coragem, o empenho e mesmo o comprometimento de algumas naus, tornou-se impraticável devido às

[90] MATHESON, p.21.
[91] Thuc., IV.10.
[92] de Romilly (iv), p.x.
[93] Thuc., IV.11.4.

condições do terreno e, sobretudo, graças à acirrada resistência ateniense. Sobre o desfecho do combate, Tucídides informa:

> **XII** Καὶ ὁ μὲν τούς τε ἄλλους τοιαῦτα ἐπέσπερχε καὶ τὸν ἐχώρει ἐπὶ τὴν ἀποβάθραν· καὶ πειρώμενος ἀποβαίνειν ἀνεκόπη ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων, καὶ τραυματισθεὶς πολλὰ ἐλιποψύχησέ τε καὶ πεσόντος αὐτοῦ ἐς τὴν παρεξειρεσίαν ἡ ἀσπὶς περιερρύη ἐς τὴν θάλασσαν, καὶ ἐξενεχθείσης αὐτῆς ἐς τὴν γῆν οἱ Ἀθηναῖοι ἀνελόμενοι ὕστερον πρὸς τὸ τρομαῖον ἐχρήσαντο ὃ ἔστησαν τῆς προσβολῆς ταύτης.
> **3.** Ἐς τοῦτο τε περιέστη ἡ **τύχη** ὥστε Ἀθηναίους μὲν ἐκ γῆς τε καὶ ταύτης Λακωνικῆς ἀμύνεσθαι ἐκείνους ἐπιπλέοντας, Λακεδαιμονίους δὲ ἐκ νεῶν τε καὶ ἐς τὴν ἑαυτῶν πολεμίαν οὖ ἐπ''Αθηναίους ἀποβαίειν· ἐπὶ πολὺ γὰρ ἐποίει τῆς δόξης ἐν τῷ τότε τοῖς μὲν ἠπειρώταις μάλιστα εἶωαι καὶ τὰ πεζὰ κρατίστοις, τοῖς δὲ θαλασσίοις τε καὶ ταῖς ναυσὶ πλεῖστον προύχειν.
>
> **XII** O próprio Brasidas, enquanto exortava os demais, convenceu seu piloto a encalhar a nau, correndo para a escada, mas ao tentar desembarcar foi ferido pelos atenienses; muito ferido, perdeu os sentidos e caiu na proa, enquanto seu escudo caía no mar; levado a terra e recolhido pelos atenienses, o mesmo escudo, mais tarde, serviria de troféu para as comemorações da vitória no combate. (...)
> **3.** A ***sorte*** naquele momento havia invertido de tal modo a situação (a norma) que os atenienses lutavam em terra, e terra lacônia, enquanto os lacedemônios tentavam desembarcar contra eles com suas naus, em sua própria terra, agora, terra inimiga.[94]

Em seu estudo e análise dos combates que destacam a originalidade do relato tucidideano (conforme o supracitado), Romilly recorre ao traçado de uma evolução que segue de Homero, a Heródoto e os trágicos[95], no qual sugere afastamentos e aproximações refletidos em Tucídides. Inicia pela epopeia homérica na *Ilíada*, cujo conjunto da batalha nunca é mais que um pano de fundo:

> No início de um relato, a evocação do conflito serve sobretudo de introdução. Esta é sempre bem curta e fala do barulho, dos mortos, da poeira. Às vezes, acrescenta-se uma evocação metafórica de grande efeito, comparando o conflito a algum fenômeno natural em que grandes forças estão à solta: no canto Δ (452 ss.) é o tronar das torrentes, no canto Λ (150 ss.) é o incêndio que devasta a floresta, ou então, no canto P (735 ss.), o que destrói a cidade; é ainda, no canto O (379 ss.), o mar enfurecido, ou o choque entre dois ventos no canto Π.[96]

---

[94] Thuc., IV. 12.
[95] de ROMILLY, J. *Op.cit.*, 1998, p.73.
[96] *Ibid*, p. 74.

No que concerne ao restante, o relato é constituído por uma série de combates singulares, onde nenhum encadeamento sistemático rege a ordem das lutas, a não ser que sejam consagradas à glória de um determinado herói. Assim, o interesse descritivo não é apenas moral, mas técnico, ambos centrados no valor (*timé*) do indivíduo ao qual se dirige toda a atenção:

> Se existe uma arte da manobra, uma técnica do combate, em Homero é nos combates singulares que elas são encontradas. Homero conta sempre que tipo de arma é empregado, que órgão ela atinge, que tipo de morte resulta disso, não deixando de destacar os ferimentos curiosos, de efeito espetacular e imprevisto.[97]

Se em Homero é ao valor do indivíduo que se dirige toda a ação enaltecedora da *timé* do herói [98], para encontrar nas batalhas certa ordem narrativa é preciso passar aos novos gêneros narrativos, "a história (Heródoto) e a tragédia, tendo ambos, partido de Homero."[99] Heródoto conhece a tática e a estratégia, enaltecendo a inteligência dos *estrategos*, cujos instrumentos são tropas guerreiras e frotas. Difere-se, contudo, de Homero, cantando a glória dos mais valorosos e dos *ariêstai* (combates singulares).[100]

A tragédia, "cujo relato por definição resolve uma espera ansiosa", como afirma Romilly, dirige-se a pessoas que se compadecem do encenado, cuja emoção é compartilhada, sejam "partícipes ou não do drama".[101] O elemento ordenador da narrativa trágica é o *patético*; as emoções são comunicadas nas exortações das personagens que contribuem para a reação de uns e outros. Deste modo, a autora conclui que "em Heródoto vê-se uma tentativa de relato histórico com discursos, explicações e peripécias; em Ésquilo, a ansiedade dos combatentes introduz a unidade com o *patético*."[102] É no encontro destes dois procedimentos que encontramos o relato tucidideano que, "levando até o extremo a evolução começada por

---

[97] *Idem*.
[98] *Idem*.
[99] *Ibid*, p.75.
[100] *Ibid*, p.76.
[101] *Ibid*, p.79.
[102] *Ibid*, p.81.

Heródoto, acabou reencontrando todos os traços que pareciam caracterizar a maneira trágica."[103]

Admitindo a pertinência do argumento, concordamos, destarte, ser possível a hipótese de uma leitura trágica da *História*, como sugerido por Cornford. Mas, o que viria a ser o *patético*, no episódio de Pilos? Para Romilly, ele está ligado, como na tragédia, à ordem do relato de batalha, e encontra-se exposto no caráter preciso da *gnóme*, "enunciada no início sob a forma de um projeto que os fatos encadeados se encarregarão (ou não) de realizar."[104] Na batalha em questão, duas *gnómai* se opõem e confrontam:

> O desembarque ateniense em Esfactéria, no livro IV (31-38), apresenta características análogas. Dessa vez, os peloponésios não se preparam para uma batalha e só Demóstenes tem um plano. Esse plano, indicado primeiramente por uma proposição com *hópos*, apoia-se em um verdadeiro raciocínio, que Tucídides logo expressa de maneira direta e cuja exposição ocupa uma dezena de linhas. (...) O raciocínio é apresentado sob uma forma e em termos que fornecerão toda a trama da narração propriamente dita.[105]

Nos relatos de conflitos registrados até então, os lacedemônios eram conhecidos por sua excelência nos combates em terra, e os atenienses no mar, e toda a sua estratégia exposta nas exortações e anunciadas previamente, criam a expectativa narrativa neste sentido. Donald Kagan adverte que muito se discute acerca da estratégia aplicada pelos espartanos em Pilos. Contudo, entre a dificuldade do desembarque, as perdas já computadas e a pressão provocada pela chegada das naus atenienses de Zacinto, os lacedemônios acabaram isolados na ilha que haviam tomado como base de seu ataque (Esfactéria), limitando-se a protegê-la, sem mesmo tentar um bloqueio do porto. Este ficou por conta dos próprios atenienses que, agora vitoriosos, controlavam as entradas e saídas, sitiando – em um "terrível" reverso estratégico – os próprios peloponésios.[106]

---

[103] *Ibid*, p.82.
[104] *Idem.*
[105] *Ibid*, p.86.
[106] Thuc.,V.14.3.

Considerando detalhadamente o plano lacedemônio (primeiro o bloqueio, depois o ataque para o desembarque), ele parece quase impulsivo. A descrição do Corifásio, narrada por Tucídides, está expressa na *gnóme* ateniense, descrita nos planos de ocupação e fortificação de Demóstenes. Ao leitor parece que o comandante ateniense conhecia a região mais detalhadamente que o próprio comando espartano (neste caso, levando-se em conta a hipótese sugerida por Finley Jr.[107]). Vale lembrar que os lacedemônios não optam por um contra-ataque imediato ao saber da ocupação, alegando simplesmente como explicação o conhecimento das condições e da geografia do local, facilmente recuperável pela fragilidade da ocupação inimiga.

Ora, é Demóstenes quem lista as vantagens da tomada e defesa do porto aos seus comandantes, lembrando-os acerca de dois detalhes importantes: a vantagem natural do território, por servir de base aos messênios (naturais inimigos de Esparta), e por sua utilidade numa guerra naval devido à própria geografia do porto (hoje conhecido como a Baía de Navarino).[108] Os lacedemônios deveriam sabê-lo, certamente. Strassler supõe[109] que o sigilo de Demóstenes sobre seus planos para Pilos – inclusive de seus próprios comandantes – tenha sido determinante para que o local não estivesse guarnecido com tropas do Peloponeso. Assim como para justificar a resistência dos atenienses em fortifica-lo, ou mesmo seu *súbito desejo* em fazê-lo, (já que a prioridade da missão era o socorro à Córcira, onde as naus inimigas já haviam aportado).[110] Contudo, atribui aos 'vazios textuais' da narrativa tucidideana a incapacidade de explicar a ausência de tropas.

Ao plano ateniense de uma vantagem marítima e terrestre, se opunha o de um bloqueio naval, seguido de um ataque (impulsionado pela sabida aproximação da frota de Zacinto). Strassler reforça ainda duas questões essenciais para a reação espartana à fortificação em

---

[107] Finley Jr., pp.190-91.
[108] Thuc., IV.3.3.
[109] STRASSLER, R.B., *op.cit.*, 1990, pp.110- 125.
[110] *Ibid*, p.111.

Pilos, indicando 'obscuridades' na narrativa: em primeiro lugar, questiona o motivo de a frota lacedemônia se deslocar para Pilos, correndo assim o risco de um ataque da frota ateniense em Zacinto. "Não seria esta uma clara violação à política de riscos acordada pelo comando espartano?".[111] Em segundo lugar, aponta para o fato de Tucídides descrever este deslocamento como uma única viagem pelo estreito de Leucas[112], levando duas semanas para o trajeto, argumento com o qual Strassler discorda. "A frota chegou a Pilos mais de duas semanas após deixar Córcira. Onde esteve nesse tempo?", pergunta-se o autor.[113]

A resposta, diz Strassler, estaria em um plano *desesperado*, ordenado em um momento de crise política e urgência militar. [114] Pautado na crença de que os atenienses, sem preparo ou tempo adequados não tivessem um plano efetivo de resistência, o comando espartano opta por agir impulsivamente.[115] Apesar de toda a obscuridade que atribui à narrativa, Strassler indica não haver um consenso final quanto às razões para a falha dos lacedemônios. "O plano era pouco menos que brilhante", conclui.[116] Em seu estudo sobre o confronto, Kagan defende que, a princípio, a estratégia fazia sentido, mas apenas teoricamente, já que, por questões práticas, o bloqueio naval seria impossível ao contingente lacedemônio.[117]

> A passagem sul tinha aproximadamente um quilômetro e meio de largura e duzentos pés de profundidade. Nem mesmo toda a frota peloponésia seria capaz de bloqueá-la. Os espartanos, portanto, só poderiam impedir a passagem se enviassem seus sessenta navios para um confronto com as quarenta naus atenienses (em Zacinto) – uma solução muito conveniente aos atenienses que eles não estavam dispostos a enfrentar. A estratégia de Esparta para impedir o acesso do inimigo é um mistério para os historiadores: ou foi mal concebida ou pessimamente executada.[118]

---

[111] STRASSLER, R.B., *op.cit.*, p.111.
[112] Thuc., IV.8.
[113] STRASSLER, R.B., *op.cit.*, 1990, p.118.
[114] Strassler afirma que a iminente ameaça de uma revolta dos helotas instigada pelos atenienses teria feito os lecedemônios executarem o aniquilamento de 300 homens na região da Messênia na última rebelião. O registro é de Heródoto (*Histórias*, IX 64.2).
[115] Thuc., IV.8.8.
[116] "The plan was little short of brilliant", (STRASSLER, R. *op.cit.*, 1990, p. 121).
[117] KAGAN, D. *A Guerra do Peloponeso. Novas Perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia antiga.* Tradução de Gabriela Máximo. São Paulo: Record, 2006, p.177.
[118] Kagan não admite em seu estudo a agência da fortuna em clara vantagem aos atenienses, mas alerta sobre as controvérsias existentes quanto às medidas informadas pelo historiador ateniense e os estudos posteriores,

Um projeto factível, segundo Tucídides, cuja descrição enaltecia a estreiteza daquelas passagens, pois, pelo canal norte não cruzavam mais do que dois navios e, pelo sul, no máximo oito ou nove. Entretanto, Murari Pires, ao destacar o caráter do projeto narrado, nos adverte para o possível equívoco cometido pelo historiador, mesmo que geógrafos antigos em nada lhe tenham contestado. "Tudo muda por inícios do século XIX", afirma, indicando um reverso na recepção da obra entre os modernos.[119]

Apresentamos a querela de maneira resumida para investigarmos a hipótese de uma *peripécia* (histórica) na leitura de Tucídides a partir de então. Em suma, em maio de 1804 o Coronel William Martin Leake, sob a bandeira do império britânico, é destacado com a missão de explorar a geografia da Grécia. Ao chegar à baía de Navarino – em abril de 1805 – munido dos textos clássicos que lhe auxiliassem no reconhecimento topográfico, averigua que o texto tucidideano apresentava sérios equívocos. Murari Pires nota que "as águas de Pilos nunca mais foram calmas depois que a passagem do coronel Leake por Navarino fez revirar as páginas de Tucídides."[120]

Novas expedições são sucedidas com o intuito de uma autópsia crítica: por volta de 1890 eruditos acadêmicos se engajam na polêmica[121], seguida por outras tantas reavaliações ao longo do século XX, que reinterpretariam a história da campanha ateniense de 425 a.C..[122]

---

questionando sua eficácia, ou mesmo a verdade do relato. Kagan cita, para este fim, o estudo de Robert B. Strassler, *The Landmark Thucydides*, (New York: Simon and Schuster, 1996).

[119] O autor se refere às indicações dadas por Pritchett (1994: 158) e por Gomme (1956: 486), contempladas em seu artigo, "O Porto de Pilos e a Baía de Navarino, Tucídides e o Coronel Leake: *Akríbeia* Antiga, mais Crítica Moderna e as Temporalidades da História Tucidideana". *Phaos*, 2003 (3), p.96.

[120] *Ibid*, p. 97.

[121] Murari Pires refere-se à polêmica que opõe G.B. Grundy (University of Oxford) a R.M. Burrows (Glasgow University). Para o argumento, *Op. cit.*, 2003, p. 97.

[122] Murari Pires destaca os estudos de: G.B. Grundy, de 1948, (*Thucydides and the History of his Age*); A.W. Gomme, de 1956, (*A Historical Commentary on Thucydides*); W.K. Pritchett, de 1965, (*Studies in Ancient Greek Topography*) e 1994, (*Essays in Greek History*); J.B. Wilson, de 1979, (*Pylos 425 BC. A Historical and Topographical Study of Thucydides' Account of the Campaign*); R.A. Bauslaugh, de 1979, (*Thucydides IV.8.6 and the South Channel at Pylos*); D. Babut, (*L' Épisode de Pylos-Sphactérie chez Tucydide: l' agencement du récit et les intentions de l' historien*); R.B. Strassler, de 1988, (*The Harbor at Pylos, 425 BC*) e 1990, (*The Opening of the Pylos Campaign*); e os de S. Hornblower, de 1996, (*A Commentary on Thucydides*). (*Ibid*, p. 98).

Contra as afirmações da *syggraphé* tucidideana, a autópsia moderna instaura o que Murari Pires denomina "perplexidades"; as mesmas outrora referidas por Donald Kagan.

> Para o que Tucídides nomeara como "porto (*limén*) de Pilos", a percepção geográfica moderna constatava antes uma "baía de Navarino". O historiador dera a extensão em comprimento da ilha de Esfactéria como sendo de quinze estádios, avaliáveis em cerca de 2775 metros, mas na realidade ela mede, de um extremo a outro, 4440 metros, o que daria, de fato, cerca de 24 a 25 estádios. Constatação ainda mais estarrecedora respeitava aos dois canais que davam acesso ao porto/baía, objeto do tencionado bloqueio por que Esparta conformava os cuidados de sua estratégia de cerco do forte ateniense: efetuadas as medidas das duas passagens, verificou-se que ambos os canais são mais largos do que o suposto pelo informe do historiador ateniense, pois, pelos cerca de 137 metros do canal norte passam mais do que duas naus antigas, e pelos 1280 metros do canal sul, mais do que oito ou nove, de modo que nem mesmo enfileirando-se toda a esquadra peloponésia de quarenta navios se conseguiria cerrar as linhas de bloqueio![123]

A despeito do resgate do crédito metodológico de Tucídides (em que se acerta a topografia, e em decorrência dela, o fato e sua história; conserta-se o texto, conservando sua imagem)[124], Murari Pires atenta para uma irônica peripécia, produzindo um efeito contrário ao desígnio narrativo originalmente anunciado pelo historiador:

> Pois, assim entendendo que Tucídides teria referido *estádios* e não navios, a hermenêutica da crítica exegética daquela passagem diria que o célebre historiador, querendo significar que era pela estreiteza daqueles dois canais que se viabilizava a consecução do plano espartano de sua barragem, o fazia, entretanto, especificando-a por referenciação às medidas mais largas, as quais, todavia, inviabilizariam o bloqueio. Em suma, o historiador, pretendendo afirmar a estreiteza, informava a largueza![125]

Alerta-nos, contudo, para os equívocos e desgastes produzidos por leituras fragmentadas da obra, expondo reversos como se fossem inversões da verdade anunciada pelo historiador.[126] Pois,

> assim fragmentando o texto, corremos o risco de perder o alcance das significações discursivas de seus nexos conceituais mesmos, antes

[123] A que Murari Pires se refere às indicações de S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, V. 2, Clarendon Press, 1996, p. 159-160, *apud* MURARI PIRES, F. *Op.cit.*, p. 99.
[124] Murari Pires cita os esforços de R.A. Bauslaugh, argumento este, endossado por Pritchett. *Ibid*, p.101.
[125] *Idem*.
[126] *Ibid*, p.107.

> apreensíveis, na integridade plena de suas tramas de arrazoado argumentativo. Deformação hermenêutica de nossa leitura tanto mais grave porque oblitera, ao irrevelar ou ignorar, a singular arquitetura do prólogo tucidideano, toda ela estruturada por um jogo de nexos contrapositivos – sejam eles antíteses, variações, quiasmos ou paralelismos – que Tucídides retoricamente elabora para formular seus pensamentos.[127]

Cremos, contudo, que a exclusão do *mythôdes*, anunciada em seu prólogo, não restrinja nossa reflexão sobre o caráter da *týche* tucidideana no Livro IV, pois, contraposta ao caráter humano (τὸ ανθρώπινον), dos eventos – justamente o "nexo contrapositivo", apontado por Murari Pires – revela, nos possíveis encadeamentos da trama, o desígnio de um modelo narrativo familiar a Tucídides: o da tragédia. Pois, ao caráter humano associa-se, de forma intrínseca, a escolha acionada pela *gnóme*, mas também pelo acaso.

Finley Jr. nota que, já no Livro III, relato do debate de Mitilene, a passagem adverte para o fato de que os homens sejam fundamentalmente irracionais e não sejam compelidos por qualquer força, de seguirem seu mais profundo desejo.[128] Ao que cita: "o homem, sob quaisquer condições, obcecado por um objetivo, tem sempre em mente a esperança (*elpís*) e o desejo de maiores ganhos; a primeira, abrindo o caminho; o segundo, apoiado na certeza da boa fortuna".[129] Romilly afirma que a desordem – que resulta de um impulso ou de uma ação desesperada – pode advir de uma perseguição demasiado confiante. O processo é o da *ataksía* (desordem), que leva à *taraché*[130] (confusão), e, não obstante os esforços, a *thórybos* (tumulto).[131] No mar, a mesma desordem pode ter semelhantes causas: navios são surpreendidos antes de se porem ao largo, como foi o caso da primeira batalha de Pilos, onde testemunhamos o desespero lacedemônio.

> (...) arrasados em face ao desastre que isolava seus homens na ilha (Esfactéria) vieram socorrê-los, lançando-se ao mar com todos os armamentos, agarrando-se às suas naus e puxando-as na direção contrária, cada um deles acreditando que nada

---

[127] *Idem*.
[128] Finley Jr., p.176.
[129] Thuc., III.45. 4-5.
[130] Τἄρᾰχή: "trouble, disorder, confusion". (L&S, p.3293).
[131] de ROMILLY, J. *Op. cit.*, 1998, p.111.

> poderia funcionar se ele próprio não se ocupasse disso. Enfim, o tumulto era tão terrível, que mudara sua maneira peculiar de combate.[132]

Tumulto (*thórybos*), determinante para que o plano de um bloqueio fosse descartado pela necessidade de sobrevivência. Reflexo de angústias individuais e coletivas, *thórybos* é o sinal temido e esperado pelo estrategista, integrado à sua *gnóme*; momento que antecede a vitória, ou o reconhecimento de seu reverso na derrota.[133] Romilly afirma que o relato traduz uma lição exposta ao leitor de maneira oposta, "raciocínio contra raciocínio".[134] Triunfo da *gnóme*, a batalha expõe, destarte, as qualidades morais, subordinadas às estratégias pautadas na astúcia e no *lógos* da cautelosa observação.[135] Porém, quando *týche* se interpõe às qualidades morais, subjuga-se a razão, levando à desmedida, ao impulso e ao desespero. *Týche* faz a realidade divergir do raciocínio; coloca a razão humana em xeque.[136]

> Em última instância, todos os meios humanos estão subordinados à inteligência. Um único elemento fica à margem, a *týche*. Tucídides reconhece e sublinha sua importância. Na verdade, é assim que chamava tudo que não pudesse ser previsto pelo espírito mais apto à análise. Mas fica claro que mesmo assim ela tinha o seu lugar no cálculo dos chefes. Estes devem reservar-lhe o papel mais reduzido possível; para tal, devem antes de tudo considerar o maior número de circunstâncias possíveis, mas cuidando de lhe deixar nos fatos o menor papel.[137]

Concordamos com Romilly que o lugar da fortuna deva ser reduzido na estratégia humana, e até mesmo que o melhor raciocínio deva saber a ela se readaptar. Recuperando a apropriação de Plutarco do fragmento de Alcman, a readaptação às imprevisibilidades, ou mesmo aos reversos da Fortuna, implica na sábia aplicação da inteligência humana, pautada pela boa ordenação (*Eunomía*) deliberativa, e pela força persuasiva (*Peithó)* dos discursos. Mas discordamos que isso se aplique à narrativa do livro IV, episódio no qual a fortuna ocupa um lugar central que alarga sua abrangência para além do simples *acaso*, imprevisto ou mesmo sorte. Aceitamos deste modo, a leitura de Cornford que, ao aferir no relato o princípio

---

[132] Thuc., IV.14.2.
[133] de ROMILLY, J. *Op.cit.*, 1998, p.112.
[134] *Idem.*
[135] *Ibid*, p.113.
[136] Citação a obra de Lowell Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides*. Harvard University Press, 1975.
[137] de ROMILLY, J. *Op.cit.*, 1998, p.113.

narrativo informado pela intencional referência à escolha humana diante da fortuna, identifica um deslocamento na *syggraphé* tucidideana e o surgimento de outro desígnio. Esta *týche*, então destacada em recorrentes evidências, revelaria outro encadeamento lógico dos eventos: a peripécia narrativa, informada pelo modelo da tragédia ática, tema que pretendemos investigar a seguir.

3. A face trágica da Fortuna: retrato do afã humano

Ao dissertar acerca da Cosmogonia entre os gregos, em sua obra *Entre Mito e Política*, J.-P. Vernant nota que a característica das potências – como o valor 'primordial' que lhes é atribuído – compreende dois sentidos: primeiramente, que "o valor *primordial*", (como no caso de *Týche*) "está relacionado ao caráter duplo das águas doces: a fluidez e a ausência de forma predispõem-na, em primeiro lugar, a representar o estado original do mundo onde tudo estava uniformemente diluído e confundido."[138] Em segundo lugar, que a característica das potências é ter sua personagem divina ligada a uma força primordial.[139]

Analisemos as afirmações do autor separadamente. Do valor *primordial* de *Týche*, sabemos das pesquisas de Matheson, e da *Teogonia* de Hesíodo, que ela figura entre as filhas mais velhas de Océanos e Thétis, entre as quais também se encontram Métis, Peithó, Calypso e Eudora. Neste sentido, o poema adverte acerca de sua origem, "que pela terra adolescem homens com Apolo rei e com os Rios, e que têm de Zeus esta honra":

> E pariu (ela, Thétis), a sagrada geração de filhas (...):
> Persuasiva (*Peithó*), Virgínea, Violeta, Ambarina, (...),
> Astúcia (*Métis*), Eurinome, Concludente de véu açafrão,
> Áurea, Ásia, amorosa Calipso,
> Doadora, Acaso (*Týche*), Circunflui, Velozflui,
> e Estige que dentre todas vem à frente.
> Estas nasceram de Oceanos e Thétis,
> filhas mais velhas: há muitas outras ainda,
> há três mil Oceaninas de finos tornozelos
> que dispersas percorrem terra e águas profundas
> por igual e de todo, crias magníficas entre Deusas.[140]

Guardiãs dos lagos, riachos, rios e lagoas; por Zeus designadas a cuidar dos jovens; potências cuja fluidez perfaz sua presença/ausência (de forma)[141] sobre esses domínios no que

---

[138] VERNANT, J-P. *Op. cit.*, 2002, p.239.
[139] *Ibid*, p.252.
[140] *Teogonia*, p. 125.
[141] Seu caráter representativo não é antropomorfo, ou seja, são divindades que se manifestam como potências, sem forma que lhes seja atribuída, por isso a ausência de forma, mas a onisciência do ser. É válido notar que,

concerne a crença dos homens. Assim, filiada a *Métis* e *Peithó*, garante sua herança como *Oceanina*, ou uma divindade 'da linhagem do céu'.[142]

O segundo argumento diz que, ao ganhar o estatuto de deusa no panteão grego – já no século IV a.C. – à Fortuna ritos e cultos são dedicados. Neste sentido, conclui-se que o século V admite-a como potência, e não como personagem divina propriamente dita. Em sua tese de 1907, Cornford defende que a apropriação tucidideana da Fortuna (refere-a como na tradição hesiódica) só pode ser definida quando comparada às considerações de Sócrates, assim descritas por Xenofonte[143]:

> Sócrates, de acordo com Xenofonte, acreditava que os presságios eram sinais dos deuses ou da espiritualidade (τὸ δαιμόνιον), e recomendava o uso da adivinhação para determinar as ações cujos fins não pudessem ser previstos.[144]

Em uma linguagem religiosa, Cornford lembra que Xenofonte atribui a Sócrates a opinião de que os eventos humanos poderiam ser parcialmente previstos pelo raciocínio, análise e inteligência (*gnóme*), mas por outro lado, pela agência divina ou espiritual.[145] Com isso, reduz o acaso, assim referido por Tucídides, a uma agência externa. Como o historiador ateniense, ao expressar sua intenção na abertura da obra, não contempla as gestas de homens e deuses, e tampouco a ação divina sobre os acontecimentos, estaria contrapondo à *týche* – neste caso, o imprevisível, a sorte ou o acaso – aquilo que pertence à ordem do raciocínio humano e o que pode ser por ela calculado e previsto. Cornford, contudo, crê em uma clara distinção entre ambos os domínios: o da inteligência (γνώμη) e o do acaso, ou aquilo que não

---

neste sentido, τύχη só ganha estatuto de deusa – forma esculturada – rito e culto no século IV, passando a ser então a deusa Fortuna. Para sua representação ver o estudo de Susan Matheson.

[142] *Teogonia*, v. 337, p.125.

[143] *Mythistoricus*, p.104.

[144] XENOPHON. *Mem.* i.1, *apud*, *Mythistoricus*, p.104.

[145] *Ibid*.

pode ser previsto (τύχη)[146], e ao longo do episódio de Pilos é este contraste que defende estar em evidência.

Afirma que os homens podem ser arruinados pelas vicissitudes do acaso (ταῖς τύχαις), referindo-se à passagem na qual Péricles, de moderada conduta, adverte sobre o curso dos eventos que "nos leva a responsabilizar a Fortuna por tudo que foge ou se reverte ao contrário do outrora planejado".[147] Para o autor é evidente, na narrativa, que Tucídides não tenha intencionado dizer por 'Fortuna' simplesmente a agência de causas naturais desconhecidas, ou uma lei da causalidade universal, pois para o período em questão tal acepção seria prematura.[148]

Pelo contrário, é a emergência do acaso que altera, não obstante o planejado, o curso das ações estabelecidas pela inteligência, e determina a série de eventos humanos, a partir daí narrados no relato em questão.[149] Isso nos remete ao já notado por Romilly, acerca da adaptação da *gnóme* às vicissitudes da sorte. Cornford assim entende que,

> quando fala do futuro como incerto, Tucídides quer dizê-lo mais do que desconhecido, sobretudo imprevisível; e que o desígnio humano não possui a certeza de controlar os eventos humanos por conta das intervenções dessas desconhecidas e incalculáveis potências.[150]

A palavra 'sorte' surge para Cornford como algo impessoal em termos modernos, não obstante seja uma figura mítica, adorada pelos supersticiosos: a Fortuna dos deuses. Contudo, sabemos por Matheson que esta concepção divina é tardia, portanto, problemática no período de Tucídides. A hipótese de seu estatuto mítico, assim defendido pelo autor, se limita à comparação com a apropriação aristotélica, que por distanciá-la da abordagem metafísica,

---

[146] *Ibid*, p.105.
[147] Thuc., I.140.1.
[148] O argumento acerca da falácia modernista desta vez acerca das conclusões de Croiset: refere-se à noção moderna da teoria matemática das probabilidades, impensável no período em questão. (*Mythistoricus*, p.106).
[149] *Idem.*
[150] *Ibid*, p.107.

contempla-a como sendo mítica, "não sendo científica e tampouco religiosa, já que, em sua obra, Tucídides não menciona qualquer espécie de culto à sua divindade".[151]

O argumento não nos parece bem fundamentado, esgotando-se em uma hipótese excludente que não responde ao próprio condicionamento mítico da Fortuna. O que aqui se investiga é justamente o aspecto da *týche* tucidideana e o caráter aparentemente trágico a ela atribuído na narrativa; se trágica – ou apreendida daquele modelo da tragédia – ela poderia ser considerada de *orientação* mítica, pois reforça a moral de uma conduta em períodos de boa fortuna. Neste sentido, Cornford não nos parece ter respondido à questão, apesar de todo o esforço argumentativo contemplado em seus escritos. Por que motivos não teria investigado sua apreensão entre os próprios tragediógrafos, apesar de tê-lo atribuído à teoria trágica da natureza humana referenciada em Ésquilo? E por que se utiliza de Sócrates para justificar sua teoria, neste sentido?

E. R. Dodds aponta, acerca dos *daemons*, seu estatuto sobrenatural e sua compreensão entre gregos, aquilo que se chama a recepção homérica e seu entendimento na época arcaica tardia e clássica. Por exemplo, em Teógnis, que acreditava o *daemon* impulsionar um homem a *áte* (cegueira)[152], "um homem que persegue a "virtude" e o "lucro" está sendo deliberadamente enganado por um *daemon*, que provoca sobre ele uma confusão entre bem e mal, bom e ruim." [153] Dodds esclarece que a um terceiro tipo representa-se o destino humano, ou a *moîra* individual, "porção da qual fala Homero"[154], que frequentemente aparece citada como a "sorte" de um homem, referindo-se tanto à sua beleza, quanto ao talento que possui. O autor então distingue esta *sorte* (τύχη) do *acaso* (também traduzido como τύχη), esclarecendo, em nota, que, neste sentido, δαίμων se refere a uma interpretação religiosa (aquela atribuída a

[151] Cornford afirma que em sua própria discussão 'do que advém da Fortuna', Aristóteles parte do contraste entre objetivo e acaso, atribuindo à Fortuna uma natureza mítica. In: *Phys.* β4. 196 b5, *apud*, *Mythistoricus*, p.108.
[152] DODDS, E.R. "Da cultura da vergonha à cultura da culpa", in *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, p. 46.
[153] TEÓGNIS, 402 sg., *apud*, DODDS, E.R., *op.cit.*, 2002, p.63.
[154] *Ibid*, p.49.

Sócrates por Xenofonte), enquanto que *týche* seria a "opinião profana e sem comprometimento".[155]

Acreditamos ser improvável a hipótese da apropriação tucidideana do referencial hesiódico (mítico). Em seu estudo e tradução da *Teogonia*, Torrano situa o poema na época arcaica, advertindo para as implicações que permitem uma melhor apreciação da obra.[156] Este esforço é essencial para a compreensão da suposta apreensão do termo, no século de Tucídides, o que tornaria improvável a hipótese levantada por Cornford, propondo um novo sentido para o caráter mítico de *týche* na narrativa do livro IV da *História da Guerra do Peloponeso*. Segundo Torrano,

> na Grécia os séculos VIII e VII a.C. – em cujos umbrais Hesíodo viveu e compôs seus cantos – testemunharam a germinação ou transplante de instituições sociais e culturais cujo florescimento ulterior transmutaria revolucionariamente as condições, fundamentos e pontos de referência da existência humana: a *pólis*, o alfabeto e a moeda.[157]

A marca da poesia de Hesíodo, contudo, é a da oralidade. Seria com Arquíloco de Paros, lembra-o, quase um século depois, que a poesia lírica em nova gênese constituiria outra manifestação da palavra, "esta nascida e própria das novas condições trazidas pela *pólis*, pela reforma hoplítica, pelo uso do alfabeto."[158] Jaeger concorda e nota que, neste bojo[159], nasce o cidadão (*polítes*), além de um novo *éthos*, expresso na criação da prosa.[160] Em Arquíloco, acerca da esfera deste eu interiorizado, abre-se um novo mundo de experiências à poesia, no qual, "(...) o *eu* individual busca exprimir e representar em si próprio a totalidade do mundo objetivo e suas leis".[161] Na leitura de Jaeger, a função de *týche* em Arquíloco se traduz na força do acaso, que aliada à *moîra* (lote de cada um; destino), compõe aquilo que é dado ao

---

[155] *Ibid*, p. 65.
[156] TORRANO, J.*Op.cit.*, 2003, p.15.
[157] *Idem.*
[158] *Ibid*, pp.16-17.
[159] JAEGER, W., "A auto formação do indivíduo na poesia jônico-eólica"; in: *Paidéia. A Formação do Homem Grego.* Tradução Artur M. Parreira. (4ª. ed.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
[160] *Ibid*, p.148.
[161] JAEGER, W., *op.cit.*, 2003, p.151.

homem: "Tudo que o homem tem lhe é dado por *Týche* e *Moîra*".[162] Espécie de alerta à experiência religiosa da poesia de Arquíloco, firmada na questão da fortuna. Em sua concepção de mundo, exorta os amigos a resistirem pacientemente ao infortúnio, oferecendo-o aos deuses: "Muitas vezes a divindade eleva subitamente o homem esmagado pelo infortúnio, ou atira de escantilhão o que está firmemente de pé."[163] Moral na qual o homem é advertido dos limites impostos à sua ação no mundo, arestados pelo destino e a sorte que lhe cabem. Exortação ao autodomínio e admoestação que Jaeger refere à obra homérica nas moderadas palavras do herói Odisseu[164]:

> Dos seres que respiram e se movem sobre a terra, não existe algum que a terra nutra mais débil do que o homem. Pensa que se furta do revés do futuro, enquanto os deuses dão-lhe fartura e os joelhos movimenta, mas apenas os bem-aventurados tragam--lhe amargor, a duras penas o suporta, coração sofrente. A mente humana sobre a terra é tal e qual o dia que lhe envia o nome súpero.[165]

No entanto, é na abstração do conceito de acaso que se dá o desenvolvimento da liberdade de ação humana relacionada à fortuna.

> Quanto mais livre e conscientemente o *eu* humano aspira a dirigir os passos de seu pensamento e de sua ação, tanto mais fortemente vinculado se sente ao problema do destino. A partir daí, o desenvolvimento da *ideia* (já um conceito abstrato) de *Týche* entre os gregos segue os passos de desenvolvimento do problema da liberdade humana. O esforço para alcançar a independência significa, em grande medida, a *renúncia* a muito do que o Homem recebeu de *týche* como dom.[166]

Que espécie de renúncia seria esta? A observância de limites outrora traçados pela consciência de uma justa medida? A concepção parece ultrapassar a mera atenção ao conselho simplesmente prático de guardar moderação na vida do dia-a-dia. Para Jaeger, Arquíloco fundamenta nesta a sua exortação ao autodomínio perante todo o *páthos* decorrente da

---

[162]ARCHILOCUS, *Elegies*. Frag.16. Translated with an Introduction and Notes by M.L.West. Oxford University Press, 1993, p.14.
[163] ARQUÍLOCO. Frags. 7,8 e 58; *apud* JAEGER, W., *op.cit.*, 2003, p.159.
[164] *Idem*.
[165] *Odisséia*, XVIII, 130-138.
[166] JAEGER, W., *op.cit.*, 2003, p.160.

felicidade, ou desventura da sorte.[167] Assim, quando a língua grega adquire o caráter abstrato das palavras, o *lógos* abre novas perspectivas ao registro humano, nota Torrano:

> Com os pensadores a linguagem põe-se a caminho de tornar-se abstrato-conceitual, racional, hipotática e desencarnada (na perfeição do processo, o nome se torna um signo convencionado para a coisa nomeada). Com os poetas líricos a linguagem perscruta a realidade do indivíduo humano, examina seus sentimentos, valores e motivações até começar a transmuta-los e transportá-los, de forças divinas e cósmicas que eram (v.g. *Éros*, *Éris*, *Aidós*, *Apáte*, *Áte*, *Lyssa*, etc.) para um interiorizado *páthos* humano (amor, discórdia, rivalidade, pudor, engano, cegueira, furor, etc).[168]

Deste mesmo modo, *Týche*, Oceânide filiada à *Métis* (astúcia) e *Peithó* (persuasão), torna-se o acaso, a fortuna que não pode estar contemplada nos planos e objetivos da racionalidade humana; é aquela que, quando lhes sorri, abre a perspectiva da escolha entre adaptar sua *gnóme* às vicissitudes imprevistas, ou sucumbir aos desejos por maiores ganhos, iludidos pela esperança (*elpís*), por ela escoltada. Encadeamento que se torna o próprio suporte do *páthos* do sujeito trágico.[169] Mas, antes de investigar o seu uso e conceituação em algumas tragédias selecionadas para este estudo, é necessário retomarmos o relato do episódio de Pilos, para assim expô-lo à análise proposta.

Notícias haviam chegado aos lacedemônios, de que a frota peloponésia em Pilos havia sido parcialmente capturada, e que quatrocentos e vinte homens (entre hoplitas e helotas) se encontravam isolados – sitiados – na ilha de Esfactéria sujeitos à constante patrulha dos atenienses.[170] Circunstâncias sob as quais uma trégua foi estipulada, e neste ínterim, mensageiros foram enviados a Atenas, com uma proposta de paz. Os enviados lacedemônios discursaram da seguinte forma, diante da assembleia ateniense:

> XVII. A Lacedemônia nos enviou homens de Atenas, a propósito de nossos homens na ilha e para persuadir-vos aos termos que possam, dentro do possível, ser-vos vantajosos e garantir nossa honra neste reverso. 2. Se nosso

---

[167] *Ibid*, p.161.
[168] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2003, p.18.
[169] Sobretudo em Eurípides, com quem esta evolução alcança sua plenitude. (JAEGER, W., *op.cit*, 2003, p.401).
[170] Thuc., IV. 14.5.

> discurso é longo, não o é por violação de nosso costume, pois apesar de não sermos prolixos quando poucas palavras bastam, podemos assim proceder quando há ocasião para atingir o efeito desejado, colocando questões que sejam pertinentes. 3. Não deveis interpretá-lo de maneira hostil ou como se estivéssemos educando seus ajuizamentos, mas sim como uma lembrança ao que já sabem ser um bom aconselhamento.[171]

Em relação ao sabido caráter lacônico da eloquência espartana, Cornford afirma, que deveríamos esperar de um bom aconselhamento sobre a moral na Fortuna, algo como o formulado no provérbio: "Today to me, tomorrow to thee".[172] Na íntegra, nada poderia ser considerado menos lacônico do que a exortação espartana na assembleia em Atenas. Tucídides parece ter colocado questões pertinentes à moral, suspeita Cornford; questões essas que influenciassem os atenienses a abandonar atos que se afastassem perigosamente da moderação.[173] Assim declararam os lacedemônios:

> 4. Estais em condições de *usar nobremente sua presente fortuna*, mantendo o que já possuis acrescendo-lhe honra e glória; evitareis assim o destino daqueles que obtém sucesso sem a ele estarem habituados: *a esperança os leva a desejar sempre mais, alimentados pela sorte que lhes sorri*. 5. Mas aqueles que conheceram todas as *vicissitudes da fortuna*, para o mal ou para o bem, *devem sensatamente desconfiar do sucesso*. Pela experiência adquirida, vossa cidade, assim como a nossa, tem todas as razões para estar especialmente nessas circunstâncias.[174]

---

[171] XVII." Ἔπεμψαν ἡμᾶς Λακεδαιμόνιοι, ὦ Ἀθηναῖοι, περὶ τῶν ἐν τῇ νήσῳ ἀνδρῶν πράξοντας ὅ τι ἂν ὑμῖν τε ὠφέλιμον ὂν τὸ αὐτό πείθωμεν καὶ ἡμῖν ἐς τῆν ξυμφορὰν ὡς ἐκ τῶν παρόντων κόσμον μάλιστα μέλλῃ οἴσειν. 2. Τοὺς δὲ λόγους μακποτέρους οὐ παρὰ τὸ εἰωθὸς μηκυνοῦμεν, ἀλλ'ἐπιχώριον ὂν ἡμῖν οὗ μὲν βραχεῖς ἀρκῶσι μὴ πολλοῖς χρῆσθαι, πλείοσι δὲ ἐν ᾧ ἂν καιρὸς ἦ διδάσκοντάς τι τὼν προύργου λόγοις τὸ δέον πράσσειν. 3. Λάβετε δὲ αὐτοὺς μὴ πολεμίως μηδ'ὡς ἀξύνετοι διδασκόμενοι, ὑπόμνησιν δὲ τοῦ καλῶς βουλεύσασθαι πρὸς εἰδότας ἠγνσάμενοι." Thuc., IV.17.1-3.

[172] "Hoje comigo, amanhã contigo". Note-se que a palavra *thee* é traduzida como você ou vós (*you*), no uso formal ou poético da língua. (*Mythistoricus*, p.120).

[173] *Idem.*

[174] "Ὑμῖν γὰρ εὐτυχίαν τὴν παροῦσαν ἔξεστι καλῶς θέσθαι, ἔχουσι μὲν ὧν κρατεῖτε, προσλαβοῦσι δὲ τιμὴν καὶ δόξαν, καὶ μὴ παθεῖν ὅπερ οἱ ἀήθως τι ἀγαθὸν γαμβάνοντες τῶν ἀνθρώπων αἰεὶ γὰρ τοῦ πλέονος ἐλπίδι ὀρέγονται διὰ τὸ καὶ τὰ παρόντα ἀδοκήτως εὐτυχῆσαι. 5. Οἷς δὲ πλεῖσται μεταβολαὶ ἐπ'ἀμφότερα ξυμβεβήκασι, δίκαιοί εἰσι καὶ ἀπιστότατοι εἶναι ταῖς εὐπραγίαις ˙ ὃ τῇ τε ὑμετέρᾳ πόλει δι'ἐμπειρίαν καὶ ἡμῖν μάλιστ' ἂν ἐκ τοῦ εἰκότος προσείη." Thuc., IV. 17. 4-5.

Para Cornford, é óbvia a conexão entre o sacrifício da probabilidade dramática e da histórica; esta se traduz em um discurso que adverte sobre a fortuna, na guerra, e a moderação, nos sucessos[175], como narra Tucídides:

> 3. "Não é, deste modo, normal, que para vós, o vigor atual de vossa cidade com suas aquisições, vos faça imaginar que esta mesma fortuna vos será sempre favorável. 4. Sábio daquele que faz da boa fortuna, devido ao seu caráter inconstante, um uso ponderadamente calculado (na desventura, do mesmo modo, somos suscetíveis ao mesmo comportamento moderado), e sabe que a guerra não espera por esta ou aquela escolha humana sobre qualquer evento, mas segue para onde o acaso o leve. Os homens dessa natureza são menos sujeitos ao malogro, por não se exaltarem, confiantes em seu sucesso: é quando a fortuna lhe sorri que estarão mais suscetíveis a um acordo. 5. E deste modo, atenienses, faríeis bem em acordar conosco, assim evitando, caso rejeitem nossa proposta, verdes o malogro de vossos planos (o que pode acontecer), evidenciando que vosso sucesso foi devido ao acaso – vós que podeis, sem riscos, deixar à posteridade um renome de força e ponderação.[176]

Assim, supõe que Tucídides tenha, neste estilo narrativo, intencionado apontar o erro político de Atenas (hipótese também levantada por Romilly)[177], não fosse a centralidade do papel de Cléon, no episódio. Cornford considera o tratamento dado à personagem uma evidência "de que a moral do discurso fosse, na perspectiva do historiador, ilustrada por sua atuação política na assembleia"[178], pois é a atitude dele – seguida da aceitação de toda a *pólis* ali representada – que determina o desfecho da escolha ateniense, quando afortunada pelos 'imprevistos', em Pilos.[179] "Em todo caso", afirma Romilly, "Tucídides não faz segredo de sua opinião no que concerne ao homem que persuadiu os atenienses à recusa da paz – a saber, Cléon."[180]

---

[175] *Mythistoricus*, pp.120-121.
[176] Thuc., IV.18. 3-5.
[177] "Tout semble donc suggérer que l'épisode a été composé de manière à mettre en lumière l'erreur politique commise par les Athéniens, qui n'ont pas accepté de traiter lors de cette ambassade, à un moment où une réconciliation sans arrière-pensée était encore possible entre les deux peuples qui se seraient partagé l'hegémonie en Gréce (20.4)." (de Romilly (iv), p. xii).
[178] *Mythistoricus*, p.121.
[179] O argumento será desenvolvido na segunda parte deste estudo com o encaminhamento das 'paixões' suscitadas pela Fortuna (τύχη).
[180] "En tous cas, Thucydide ne fait pas mystère de son opinion en ce qui concerne l'homme qui poussa les Athéniens à refuser alors la paix – à savoir Cléon." (de Romilly (iv), p.xii).

Sobre a hipótese de uma 'moralização' por parte dos lacedemônios, Cornford justifica-a pelo próprio teor do reverso (peripécia), que seria comum à mente grega do período, além do tema da observância da moderação na prosperidade ser a venerável moral recorrente à qual exortavam em circunstâncias como essas.[181] Mas, que espécie de moral seria esta que, aplicada às prósperas vantagens da sorte, faria o homem atentar aos limites? Que limites seriam estes? Se Tucídides apelou para uma moral, com que obras teria dialogado?

Neste sentido, ao contrário de Cornford que buscou justificar o caráter mítico de *týche*, em Sócrates, investiga-se o gênero que (também recorrendo à tradição mítica) poderia ter informado mais diretamente sua apropriação no relato de Pilos. Dessa apropriação trágica, outrora referida por Matheson em seus escritos, selecionou-se a ocorrência em duas obras do período. Primeiramente, a *Orestéia* de Ésquilo (468), para a qual seguiremos o argumento de Martha Nussbaum[182], além das considerações de Karl Reinhardt[183], e em uma segunda análise o *Aias* de Sófocles (441), obra distanciada vinte e sete anos da primeira, cuja abordagem não perde em força em seu aspecto moral.[184] Uma breve consideração sobre a apropriação euripideana do conceito está contemplada ao final do capítulo.

Nussbaum adverte, como evidência entre todos os autores destacados em sua obra, que a *boa vida* para um ser humano deveria ser: "autossuficiente e imune às vicissitudes da sorte (acaso; fortuna)"[185]. Deste modo, propõe um estudo sobre a aspiração a uma razão autossuficiente no pensamento grego, que coloque a virtude da vida humana a salvo da Fortuna através do controle exercido pela razão. A relevância de *týche* na vida humana (ou

---

[181] *Mythistoricus*, p.120.
[182] NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in the Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 1986.
[183] REINHARDT, K. *Eschyle. Euripide*. Traduit de l'allemand et préfacé par Emmanuel Martineau. Paris : Gallimard, 1972.
[184] Uma análise detalhada acerca da teoria trágica na natureza humana, aliando o gênero trágico à narrativa de Tucídides será tema para a Parte II deste estudo.
[185] A obra é dividida em considerações acerca da Fortuna e da Ética em: Ésquilo, Sófocles, Platão e Aristóteles. (NUSSBAUM, M., *op.cit.*,1986, p.3).

nos eventos humanos) era iminente entre os gregos, afirma-o.[186] Se considerarmos a poesia de Arquíloco, as apropriações entre os tragediógrafos e a tradição homérica e hesiódica, somos inclinados a concordar que a moral grega passa, não obstante as mudanças em seu registro, pela questão da moderação.[187]

A tragédia de Ésquilo é referida como sendo "moralmente primitiva"[188], advertindo para a responsabilidade que recai sobre o homem no que concerne sua escolha ao agir. Já no início do *Agamêmnon*, primeira obra da trilogia *Orestéia*, um estranho e profético relato é anunciado pelo coro do colegiado de Argos, alertando para a *sorte* da armada grega, à espera da expedição a Troia:

> Assim ainda é o grande guia
> da esquadra de aqueus,
> sem vitupério a nenhum adivinho,
> a conspirar com os golpes da *sorte*,
> quando a demora esfomeante
> oprimia o povo aqueu
> retido diante de Cálcida
> nas réfluas praias de Áulida:
> ventos vindos do Estrímon
> malparados, famintos, importuários,
> errâncias de mortais, ruinosos
> ao cordame e aos navios,
> impondo recuo ao tempo,
> no atrito puíam a flor de argivos.[189]

As vicissitudes da fortuna criam a conjuntura para a qual a fala profética do adivinho irá apontar: "mostra nos fatos sua verdade numinosa"[190]. Sob o jugo da coerção, entre o dever de sua liderança frente aos aqueus e seu limite como mortal, Agamêmnon ouve, reiteradas na voz dos elementos, as palavras de Calcas a interpretar o auspício. A rainha das aves, então, surge ao rei dos homens: duas águias, uma negra, outra de parcas penas brancas devoravam uma lebre, ainda prenhe. Para Torrano, o adivinho viu nas duas águias de espécies diferentes

---

[186] *Ibid*, p.4.
[187] O argumento também desenvolvido na Parte II.
[188] NUSSBAUM, M., *op.cit*, 1986, pp.24-27.
[189] *A.*,v.186-s.
[190] NUSSBAUM, M. *Op.cit.*, 1986, p.34.

os dois Atridas, adversos pela índole, e na captura da lebre, a conquista e pilhagem de Troia.[191] Contudo, adverte o autor, "na prenhez da lebre, contrastada com o tolhimento de suas últimas corridas, o adivinho viu o risco de açodamento e precipitação por parte dos conquistadores"[192]; precipitação que implica a ira divina e a recusa de Ártemis em acalmar os ventos.

Nussbaum nota que à ira da deusa contra a expedição aqueia Ésquilo não dá nenhuma explicação. Conjectura-se uma ofensa pregressa à deusa, ou mesmo que ela, protetora das feras e jovens, e apiedada dos que iriam perecer sob as lanças dos aqueus, impele ao chefe da armada grega um sacrifício hediondo.[193] Para obter a divina anuência a tão alta aspiração (ser o braço armado da Justiça contra a ofensa troiana), a palavra de Calcas assim o determina.

> Quando o adivinho proclamou
> outro remédio mais grave
> para os chefes que o áspero
> inverno, ao anunciar
> Ártemis de modo a baterem
> chão com bastão os Atridas
> sem conterem o pranto,
> o grande guia assim disse:
> "Grave cisão, se eu trucidar
> a filha, adorno do palácio,
> poluindo de filicidiais fluxos
> paternas mãos ante altar.
> Que há sem estes males?
> Como ser desertor das naus
> por frustrar o bélico pacto?
> O sacrifício de cessar-vento
> e o virgíneo sangue, *deseja-los*
> *com superfurioso furor,*
> *é lícito*, pois bem que seja!"[194]

---

[191] TORRANO, J. "Sacralidade e Violência. Estudo de Agamêmnon". *Orestéia I. Agamêmnon*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p.28.
[192] *Idem.*
[193] Cf. Nussbaum, uma das hipóteses argumentadas é a de que sobre a casa dos Atridas uma maldição determina que o sangue do próprio *génos* seja derramado, perpetuando com isso um ciclo maldito no qual Atreu (pai de Agamêmnon e Menelau) teria dado seguimento ao derramamento outrora perpetrado por Tântalo, que ousou imolar o próprio filho, Pélops, e oferece-lo aos deuses em um festim. O sacrifício da própria filha Ifigênia seria, portanto, a sequência do ciclo, na qual os deuses estariam testando os limites da humanidade do atrida. (*Op.cit.*, 1986, p.34).
[194] *A.*, v.205-s.

Diante do rei está o sacrifício da filha Ifigênia, “adorno do palácio”. Mas também estão as graves cisões de negá-lo à deusa e desertar a expedição, frustrando o bélico pacto, no qual figura como braço armado da Justiça de Zeus-Hóspede (justiça que guarda os ditames morais daquele que hospeda, mas também do hóspede, outrora desonrados pelo troiano Páris ao raptar Helena). O dilema é grave. Torrano lembra, em seu estudo da tragédia, que, ponderada uma e outra cisão, “Agamêmnon constata que não há como ser sem os males cuja hecceidade é a sua realeza.” [195] Entre sangrar a filha, tal qual cabra à deusa, e frustrar a aliança argiva, o rei encontra argumentos que justifiquem sua escolha, sem arrependimentos: “a realeza é maior que o rei e dá ao homem horizontes mais amplos que os de suas humanas afeições. O sacrifício de cessar vento sagraria sua sorte de ser o braço armado de Zeus-Hóspede e assim, da Justiça.”[196]

Nussbaum lembra que, qualquer que tenha sido a escolha do Atrida, ela envolveria a culpa; fosse pela hediondez do ato de imolar a filha, ou pela renúncia ao pacto militar. Parece-nos que o rei figura mero joguete da sorte que lhe é imposta pelos deuses. Seria este o caso se o Agamêmnon aqui retratado fosse o herói cantado na *Ilíada* homérica, títere da vontade divina e de suas constantes intervenções. Mas, como herói trágico, pesa sobre ele a responsabilidade da escolha. A ele é dado o direito de escolher, lembra Nussbaum: “ele é tampouco ignorante ou fisicamente compelido a agir; nada o compele à escolha de um modo ou de outro”[197], a não ser o jugo da coerção, da necessidade que o impele. Qual seria essa? Sua crença em estar investido da sacralidade de uma missão divina, que junge ao destino heroico, admitindo mesmo o furor para perpetrar o sacrifício exigido: “O sacrifício e o virgíneo sangue, deseja-los com superfurioso furor é lícito, pois bem que seja!”[198] Agamêmnon ousa ultrapassar, então, sua condição mortal; escolhe exceder a medida.

---

[195] Por *hecceidade* traduz-se o caráter individual, único de um ente, que o distingue de todos os demais.
[196] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.35.
[197] NUSSBAUM, M., *op.cit.*, 1986, p.34.
[198] *A.*, v.214-s.

> Quando sob o jugo da coerção
> respira ímpia mudança de ânimo
> nem pura nem sacra, doravante
> concebeu pensar toda a ousadia:
> mísera demência mestra de vilezas
> faz audazes mortais, matriz de males.
> Ousou fazer o sacrifício
> da filha: auxílio aos combates
> vingadores de mulher
> e primícias por navios.[199]

Suas palavras repugnam o coro e infundem o horror, já que o horizonte aqui representado pelo colégio dos anciãos de Argos é o político.[200] Torrano afirma que a primeira crítica – aquela que determina a escolha do homem em questão – repousa no fato de Agamêmnon não ter sequer oferecido resistência, nem ao vaticínio, nem aos golpes de *týche*, "como se estivesse entregue ao adivinho e ao *acaso*." É esta atitude que o coro atribui ao ato de "conspirar contra os golpes da sorte", já que, aos seus olhos, a motivação do Atrida é puramente humana, e, por isso, "ímpia mudança de ânimo". Em seu estudo, Torrano conclui:

> O que para Agamêmnon é liceidade (*thémis*, *A.*217) parece ao coro ser "mísera demência, mestra de vilezas" e "matriz de males" (*A.* 222-s.). O coro reconhece na morte de Ifigênia que se trata de um sacrifício ritual, mas um sacrifício visto como a negação mesma da verdadeira piedade, pureza e sacralidade (*dyssebê... ánagnon... aníeron... A.*219-20), e assim denuncia o aviltamento e perversão desse sacrifício como uma ousadia intolerável para a lucidez.[201]

No domínio da justiça de Zeus, que se descreve com indecisa ambiguidade no plano humano, Karl Reinhardt alerta para a oposição limitada da vitória e da vasta ameaça da falha humana na fortuna, (*Áte*, ou *Errônia*, mestra de vilezas seguida à Τύχη), cerne religioso do drama esquileano em questão no qual o homem transpõe os limites de sua humanidade.[202] Afirma ser o centro nervoso dramático da primeira parte do *Agamêmnon* o jogo reflexivo

---

[199] *A.*, v.218-s.
[200] O argumento sobre a função política do coro do *Agamêmnon*, (além da função social da tragédia ática no contexto político do século Va.C.), será estudado e desenvolvido na Parte II desta tese.
[201] TORRANO, J. *Op.cit*., 2004, p.36.
[202] REINHARDT, K., *op.cit*, p.102.

entre uma *vitória* e uma *ameaça*: "A vitória argiva é o primeiro grande tema da obra," (precedida pelo relato da cena em Áulida) "o segundo, a astúcia."[203]

Com efeito, além da vitória grega, de sua glória, dos prêmios, da divisão do butim em Troia conquistado, o retorno é anunciado e confirmado como mais um aspecto de uma *extraordinária* fortuna, "dom divino porque excessivo para a capacidade humana".[204] Reinhardt lembra, contudo, que à fortuna do retorno da armada, em um mesmo ritmo, acompanha a consciência da culpabilidade, da qual é presa.[205] Neste sentido, preferimos dizer responsabilidade, dividida em três aspectos: a partida de Áulida (sob as condições impostas pela deusa e aceitas pelo guia), a própria empresa da guerra contra Troia, bem como certos fatos obscuramente sugeridos de uma sombra sobre o *génos* Atrida. Entre a vitória e a responsabilidade se desenvolve a tensão do drama: "como vitória e falha poderão se conciliar?"[206] Esta vitória parece ser interpretada como mais um 'golpe da sorte', contra a qual Agamêmnon já havia conspirado, excedendo sua medida ao sacrificar a filha. O desfecho trágico e as implicações desta escolha, além de outra – decisiva – já no palácio de Argos, serão estudados na Parte II deste estudo.[207]

Pode-se concluir, *a priori*, acerca da apropriação de *týche* pelo drama esquileano: primeiramente, que neste não figura a *Oceânide*, protetora das águas, mas que em seu caráter abstrato – o acaso, a sorte – admite a fluidez daquilo que, em constante movimento, não pode ser previsto ou calculado pela inteligência humana; em segundo lugar, *týche* conserva no *Agamêmnon* a característica de bem divino, concedido aos mortais, não obstante atrelado aos limites humanos, condição de sua própria mortalidade.

---

[203] "La victoire est le premier grand thème de l'ouevre, et le second, la ruse." Reinhardt refere-se ao astucioso plano da rainha Clitemnestra, que junto ao amante (Egisto), trama a morte do rei. (*Op.cit.*, 1972, p.102).

[204] "En effet, plus la victoire, la gloire, l'énorme prise, le retour sont annoncés puis confirmés comme autant d'aspects d'une fortune extraodinaire, d'un don divine presque excessif pour la capacité de l'homme." (*Idem*).

[205] O termo *culpabilidade* parece-nos uma referência cristã, remetida à culpa do pecado, inconcebível para o século V a.C.. No sentido trágico (do gênero Ático em questão) a 'culpa' perpassa pela noção de responsabilidade, inerente à escolha humana.

[206] "(...) comment victoire et faute se peuvent-elles concilier?" (*Ibid*, p.103).

[207] A segunda escolha de Agamêmnon é o ato de caminhar nas púrpuras ofertadas pela esposa (Clitemnestra) ao adentrar o palácio de Micenas.

Ainda acerca do papel da fortuna entre os trágicos, debruçamo-nos agora sobre o drama de Sófocles, *Ájax* (*Aias*), cuja primeira representação em Atenas é anterior à da *Antígona*, de 441 a.C., mas de datação incerta.[208]

Em relação ao *Ájax*, iniciamos com um breve sumário do episódio. A cena retrata o acampamento grego em Troia, após a morte de Aquiles, quando da decisão sobre o destino de sua panóplia coube a Odisseu, rei de Ítaca, a grande honra. Ájax, o telamônio, não aceita a resolução. Acusa a ambos os Atridas pela desonra sofrida; detesta, ainda mais, Odisseu, a quem dirige o epíteto "finória raposa".[209] Julgava-se merecedor das armas do valoroso filho de Peleu, por equipara-lo em valor e coragem, e por ter defendido seu cadáver do assédio troiano. Despojado de sua *timé*, Ájax quer vingá-la. Pretende trucidar aqueles, antes aliados, agora inimigos. Arrebatado pela fúria, segue doloso para as tendas aqueias. Mas a deusa Atena intervém. Outrora ofendida pelo herói, atira sobre seus olhos a "demente doença".[210] Iludido, Ájax arrebata os rebanhos furiosamente, crendo massacrar seus ofensores.

É este o cenário dividido no Prólogo entre Odisseu e a deusa, a quem não vê, mas ouve. O diálogo entre eles revela, ao fim do Prólogo, uma espécie de *moral* sobre a qual agora concentramos nossa investigação.

ATENA
Vês, Odisseu, a força dos deuses quão grande é?
Quem mais precavido que este homem
ou melhor em agir oportunamente encontrarias?

ODISSEU
Eu não conheço ninguém. Contudo, compadeço-me dele,
o miserável, ainda que seja meu inimigo,
porque está subjugado por extravio nefasto –
em nada considerando mais sua *sorte* do que a minha,
pois vejo que nós nada mais somos do que
fantasmas, quantos vivemos, ou sombras leves.

[208] Apresenta-se para esta reflexão a tradução e estudo de Flávio Ribeiro de Oliveira, cuja versão revela uma elaborada fidelidade ao original a começar pela transliteração no nome do herói, *Ájax*, por *Aias*, em cujo nome ecoa a interjeição de dor (*aiai*,vv.430-33) com a qual dá início ao seu lamento (*aiázein*, v.432), "perfeita simetria entre nome e destino", como observa Cristina R. Franciscato no prefácio à obra. (SÓFOCLES, *Aias*. Apresentação e tradução Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.
[209] *Aias*, v.103.
[210] *Aias*, v.59.

ATENA
Tais fatos então contempla e nenhuma soberba
fala jamais fales, tu próprio, aos deuses
nem empáfia nenhuma carregues, se sobre outro
no braço preponderas ou em profundez de grande riqueza.
Pois um só dia dobra e reergue de volta
tudo o que é humano; os deuses amam
os sensatos e abominam os vis.[211]

Em seu estudo e tradução, Flávio Oliveira atribui às palavras finais de Atena "a lição que não pode ser negligenciada"[212]: o sensato, querido pelos deuses, age conforme o conselho da deusa, em oposição ao soberbo, que se vangloria se porventura sua força ou riqueza o fazem triunfar. Aos mortais são vedadas vanglória e arrogância porque, sendo instável tudo o que é humano, o sucesso de hoje pode se converter no fracasso do porvir; "as coisas humanas (*t'anthrópeia*)", lembra-o, "estão sob o domínio da fragilidade."[213] A insensatez é de Ájax, cujo erro foi ignorar a transitoriedade daquilo que é humano. Vencedor, julgava não precisar dos deuses, pois a glória queria obter sem seus favores. A própria Atena ele rechaça, respondendo-lhe abruptamente com terríveis palavras: que a deusa cuidasse dos outros argivos, pois ele não precisava dela:[214]

MENSAGEIRO
(...) Depois novamente,
à divina Atena, quando, exortando-o,
instou a contra os inimigos voltar a mão cruel,
retrucou esta terrível e nefanda palavra:
"soberana, perto dos outros argivos
fica; por nossa linha jamais romperá a luta!"
foi com tais palavras que a adversa ira da deusa
adquiriu, não pensando como um homem.[215]

Ájax revela, segundo Jaeger, a impressão indelével, causada por Sófocles, sobre o homem atual: "a daquelas figuras humanas de carne e osso, repletas das paixões mais

[211] *Aias*, vv.118-133.
[212] OLIVEIRA, F.R. *Op.cit.*, 2008, p.15.
[213] *Idem.*
[214] *Ibid*, p.16.
[215] *Aias*, vv.770-777.

violentas e dos sentimentos mais ternos; de grandeza heroica e altiva e de autêntica humanidade." [216] Neste sentido, é a inescapabilidade da dor e o afundamento do herói sofocliano que se revela de modo patente em naturezas nobres, como as de Ájax.[217] A própria Atena o reconhece como tal, "mais precavido", "melhor em agir", no entanto, em oportuna ocasião, decaído, dado o caráter iniludível do destino imposto aos homens pelos deuses.[218]

Segundo Ribeiro do estudo de *Ájax*, a tragédia propõe um problema ético.[219] Em oposição à soberba do herói, contrapõe-se o *sóphron* de Odisseu, que reconhece sua *sorte*, compadecendo-se do inimigo, a quem iguala na mortalidade e fragilidade humana. Dentro dos limites que a condição humana o confina a sábia ponderação de Odisseu traduz-se no sentido prático: "ele sabe que é mortal e pode padecer da mesma *sorte*, sabe que é fraco e inferior aos deuses e que se deve manter prudente, sem excessos, se não quiser cair, como caiu Ájax."[220]

No drama, tanto para Odisseu quanto Ájax, *týche* é o território imprevisível do qual não se escapa; ambígua preeminência que torna instável o cálculo humano. Na verdade, é a ela que Ájax atribui sua ruína, ao proferir seu segundo monólogo, em que manifesta o desejo de que o filho, Eurísaces, lhe seja igual em tudo – exceto na má sorte.[221] Curiosamente, ele não reconhece qualquer falha; obstina-se na *hýbris*, em não ceder. Romilly lembra que o próprio ritmo do teatro de Sófocles, com os seus contrastes tão fortemente marcados, simboliza certa ideia da fraqueza do homem às ironias da *sorte*: "é quando tem-se confiança" (crê-se cegamente que nada nos pode atingir, ou em nada falhamos) "que o desastre acontece."[222] Neste caso o desastre é o terrífico despertar do herói, cujo relato de sombria peripécia é anunciado por Tecmessa, mulher e cativa de Ájax:

---

[216] JAEGER, W. *Op. cit.*, 2003, pp. 318-19.
[217] *Ibid*, pp.329;331.
[218] *Ibid*, p.331.
[219] OLIVEIRA, F.R.*Op.cit.*, 2008, pp.48-49.
[220] *Ibid*, p.17.
[221] *Ibid*, p.28.
[222] ROMILLY, J. de. *A Tragédia Grega*. Tradução a partir da 6ª edição francesa de 1997 de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2008, p.104.

> TECMESSA
> Depois arremessou-se outra vez de volta para casa,
> e arduamente, com o tempo, recobra a razão.
> E, como viu o abrigo cheio de desastre,
> bateu na cabeça e ganiu; entre ruínas de mortos
> de ovina cruentação arruinado quedava-se,
> após densamente arrancar os cabelos com as unhas.
> (...)
> Agora, jazendo em tal má sorte,
> sem comer, o homem, e sem beber, no meio do gado
> morto por ferro, senta-se imoto, onde caiu.
> E é evidente que desejando fazer algum mal:
> pois algo neste sentido diz e lamuria.[223]

Jean-Pierre Vernant afirma em estudo, com Pierre Vidal-Naquet, que é no plano da experiência do divino que se delineiam as oposições. Neste caso, o divino em questão está atrelado às vicissitudes da sorte, do acaso, da fortuna, boa ou má; significados atribuídos à fortuna, termo cuja fluidez torna sua tradução problemática.[224] Destarte, a concepção trágica desse limite humano que comporta toda a sua existência ambígua gira em torno da ação, do como agir, e da escolha que o precede.[225]

> A tragédia, nota Aristóteles, é a imitação de uma ação, *mímesis práxeos*. Representa personagens em ação, *práttontes*. E a palavra drama provém do dórico *drân*, correspondente ao ático *práttein*, agir.[226]

O gênero trágico, ao contrário da epopeia e da lírica, apresenta indivíduos em situação de agir, colocando-os "na encruzilhada de uma opção com o que estão integralmente comprometidos": o limiar de uma escolha. Assim, Agamêmnon opta pelo sacrifício da filha, Ifigênia, em troca de ventos favoráveis; julga estar acima dos sentimentos mortais (neste caso, aquele que une pais e filhos); Ájax coloca sua *timé* ferida acima das questões da comunidade; ousa agir e violar o pacto contra os, então, aliados, tornando-se uma ameaça aos seus iguais.

---

[223] *Aias*,vv. 305-327.
[224] O argumento é desenvolvido por V. Giannopoulou em seu artigo "Divine Agency and *Tyche* in Euripides' *Ion*: Ambiguity and Shifting Perspectives", abordando, sobretudo, a apropriação euripidiana do termo. *Illinois Classical Studies*, Vol. 24/25, "Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century" (1999-2000), pp.257-271.
[225] VERNANT, J-P., VIDAL-NAQUET, P. "Tensões e Ambiguidades na Tragédia Grega". In: *Op.cit.*, (1968); Editora Perspectiva, p.21.
[226] *Idem.*

A cada herói corresponderá um *éthos*, seu caráter. A cada *éthos* uma escolha correspondente.[227] Assim, Ájax se opõe a Odisseu, afastando-se dele pela *hýbris*, mas, aproximado de Agamêmnon (*Orestéia*), pela cegueira que o faz transpor os limites de sua própria mortalidade.

> "Πυλάδη τί δράσω, Pílades, que fazer?" exclama Orestes nas *Coéforas*, e Pelasgo no início de *As Suplicantes* verifica: "Não sei o que fazer; a angústia toma conta de meu coração; devo ou não agir?" O rei, entretanto, acrescenta imediatamente uma fórmula que, ligada à precedente, sublinha a polaridade da ação trágica: "Agir ou não agir, τε καὶ τύχην ἑλεῖν, e tentar o destino?"[228]

O destino, sorte que cabe a cada um dos mortais, definido por seu estatuto de imprevisibilidade, põe em evidência a ação humana. Através do equívoco e do ambíguo, expõe o jogo do qual o homem não é senhor, a não ser de suas escolhas. Para Vernant nessa perspectiva, portanto, "o agir tem um duplo caráter: de um lado é deliberar consigo mesmo, pesar o pró e o contra, prever o melhor possível a ordem dos meios e dos fins" (*gnóme*); "de outro é contar com o desconhecido e incompreensível, aventurar-se num terreno que lhe é inacessível."[229]

Mesmo não possuindo um papel específico e centralidade nos dramas aqui brevemente estudados, *týche* adquire o caráter de uma personificação com significado maior, cuja "vertiginosa ascensão" pôde ser constatada.[230] Contudo, é Eurípides quem coloca a questão mais abertamente, advertindo para sua capacidade de elevar ou humilhar, tanto homens, quanto deuses. Na tragédia *Ion*, o tema é abordado; espécie de profético alerta à emancipação da potência à divindade no século IV, quando "assume o caráter de *Grande Deusa* que preside

---

[227] *Ibid*, p.20.
[228] *Ibid*, pp.20-21.
[229] *Ibid*, p.21.
[230] O termo foi utilizado por Burkert ao referir-se à Týche como "o palpite certo", confirmado de forma imprevisível, concedido àqueles protegidos por *Sóteira Týche*. (BURKERT, W., *op.cit.*, 1993, p.362); para a relação entre *Týche* e *Moîra*, ver: Arquíloco, *Fr.*16 (West).

toda a vida e no período helenístico, em concorrência com *Cibele*, fazendo-se em muitos locais, deusa da cidade."[231]

Sobre sua apropriação, em Eurípides, são válidas algumas considerações, ainda que breves, já que o estudo sugere uma aproximação entre a narrativa tucidideana do episódio de Pilos e o drama esquileano, como proposto por Cornford. No entanto, na construção do argumento reservado à Parte II da tese algumas contribuições do drama euripideano, assim como uma substancial análise do drama sofocliano, estarão contempladas. Do drama de Eurípides (*Ion*) selecionou-se, para conclusão do capítulo, o estudo de Giannopoulou, além dos argumentos de Christian Wolff em seu artigo, "Design and Myth in Euripides'*Ion*".[232]

Segundo Wolff, o *Ion* não possui a amargura de obras consagradas como a *Hécuba* ou a *Electra*, nem tampouco a força de *Medéia* ou das *Bacantes*, mas é reconhecida como "genuinamente séria".[233] É o deus Hermes quem abre a peça, contando, no Prólogo, sobre o já passado e o porvir. Notamos ao comparar os dois estudos, que a escolha por Hermes[234] pode ter sido intencional, já que é dele a primeira referência à *týche* na trama[235], além de sua notória origem: "leva-se em conta suas funções como o deus que transporta as divinas crianças a terrenos seguros, assim como seu reconhecimento como deus da sorte", afirma Giannopoulou.[236]

Na trama, Ion é filho da mortal Creusa com o deus Apolo, de quem rejeita, sem sucesso, as investidas; a criança nasce e é exposta pela mãe na mesma caverna onde havia sido violentada pelo deus. Creusa desconhece o destino do filho, que é poupado pelo pai

---

[231] BURKERT, W., *op.cit.*, 1993, p.362.
[232] WOLFF, C. "Design and Myth in Euripides' *Ion*. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 69 (1965), pp.169-194.
[233] *Ibid*, p.169.
[234] Hermes é aquele que 'frequenta' o mundo. Habita a casa dos mortais à maneira do mensageiro, como um viajante que vem de longe. Nele nada é fixo. Seu lugar é junto à porta, mas também reside nas fronteiras, nas entradas das cidades, nas encruzilhadas e nos túmulos. É o deus que testemunha os acordos, os tratados, as tréguas e os juramentos. É também embaixador no estrangeiro; deus errante é o elo e o mediador entre deuses e homens. (*MPG*, pp.191-193).
[235] *Ion*. v.67, p282.
[236] O termo ἕρμαιον pode ser traduzido como a sorte inesperada advinda de Hermes; um presente de Hermes; cf. GIANNOPOULOU, V., *op.cit.*, 2000, p.262.

imortal e dado, já jovem, ao rei Xuthus (marido de sua mãe legítima). Xuthus recebe o filho por uma determinação do oráculo de Delfos, pois Apolo intenciona mantê-lo sob a proteção do rei mortal, até que o rapaz reclame sua verdadeira origem em Atenas, onde dará origem à raça jônia.

O desconhecimento norteia a trama entre os mortais: a mãe o rejeita por considera-lo intruso, ignorando sua origem; Ion detesta-a reciprocamente, ignorante de sua identidade e estória; o rei tenta escondê-la da esposa, por temer sua reação, e igualmente desconhece sua gênese. No plano divino, há conhecimento, mas não há controle. Aquilo que Apolo julgava determinado é aparentemente desarticulado pelo acaso, "pois a natureza humana com suas escolhas dá ao curso dos eventos um movimento próprio."[237] Neste sentido, Giannopoulou reconhece, no drama euripideano, o atrelamento da fortuna às escolhas, estas vinculadas ao caráter humano. Contudo, defende que, em Eurípides, até mesmo os deuses estariam sujeitos às vicissitudes da fortuna. Com efeito, Wolff destaca que foi pelo acaso, ou sorte, que Ion escapara da morte, quando a mãe – ignorando-o – tenta envenená-lo. Na cena do reconhecimento mútuo, quando suas estórias finalmente se encaixam, ambos referem-se à *týche*, experimentada como a força do acaso, a boa fortuna que os impedira de crimes um contra o outro.[238]

Destarte, em Eurípides, *týche* surge como o poder indefinido – uma potência imprevisível – que traz o elemento de uma mudança brusca. Giannopolou destaca em sua análise o contraste, neste sentido, entre a má fortuna de Ifigênia (*Ifigênia em Áulis*, peça apresentada postumamente, em 406 a.C., na Macedônia) e a boa fortuna de Ion e Creusa, ao reconhecerem-se, mutuamente, como mãe e filho.[239] Contudo, adverte para o cuidado em afirmar que o poeta a centralize como uma potência superior aos deuses. Ele parece tirar vantagem da tradicional relação entre *týche* e a divindade, apontando para o seu caráter súbito

[237] *Idem.*
[238] *Ibid*, p.266.
[239] *Idem.*

e ambíguo, conferindo-a uma independência da vontade divina, e com isso maior autonomia.[240]

> A tensão entre a ação divina e *týche* é propositalmente insolúvel, com isso destacando as limitações humanas e o poder divino, mas, sobretudo para garantir o poder do inesperado, de forças que estão além da compreensão e do controle humano, e por vezes também do divino.[241]

Com isso, conclui-se que, apesar de seu caráter abstrato, *týche* traduz, entre os tragediógrafos, uma insolubilidade: não é divina, mas está associada ao divino, pois comporta em seu bojo a ambígua relação entre ação divina, humana e contingência.[242] Nesta imbricada teia, a escolha do homem se debate, que deve decidir para agir. Mas, mesmo ao mortal mais previdente, coloca em xeque a decisão. Seja refletida ou errática, vitória e ruína estão contempladas na pauta das possibilidades. Poder-se-ia admitir com isso o tom quase profético dos mensageiros de Esparta às virtudes da ação na fortuna:

> 4. Sábio daquele que faz da boa fortuna, devido ao seu caráter inconstante, um uso ponderadamente calculado (na desventura, do mesmo modo, somos suscetíveis ao mesmo comportamento moderado), e sabe que a guerra não espera por esta ou aquela escolha humana sobre qualquer evento, mas segue para onde o acaso o leve. Os homens dessa natureza são menos sujeitos ao malogro, por não se exaltarem, confiantes em seu sucesso: é quando a fortuna lhe sorri que estarão mais suscetíveis a um acordo. [243]

Em sua exortação à prudência em tempos de boa fortuna, os mensageiros lacedemônios reiteram preceitos de uma moral, quase unívoca à condição humana: "Εωφρόνων δὲ ἀνδρῶν", aos sábios, menos susceptíveis ao malogro. Deste modo, a *týche*

---

[240] *Ibid*, p.268.

[241] "The tension between divine agency and *tyche* is meant to be unresolved in order to highlight human limitations and divine power but also to assert the power of the unexpected, forces that are beyond human and sometimes divine control and comprehension." (*Idem*).

[242] *Idem.*

[243] "4.Εωφρόνων δὲ ἀνδρῶν οἵτινες τἀγαβὰ ἐς ἀμφίβολον ἀσφαλῶς ἔθεντο (καὶ ταῖς ξυμφοραῖς οἱ αὐτοὶ εὐξυνετώτερον ἂν προσφέροιντο), τόν τε πόλεμον ωομίσωσι μὴ καθ'ὅσον ἄν τις αὐτοῦ μέρος βούληται μεταχειρίζειν, τούτῳ ξυνεῖναι, ἀλλ'ὡς αἱ τύχαι αὐτῶν ἡγήσωνται, καὶ ἐλάχιστ'ἂν οἱ τοιοῦτοι πταίοντες διὰ τὸ μὴ τ ὀρθουμένῳ αὐτοῦ πιστεύοντες ἐπαίρεσθαι ἐν τῷ εὐτυχεῖν ἂν μάλιστα καταλύοιντο˙
(Thuc., IV. 18.4).

tucidideana, em Pilos, abre a perspectiva da ação narrada segundo o modelo dramático, que envolve, sim, uma inteligência, mas atrelada à escolha. Escolha esta na qual são testados os limites das paixões humanas que opostos às ponderações da razão informada pela justa medida implicam em atos danosos informados por *Áte* (cegueira), *Elpís* (esperança) e *Apáte* (engano). Assim personificadas, conduzem aos impulsos da *hýbris* e à ruína. O homem – colocado no centro – traz para si a responsabilidade desta escolha; ele não é mais um títere dos deuses; ele é sujeito e objeto desta escolha (prudente ou não).

Acompanhada das potências referidas, *týche* não pode ser traduzida como *mero acaso*. Ela é aquela que, nutrida na divindade de sua gênese, potencializada no *lógos* humano para pontuá-lo em sua fragilidade e falibilidade, relembra os homens de sua condição mortal e dos limites desta humanidade. Ao sábio, torna-o justo, digno da memória dos seus pares. Ao soberbo, leva aos atos ímpios, à falha e ao ocaso inglório, seja este individual ou coletivo.

É em sua caracterização *trágica*, informada por um modelo *moral* explorado pelo gênero em questão, que a *týche* tucidideana acaba por revelar sua face *mítica*. O informe deste modelo em sua *sýggraphe* clama por uma moral enraizada na tradição da observância do paradoxal par limites/excessos, contemplado no horizonte humano. Pois os eventos, nota Tucídides, "dado o seu caráter humano (κατα τὸ ανθρώπινον), virão a ser semelhantes ou análogos".[244] Se desconectada deste desígnio – na leitura abstrata do termo – reduz-se à própria ambiguidade narrativa da obra, referência de séculos de indagações, questionamentos e estudos.[245]

Seguindo a leitura proposta pela tese de Cornford, voltamo-nos para a análise das categorias míticas, relidas pela tragédia Ática, que, assim encadeadas, possibilitam, na

---

[244] Thuc., I. 22.4.

[245] Refiro-me à tese deLowell Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides*, (Harvard University Press, 1975), além das reações por ela suscitadas. Por exemplo, as resenhas de: Virgina Hunter, "Chance and Intelligence in Thucydides by Lowell Edmunds", *Phoenix*, Vol.31. N°.4, (Winter, 1977), pp. 377-378; e de K Adshead, "Chance and Intelligence in Thucydides by Lowell Edmunds", *Classical Philology*, Vol.74, N°.4, (Oct., 1979), pp.354-356.

narrativa do livro IV da obra tucidideana, o desígnio informado por este modelo narrativo. O princípio que as conecta e informa é o da teoria trágica da natureza humana, a qual indicava os modos ruinosos pelos quais atuam as paixões humanas, paradigma, este, existente no período.[246] Discussão que será abordada na segunda parte deste estudo.

[246] FINLEY Jr. atribui à atmosfera comum a tendência ao típico do período, cuja tradição consistia no traçado dos 'tipos' homéricos. Os quais, não obstante os afastamentos produzidos aproximam-se dos heróis de Píndaro e das figuras simbólicas de Ésquilo, como o seu Prometeu e seu Xerxes, suas Erínias e seu Apolo. (Finley Jr., p.61).

PARTE II

O Caráter Humano na *Syggraphé* Tucidideana

Glórias humanas soberbas sob o éter
sumindo sob a terra se vão sem honra
com nossa invasão de negras vestes
e tripúdio maligno dos pés.
Com o lesto salto
do alto caindo pesado
bato com a ponta do pé
e resvalam até os mais rápidos
numa insuportável erronia.
Na queda não o sabe por insana ruína,
tal névoa paira poluente sobre o homem,
em um lúgubre rumor anuncia
sombrias trevas dentro de casa.
(*Eumênides*, EST.3 – v.380)

CAPÍTULO V

A Tragédia, o Humano e a *História*

1. O humano entre o *deliberar* e o *agir*

"Quanto de incalculável tem a guerra, antes de nela entrar, julgai de antemão. Prolongando-se, na maioria das vezes ela costuma dar em vicissitudes da sorte; delas estamos igualmente distantes, e de que lado estará é o que se joga na incerteza."[1]

Não fossem as evidências, poderíamos tomar o discurso acima pelo lacedemônio por ocasião do episódio em Pilos. Pela analogia ao narrado no Livro IV, da *História*, o tom da exortação lembra o alerta à prudência e à razão, dirigido à assembleia ateniense, naquela ocasião. Paradoxalmente, o discurso ateniense exorta à mesma conduta, informada por uma 'regra moral', espécie de lei não escrita, na qual eram pautadas decisões, sobretudo em momentos críticos precedentes aos conflitos.[2] Tucídides adverte, além do senso comum acerca das mazelas da guerra, ao que costuma resultar nas vicissitudes de *týche*. Traduzida como acaso, sorte ou fortuna, inescapável a qualquer mortal, *týche* traduz o que há de incalculável nos estratagemas humanos. Podendo ser boa ou má, implica naquilo que cabe ao humano: a escolha.

Na segunda parte deste estudo, embasados pela tese de F.M. Cornford debruçamo-nos sobre o que escapa ao território do acaso, sem, contudo, dele se desconectar. A escolha humana é o objeto principal desta análise, atrelada às condições favoráveis, ou não, da fortuna. Na incerteza de tudo que não pode mensurar, ao homem só lhe resta escolher,

---

[1] "Τοῦ δὲ πολέμον τὸν παράλογον ὅσος ἐστί, πρὶν ἐν αὐτῷ γενέσθαι, προδιάγνωτε· 2 μηκυνόμενος γὰρ φιλεῖ ἐς τύχας τὰ πολλὰ περιίστασθαι, ὧν ἴσον τε ἀπέχομεν καὶ ὁποτέπως ἔσται ἐν ἀδήλῳ κινδυνεύεται." (Tuc., I. 78. 1-2).

[2] O discurso em questão, narrado no Livro I da *História*, compõe o debate ocorrido em Esparta, onde coríntios e atenienses expõe suas mútuas queixas à deliberação lacedemônia. Nesta, após uma votação comandada pelo éforo, a maioria na assembleia julgou o tratado de paz rompido por Atenas e a guerra oficialmente declarada. Segundo Tucídides nos reporta, "esse veredicto da assembleia sobre a ruptura do tratado se deu no décimo quarto ano após os acontecimentos da Eubéia." (Tuc., I. 67-88).

prudente ou ruinosamente. Na deliberação e contenção dos ímpetos e conselhos persuasivos, os atos compõem, como em um cenário, a luta humana contra suas paixões. O homem, livre para escolher e deliberar, cai títere delas (*Elpís*, *Áte*, *Hýbris*), já não mais dos deuses, a quem outrora atribuía males sem conta.[3]

Cornford, ao fundamentar sua tese sobre o princípio trágico que informara a narrativa do Livro IV, nota: "a ocupação de Pilos não foi uma conquista pessoal de Cléon, mas sim, uma conquista ateniense."[4] Deste modo, mesmo admitindo notoriedade à personagem, não lhe atribui o lugar heroico em sua leitura. Para o autor, a importância de Cléon está no tratamento narrativo intencionado àquilo que ele personifica: a palavra enganadora (*peithó*). A que eficazmente ilude a *pólis*, arrastando-a por desvios de conduta em face da boa fortuna momentânea.

Afirmação que nos convida a um duplo questionamento: primeiramente, em relação ao tratamento dado por Tucídides aos indivíduos; em segundo lugar, se pautados no modelo dramático, o entendimento deste *sujeito trágico* associado àquele *sujeito histórico*, de sua narrativa. Que estrutura dramática orienta o encadeamento dos episódios, se de Ésquilo a Eurípides ela se altera significativamente? De que maneira poderíamos reconhecê-la na *syggraphé* tucidideana? Se Cléon não se 'enquadra' nos ditames sublimados pela categoria social do herói trágico, estaria ele, em Tucídides, mais próximo do retrato cômico, tendo exacerbados seus vícios morais, como na obra de Aristófanes? Questões que pretendemos responder.

O segundo relato de batalha do episódio de Pilos traz à cena dois chefes atenienses: Demóstenes, a quem coube o planejamento e a estratégia da ocupação em um primeiro momento, e Cléon, pela iniciativa e demanda do empreendimento na captura dos prisioneiros, em Esfactéria. Personagens históricos outrora lembrados na comédia, *Os Cavaleiros*, cujo

[3] Nas obras de Homero e Hesíodo.
[4] "The occupation of Pylos was not an exploit of Cleon's, but an exploit of the Athenians." (*Mythistoricus*, p.112).

retrato, por imitar os maus costumes, expõe-lhes o ridículo do caráter e das ações.[5] Para a abertura da obra, Aristófanes recorre à figura de dois escravos – "representação que exemplifica traços imprescindíveis na personalidade desta figura cômica: a punição, que justifica os lamentos exagerados e a capacidade inventiva, compensadora da dureza de seu destino"[6]:

> DEMÓSTENES
> Ai, ai! Ai, ai! Raio de vida esta! Ai, ai! Ai, ai! Diabos levem esse tal *Paflagónio*, maldita compra de última hora! Que os deuses estoirem com ele, mais os seus intentos! Desde o dia em que pôs os pés nesta casa, há de sempre arranjar maneira de os escravos serem moídos de pancada.
>
> NÍCIAS
> Lá isso é! Um raio parta os Paflagónios, a começar por esse fulano! Ele e as calúnias dele![7]

Maria de Fátima Silva nota, em sua tradução, que os escravos, embora não recebam nome na peça, são claramente caricaturas de Demóstenes, arquiteto da vitória em Pilos, e de Nícias, cuja liderança frente ao partido da paz se opusera à empresa, desde o início.[8] O odiado *Paflagónio*, figura que alude à proveniência estrangeira de seu portador – Paflagónia, na Ásia Menor – é Cléon.[9] Segundo a autora, "o efeito fônico da palavra lembra o verbo παφλάζειν (v. 919)"[10], que significa *estrondear*; o que, já de início, remete a uma ácida crítica à oratória do político, famosa por sua veemência.

Cléon, se alvo das críticas de Aristófanes, tampouco escapa às de Tucídides. Em seu prólogo, estabelece seu afastamento dos adornos narrativos, todavia, advertindo seus leitores ao valor intrínseco da *condição humana* nos episódios.[11] Por essa permanência da natureza humana, estabelecer-se-ia a exemplaridade do conflito, lembra-nos Hartog.[12] Condição que,

---

[5] *Poética*,V, 22-23, p.447.
[6] Para o argumento ver a nota explicativa (1) de Maria de Fátima Silva. *Op. cit.*, 2004, p. 27.
[7] *Os Cavaleiros*, vv. 1-6.
[8] Argumento contemplado no capítulo IV deste estudo.
[9] Ver nota no.2 em SILVA, M.F. *Op. cit.*, p.27.
[10] *Idem.*
[11] Tuc., I. 22.4.
[12] HARTOG, F. *Op.cit.*, 2003, p.56.

atrelada ao irrefutável de sua mortalidade, não escapa aos condicionamentos impostos pelas paixões. A interpretação de C.D.C. Reeve em, "Thucydides on Human Nature", admite o caráter humano estar condicionado às paixões, por isso, não necessariamente de caráter bom ou mau: a escolha determina-o.[13] Mas, se Tucídides contempla a discussão, quais evidências podemos identificar na narrativa de Pilos que atestem o declarado no Livro I?

Do estudo de H.D. Westlake, nota-se, primeiramente, que ao longo da obra são poucos os julgamentos explícitos de Tucídides, e que estes, em sua maioria, são breves. "Muitos consistem somente da palavra ἀνήρ" (homem), "seguida de uma curta sentença", recorda o autor,[14] o que levaria o leitor ao necessário e cauteloso exame de toda a relevância narrativa e dos discursos concernentes a este ou àquele indivíduo.[15] Em segundo lugar, a necessidade de se investigar padrões no tratamento aos indivíduos – se existentes – ao longo das exposições sobre a habilidade e o caráter de cada um. O autor destaca, em sua tese, a análise de doze personalidades (líderes) entre atenienses e espartanos, dividida em duas partes principais: a primeira, do Livro I.1 ao V.24; a seguinte, de V.25 ao VIII.109. Nossa seleção recorre apenas à primeira parte do estudo, mais especificamente às passagens sobre Péricles (total de duas passagens) e Cléon (três passagens).[16]

Concomitantemente à análise referida, estabeleceu-se o diálogo com os estudos de Jean-Pierre Vernant acerca da formação do "homem interior", cuja etapa decisiva é marcada pelo advento da própria tragédia Ática.[17] Nosso objetivo, interrogando seus escritos, é investigar a pertinência de uma leitura trágica do episódio em questão, refletindo sobre as categorias figuradas como 'paixões' ruinosas, conformadoras de uma moral apreendida da

---

[13] REEVE, C.D.C."Thucydides on Human Nature", *Political Theory*, Vol. 27, No. 4 (Aug., 1999), p.438.
[14] "Several consist only of ἀνήρ followed by a definite phrase." Westlake, p.5.
[15] *Ibid*, p.6.
[16] *Ibid*, pp.23-42; 60-85.
[17] VERNANT, J-P., VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Ana Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Duas Cidades, 1977,(Praga, 1968), p.1.

teoria (trágica) da natureza humana. Para tal, faz-se necessária uma breve digressão acerca das condições sociais e psicológicas referentes ao gênero em questão.

O 'momento histórico' da tragédia na Grécia, datado e delimitado com muita precisão[18], implica, para Vernant, em uma compreensão daquilo que lhe é essencial: "uma forma de expressão específica que traduz aspectos da experiência humana, até então despercebidos, que marca uma etapa na formação do homem interior, do homem como sujeito *responsável*." [19] Consciência dilacerada, sentimento de contradições que o divergem de si mesmo, mas, sobretudo, a expressão do pensamento jurídico em pleno desenvolvimento, tradução do pensamento social próprio da *pólis* ateniense.[20]

Apresenta-se, destarte, o homem grego, partido em dois registros: o do herói homérico, títere dos deuses, e o do modelo cívico, homem do direito grego, cuja responsabilidade é discutida e medida pela lei da comunidade. Para exprimi-lo, contraditório e enigmático, a tragédia aborda ao seu presente político e jurídico, ao qual Vernant associa o modelo psicológico do *homo politicus*, e o passado longínquo guardado na tradição e nos mitos.[21]

> A presença de um vocabulário técnico de direito na obra dos trágicos sublinha as afinidades entre os temas prediletos da tragédia e certos sujeitos à competência (deliberativa) dos tribunais; tribunais esses cuja instituição é bastante recente para que seja ainda profundamente sentida a novidade dos valores que comandaram sua fundação e regulam seu funcionamento. Os poetas trágicos utilizam esse vocabulário do direito jogando deliberadamente com suas incertezas, com suas flutuações, com sua falta de acabamento: imprecisão de termos, mudanças de sentido, incoerências e oposições que revelam discordâncias no seio do próprio pensamento.[22]

---

[18] Em Atenas, no século V a.C., aí florescendo e degenerando no espaço de quase um século.
[19] O grifo é meu. VERNANT, J-P., VIDAL-NAQUET, P. "O Momento Histórico da Tragédia na Grécia: Algumas Condições Sociais e Psicológicas". *Antiquitas graeco-romana ac tempora mostra*. Tradução de Ana Lia A. de Almeida Prado. Praga, 1968, pp.246-250.
[20] *Ibid*, p.248.
[21] VERNANT,J-P, VIDAL-NAQUET,P., "Tensões e Ambiguidades na Tragédia Grega", in: *Op.cit.*, 1977 (1968), pp.8-9.
[22] VERNANT, J-P. *Op.cit.*, 1968, p. 248.

O autor nos adverte, contudo, que nenhuma tragédia é um debate jurídico, e que, tampouco o Direito comporta em si algo de trágico.[23] As palavras e os esquemas de pensamento tornaram-se elementos da confrontação de valores, "um questionamento das normas que tem sua base no próprio homem."[24] Toma como objeto o homem, que em si próprio vive o debate, coagido a fazer uma escolha (definitiva) e a orientar sua ação. As relações deste homem trágico (herói) com os atos que delibera em cena, a tomada para si da responsabilidade e cujo sentido lhe escapa, enfim, o seu lugar nesse universo social, natural, divino e ambíguo, onde nenhuma regra parece como definitiva, e onde a justiça "gira sobre si mesma e se transforma em seu contrário"[25], exprime-se na questão:

> Que ser é esse que a tragédia qualifica de *deinós*, monstro incompreensível e desnorteante, agente e paciente ao mesmo tempo, culpado e inocente; lúcido e cego, senhor de toda a natureza através de seu espírito industrioso, mas incapaz de governar-se a si mesmo?[26]

Segundo Loraux, uma relação estreita e complexa se mantém entre o gênero trágico e a *pólis*.[27] A autora registra seu "ancoradouro" em três momentos, assim definidos: primeiramente, do ponto de vista contemporâneo, a *pólis* é constituída em uma lógica de exclusão determinantemente política, já que,

> (...) apenas os cidadãos concebidos como iguais entre si no exercício de seus direitos políticos, aí tomam todas as decisões; essa cidade política é, portanto, numericamente, uma minoria no seio de uma sociedade que contabiliza também as mulheres, as crianças, os escravos e, em uma posição um pouco *diferente*, os estrangeiros.[28]

Posição diferente, pois para o meteco, condição do estrangeiro declarado como tal, residente em território ático por longo tempo, a exclusão era revelada da seguinte forma: se

---

[23] *Ibid*, 1977, p.9.
[24] *Idem*, p.10.
[25] *Idem*, p.21.
[26] *Idem*, p.10.
[27] LORAUX, N. "A Tragédia Grega e o Humano" in: *Ética. Vários autores*. Organização Adauto Novaes. São Paulo (Cia de Bolso) Cia. das Letras, 2007, p.21.
[28] *Ibid*, p.21.

assassinado, seria por homicídio involuntário; o imposto lhe era compulsório, bem como a existência de um patrono ateniense. No entanto, a autora nota que "a *pólis* dos cidadãos não pode existir sem a presença dos estrangeiros."[29]

Em segundo lugar, Loraux lembra que Atenas é a referência cívica *par exellence*, no que concerne ao gênero em questão, onde a democracia integra no corpo cívico o grupo daqueles excluídos nas cidades oligárquicas: o comerciante, ou o grupo dos que trabalhavam para viver, de cuja sobrevivência depende o lucro de seus negócios.[30] Em seu discurso de alerta aos lacedemônios, Arquidamos reconhece a inferioridade espartana em relação à riqueza tributária de Atenas.[31] Segundo o discutido no capítulo iv de nosso estudo, Cornford afirma que o partido da guerra nasce das necessidades comerciais do Pireu (porto ateniense), e não do 'interior', cujos representantes de postura política mais orientada pela austeridade, alinhar-se-iam ao partido da Paz.[32]

Loraux conclui que "a tragédia *grega* é, na realidade, de ponta a ponta, *ateniense*"[33], entenda-se, nascida da democracia. Na atualidade do gênero está sua tendência constitutiva à *inatualidade*, "faculdade de exceder os limites de sua época", como o define Loraux.[34] Esta parece ser a indicação do valor aquisitivo da obra tucidideana, que associa aos acontecimentos narrados a probabilidade de sua recorrência (semelhante ou análoga), dado o seu caráter humano. Indício da *inatualidade* da obra tucidideana, pelo declarado na expressão "*ktema es aei*".[35]

---

[29] LORAUX, N. *L'invention d' Athènes*, Paris: Mouton, 1981, p.11.
[30] VERNANT, J-P, *op.cit.*, 1977, p.21.
[31] Aos espartanos era proibida a pratica do comércio. "Diante dos peloponésios e de nossos vizinhos, os recursos que temos são equivalentes e podemos ataca-los um a um; mas diante de homens cujo território fica distante, que têm, além disso, grande experiência do mar e são os mais preparados em todos os outros pontos: riqueza particular e pública, navios, cavalaria, tropas e população em quantidade que não existe em nenhuma outra parte da Hélada, que têm ainda muitos aliados sujeitos a tributo, contra tais homens como provocar levianamente uma guerra?" (Tuc.,I. 80.3).
[32] Ver capítulo iv.1 deste estudo, p. 53-ss; para o argumento em Cornford: *Mythistoricus*, p.18.
[33] LORAUX, N., *op.cit*., 2007, p.22.
[34] *Idem.*
[35] "(…) mas se todos quantos querem examinar o que há de claro nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano, virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade será o bastante. Constituem mais uma aquisição para sempre que uma peça para o auditório do momento." Tuc., I.22.4.

Ainda sobre a questão da *inatualidade* da tragédia, Maria de Fatima Silva lembra-nos que são três os elementos do drama grego antigo que o distinguem de todas as leituras contemporâneas do gênero: (i) o vínculo com a religião, (ii) sua conexão com o "coletivo", (iii) e sua condição essencial de portador de uma mensagem. Analisemos os três aspectos separadamente.

O primeiro aborda sua relação com a experiência religiosa grega, ou aquela dos rituais dionisíacos.[36] Vernant argumenta que a corrente dionisíaca, a despeito de fazer parte do calendário religioso, oferecia um quadro de acolhimento aos que se achavam à margem da ordem social reconhecida. O dionisismo é, por predileção, uma religião de mulheres, que, como tais, são excluídas da vida política. Como Bacantes, são qualificadas com a virtude de representarem um papel na ordem religiosa da cidade. Enfim, os termos *thíasoi* e *orgéones*, que Vernant define como os colégios de fiéis associados nas orgias, retêm a lembrança de grupos campesinos relacionados ao *dêmos* primitivo, que tiveram que aderir a certas fratrias, quando a religião cívica instaurou uma ordem para os cultos.[37] O autor descreve que, em Atenas, as festas invernais de Dioniso, Oscofórias, Dionísias rurais, Leneanas, Anestérias e Dionísias urbanas não formam, como em Elêusis, um circuito fechado, mas uma série descontínua, distribuída pelo calendário, ao lado dos festivais e cultos de outros deuses.[38]

Outro aspecto fundamental dessa diferença – ou afastamento do teatro antigo – define-se, para a autora, na conexão, tanto da tragédia, quanto da comédia, com o *coletivo*. Representado pelo coro, seria, nos primórdios do teatro antigo, o único interveniente. Sua eliminação gradativa, nota a autora, acompanha a própria trajetória que a história do teatro grego antigo seguiu, do século V ao IV a.C..[39]

---

[36] ARAÚJO, C. "Entrevista Maria de Fátima Sousa e Silva" por Carolina Araújo. *Encarte Revista de Teatro*, n°523, Janeiro/Fevereiro 2011, p.2.
[37] *MPG*, pp. 419-421.
[38] VERNANT, J.-P. *Op.cit.*, 2002, pp. 76-77.
[39] ARAÚJO, C. *Op.cit.*, 2011, p.2.

> Aquela noção do teatro como expressão do coletivo, como uma reflexão social, foi reorientada para o individualismo, fazendo com que a personagem ganhasse terreno sobre o coro. Isso quer dizer que essa perda de importância não é uma circunstância moderna, já vem de trás.[40]

Em seu terceiro aspecto, a autora identifica o teatro antigo como portador de uma mensagem de cunho pedagógico e politicamente consciente de sua responsabilidade, pois "projeta Atenas no exterior e, no interior, desperta-a para a reflexão coletiva de determinados valores."[41] Destarte, o teatro se inspira na *pólis* e está voltado para a experiência concreta dos atenienses em sua vivência *coletiva*. Rumo à individualidade – traço cada vez mais notório na orientação política após a era de Péricles - a experiência coletiva (política) vive o tema das paixões na dicotomia que esgarça o tecido social, entre o que diz respeito ao todo e os interesses individuais, que não comportam uma identidade comum. Essa parece ter sido a orientação de Tucídides, em seu tratamento às personagens de Péricles e Cléon.[42]

"Qualquer um, ao escrever a história da guerra do Peloponeso, seria obrigado a reconhecer a importância de Péricles e Cléon, cuja influência, para o bem ou para o mal, no curso dos eventos foi profundamente significativa" [43], afirma Westlake. Tucídides procurou guiar o leitor para apreender sua importância. Foi assertivo em sua admiração por Péricles, e pontual no desgosto por Cléon.[44] Ao contrário da recorrente desconfiança acerca de seu preconceito contra o último, Westlake crê que ele tenha sido influenciado pela crescente convicção de que o curso da história fora fortemente determinado pela personalidade de seus líderes, e por suas relações com os outros, diríamos, com a *coletividade*. O autor não indica, contudo, a origem desta 'clivagem' na narrativa tucidideana, destacando apenas sua

---

[40] *Idem*.
[41] *Ibid*, p.3.
[42] O argumento será desenvolvido no capítulo seguinte (vi).
[43] "Anyone writing a history of the Peloponnesian war would be obliged to rank Pericles and Cleon as persons of very great importance whose influence, for good or ill, on the course of events was profound": Westlake, p.14.
[44] "For Pericles a great admiration; for Cleon a great distaste." (*Idem*).

ocorrência já no início da obra.[45] O debate que antecede a declaração formal das hostilidades é referência neste sentido. Coríntios e atenienses discursam aos lacedemônios, expondo suas razões, além deles próprios, que deliberam sobre sua pertinência.[46]

Segundo a interpretação do *Mythistoricus*, a concepção tucidideana de história estava embasada na noção do feito - ações (ἔργα) - e do dito - os testemunhos e discursos (λόγοι) dos agentes envolvidos no conflito. Para Cornford, Tucídides não determina claramente as causas da guerra, destacando, no Livro I, as queixas dos envolvidos, traçadas em uma cronologia de eventos que remontam às guerras Pérsicas.[47] Destarte, o autor conclui que as únicas causas naturais para a deflagração sejam as denominadas *psicológicas*, em contraste à perspectiva histórica dos leitores modernos da obra.[48] Impossibilita, com este argumento, o engessamento da leitura da *História* em termos cientificistas, apostando na ênfase ao caráter humano dos eventos narrados, orientado pelo cálculo prudente ou pelas paixões ruinosas:

> Para os antigos o curso dos eventos humanos deveria ser apreendido no entendimento de tê-lo sido forjado pela *vontade* e *paixões humanas*, tanto de indivíduos quanto de cidades. E daquilo que poderia estar além, Tucídides afirma existir somente a incerteza do porvir.[49]

Peschanski lembra que o tempo histórico, para os antigos, é caracterizado pelas mudanças, ou movimento (*kínesis*), o que atribuiria injustiças às alterações no (justo) equilíbrio.[50] A autora firma que, à exceção de Tucídides, que diversamente elabora uma

---

[45] "Whatever the origin of this change, it undoubtedly took place. There is reason to believe that this tendency on the part of Thucydides to become more disposed to include his own judgements on ability and on character is not only a late development."(*Idem*).

[46] O destaque neste sentido é para o discurso de Arquidamos, general espartano que exorta os lacedemônios à prudência deliberativa antes de se envolver numa guerra contra Atenas. (Tuc., I. 67- 88). Westlake dedica à personagem um capítulo de seu estudo. Para o argumento ver: Westlake, pp.122-135.

[47] Tuc., I. 88-118.

[48] *Mythistoricus*, p.70.

[49] "The course of human events, then, is to be thought of as shaped by the wills and passions of individual men or of cities, not as a part of what lies around it and beyond. And what does lie beyond? For Thucydides the answer is: the Unknown." (*Ibid*, p.71).

[50] PESCHANSKI, C.D. "Humanidade e Justiça na Historiografia Grega (V-I a.C.)", in: *Ética. Vários Autores.* Organização Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p.53.

concepção psicológica da natureza humana, "assim se desenha o *ánthropos*: o ser humano, ou mais correntemente, o grupo dos *ánthropoi*: os homens."[51]

Mas, como definir este homem, não mais títere da vontade divina, já um *polites*, mas ainda sujeito às limitações de sua própria mortalidade? É o que veremos a seguir, na análise dessa humanidade tucidideana, em sua apreensão da teoria da natureza humana em Ésquilo.

[51] *Idem.*

2. Qual *Humanidade*? Que *Paixões*?

Em 1961, era encenada e transmitida, na França, uma adaptação de *Os Persas*, de Ésquilo, cuja repercussão, afirma Nicole Loraux, "foi classificada de transmissão *histórica*."[52] O impacto sobre a audiência não poderia estar simplesmente reduzido à notória beleza e qualidade da produção. Para a autora, produzira-se naquele episódio uma *katarsis* generalizada, fenômeno que leva a plateia ao sentimento comum, experiência coletiva remetida aos sentimentos de compaixão e temor, suscitados pela tragédia. Mas, o que poderia estar alhures da mera apreciação estética? O fato de aquela audiência compartilhar um mesmo momento histórico: a Guerra da Argélia caminhava para seu fim, mas ainda sem definições. "Duas semanas antes da transmissão, argelinos manifestavam nas ruas de Paris, e eram, todos os dias, reprimidos com violência."[53]

Da pertinência catártica, considerados os deslocamentos em tempo e espaço, a identificação era, no mínimo, delicada, já que à França, de tradição republicana, não correspondia àquela Atenas, vitoriosa contra a tirania persa. A mensagem consistia, justamente, no malogro e morte, destinados ao imperialismo pela peripécia das esperanças em desastre e ruína.[54] Deste algo cognoscível e familiar ao humano, dimensão e emoção daquilo que lhe é comum, chama-se o efeito trágico, imanente em suas retualizações.[55]

Murari Pires lembra que, não apenas pela semelhança de suas imagens, mas pela similaridade de suas ações, aproximam-se deuses e homens nas concepções helênicas. "Mesmas paixões e sentimentos, análogas ações e comportamentos".[56] No entanto, se na perspectiva de suas figuras e ações, assemelham-se homens e deuses, no que diz respeito à essência que os define, opõem-se radicalmente:

---

[52] LORAUX, N., *op.cit.*, 2007, p.22.
[53] *Ibid*, p.23.
[54] *Idem.*
[55] *Ibid*, pp.24-25.
[56] MURARI PIRES, F. "O Ser Divino e a Condição Humana" in: *Mito e História* (Homero, Tucídides e os Princípios da Narrativa), DH-FFLCH, 1995, p.1.

> Os homens são os mortais. Três denominações assim especialmente os qualificam em Homero: *thnetoí, brotoí e méropes*. A mortalidade - o fato de que a vida supõe a morte - define a essência da condição humana. A existência humana é estigmatizada pela finitude: um fim, o termo que a morte sela, encerra necessariamente o viver de todo e qualquer indivíduo humano. Assim, a vida humana impõe uma duração demarcada por dois extremos factuais: o nascimento que a principia e a morte que a termina.[57]

No *Agamêmnon*, primeira parte da trilogia de Ésquilo, *brotós* (singular de *brotoí*) marca a condição de aflição que caracteriza o homem títere dos deuses, afirma Loraux; pelo menos até a sua viragem na terceira tragédia, *As Eumênides*.[58] "Este homem é aquele já em sua condição de mortal, *responsável*, diferenciado do *idiótes* e do platônico *ánthropos* (homem)".[59] Na opinião da autora sobre a mudança do humano ao longo do drama, Agamêmnon se enquadraria naquela do *brotós*, sujeito à vontade divina, mais aproximado ao herói homérico, do que propriamente ao trágico. Como o já discutido no capítulo iv deste estudo, cremos em uma 'escolha' do herói, iniciada após o vaticínio em Áulis e concluída no palácio de Argos diante das 'púrpuras' tecidas por Clitemnestra.

Em Homero, apesar do reclamo de Aquiles em advertência ao caráter ruinoso de Agamêmnon, é aos deuses que o filho de Atreu atribui sua cegueira. Ao ser impelido pela deusa Atena, contido em sua fúria, Aquiles profetisa:

---

[57] *Idem*, p.1

[58] É válida uma breve exposição da trama: *Agamêmnon* pertence à trilogia intitulada *Orestéia*. A obra, que resistiu intacta até a modernidade juntamente as *Coéforas* e as *Eumênides*, é conhecida como um clássico da antiguidade. A cena acontece em Argos, no palácio dos Atridas onde a rainha Clitemnestra aguarda o retorno de seu marido e rei da guerra de Troia. Lá ela preparou sua vingança contra o rei, por sua escolha, há dez anos, em sacrificar a própria filha Ifigênia à deusa Ártemis em troca de bons ventos para navegar até Troia. Em sua vingança Clitemnestra toma Egisto, primo do rei, como amante, e tece um tapete com cores púrpuras no qual destila todo o seu desejo de justiça. Ao chegar o rei, cego por seu próprio orgulho e vaidade, caminha descalço pelas 'púrpuras', para ser assassinado brutalmente dentro do palácio. Orestes, seu filho, irá se vingar desta morte quinze anos depois, destarte matando sua própria mãe e o amante dela (narrado na segunda parte da trilogia). O terceiro livro narra o julgamento e tribunal de Orestes em Atenas onde Apolo, Atena e as antigas divindades vingadoras do sangue derramado em família (Erínies) decidem sobre sua inocência ou culpa.

[59] LORAUX, N., *op.cit.*, 2007, p.26.

> Filha de Zeus tonante, portador do escudo, por que vens? Assistir à audácia de Agamêmnon? Pois declaro o que penso e hei de ver cumprido: seu belicoso orgulho vai causar-lhe a morte.[60]

Contenda que abre a *Ilíada*, na qual o poeta canta a ira de Aquiles contra a ofensa sofrida. Ao que Agamêmnon declara, defendendo-se: "Não fui eu; a causa de tal ato, mas sim Zeus e o quinhão que me cabe, e a Erínia que caminha na escuridão: foram eles que em assembleia colocaram uma selvagem *áte* em meu entendimento."[61]

Dodds fala em tentação divina, ou louca paixão, que teriam levado o herói a compensar a si mesmo pela perda de sua concubina, através do roubo daquela do filho de Peleu. A paixão subjuga o herói, cegando-o aos limites de sua própria condição. O autor argumenta que, tivesse ele agido por vontade própria (escolha), não seria nada fácil admiti-lo, pois neste caso responde por seus atos, e não intenções.[62] Nota, contudo, que, não obstante a desculpa divina, Aquiles não esmorece sua ira, declarando tanto a Atena, quanto à mãe, Tétis, o malogro reservado ao rei de Micenas. Que o filho de Atreu seguisse rumo à sua *sorte*, declarava, apontando-lhe o grave desvio: "Atreide, amplo reinante, não honrou o melhor dos Aqueus!"[63]

Ao refletir sobre a relação entre a cegueira (*Áte*) e falibilidade (*Hamartía*)[64] do herói, Dawe afirma existir uma tendência geral entre estudiosos e pesquisadores da tragédia na qual, diferentemente da abordagem homérica, onde a divisão da responsabilidade entre homens e deuses tem sido exaustivamente discutida e entendida, os três principais tragediógrafos – Ésquilo, Sófocles e Eurípides – são também indefinidos ou super-definidos em suas acepções

---

[60] HOMERO. *Ilíada*, I, 202-205. Volume I. Tradução Haroldo de Campos. Introdução e organização Trajano Vieira. 4ª edição. São Paulo: Arx, 2003, p.43. A partir desta, todas as referências à obra serão citadas como *Ilíada*, seguida do canto, verso e número da página correspondente.
[61] *Ilíada*, IX, 115-ss., p.335.
[62] DODDS, E.R., *op.cit.*, 2002, p.11.
[63] *Ilíada*, IV, 411-412, p.55.
[64] Sobre o conceito, a Professora Filomena Hirata discute que atos não são cometidos sem maldade, sendo assim, voluntários. Portanto, a *akrasía* não pode ser tratada como uma *hamartía*, mas como uma *kakía*. Neste sentido, a essência da *hamartía* é a ignorância aliada à ausência de intenção. Para o estudo completo, ver: HIRATA, Filomena Yoshie. "A *Hamartía* Aristotélica e a Tragédia Grega".*Anais de Filosofia Clássica*, Vol.2, n°3, 2008, p.89.

acerca da responsabilidade.[65] Do drama esquileano ao euripideano, houve mudanças em relação ao tratamento das implicações das escolhas do herói sobre sua própria ruína.

Na última tragédia da *Orestéia*, por exemplo, os limites da humanidade ganham perspectiva cívica diante do acordo realizado, em nome da paz, entre homens, deuses e potências; acordo fundamentado no respeito e temor que resume a concórdia, evitando-se os sofrimentos da coletividade.[66] Cornford atenta para estes mesmos valores presentes na narrativa de Tucídides, ao refletir sobre a política de Péricles, e sua advertência moral aos perigos dos excessos quando das decisões comuns:

> Como sua posição perante os atenienses devia-se ao seu valor e sabedoria, Péricles comandava-os com o espírito livre. (...) Assim, quando os via tomados por desmedida arrogância, falava alertando-os ao temor. [67]

Vernant nota que, mesmo no mais otimista dos trágicos (Ésquilo), a exaltação do ideal cívico com a afirmação de sua vitória sobre as forças do passado (Erínies), tem menos o caráter de uma segurança tranquila, do que de uma esperança, onde a angústia jamais deixa de estar presente.[68]

> ATENA
> Escutai o que instituo, povo da Ática,
> quando primeiro julgais sangue vertido.
> O povo do Egeu terá no porvir doravante
> e ainda sempre este conselho de juízes.
> Assenta-se neste penedo, base e campo
> de amazonas, quando por ódio a Teseu
> guerrearam e ergueram nova cidade,
> de altos muros contra nossa cidade,
> e sacrificavam a Ares, donde o nome
> pedra e penedo de Ares. Aqui Reverência (σέβας)
> e congênere Pavor (φόβος) dos cidadãos coibirão
> a injustiça dia e noite do mesmo modo,

---

[65] Na acepção aristotélica, portanto, só o *Édipo* sofocliano entraria na conceituação trágica da *hamartía*. Ver: DAWE, R.D. "Some Reflections on Ate and Hamartia". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.72 (1968): 98-123.
[66] *E.*,vv. 681- 693.
[67] "(…) since his position was acknowledged by worth and wisdom, (…) whenever he saw that they were elated by unmeasured arrogance, he spoke and cast them down into fear. ". (*Mythistoricus*, p.48). O argumento será retomado no capítulo vi.
[68] VERNANT, J-P., *op.cit.*, 1969, p.11.

se os cidadãos mesmos não inovam as leis. [69]

A fundação do tribunal humano, e a integração das Erínies à nova ordem da cidade não faz desaparecer as contradições entre elas, os deuses novos (Apolo e Atena), o passado heroico e o presente cívico da Atenas democrática, do século V a.C.. Vernant afirma que o equilíbrio "repousa sobre tensões".[70] Notar-se-á que, com o estabelecimento do Areópago – fundação do Direito regido pela *pólis* – a deusa afirma a necessidade de abrir, na coletividade humana, o espaço às forças sinistras encarnadas pelas Erínies: σέβας (reverência), e φόβος (temor). "Pois a *philía*, amizade mútua, e *peithó*, persuasão racional, não bastam para unir os cidadãos numa comunidade harmoniosa."[71] Fixando essa regra como imperativo a que a cidade deve aquiescer, a deusa sublinha o caráter de tensão e ambiguidade, sobre o qual a humanidade se equilibra, entre os excessos e a medida:

ATENA
Assim procedo de ânimo propenso
a estes cidadãos, ao dar domicílio
aqui a grandes e implacáveis Numes.
Elas têm por sorte conduzir
tudo que concerne aos homens.
Quem depara o peso delas
não sabe donde vêm golpes na vida.
Os delitos ancestrais arrastam-no
a elas, e silenciosa ruína
apesar da soberba fala
com odiosa cólera o esmigalha.[72]

Assim, ao *brotós* estará implicada a relação de verticalidade que separa o mortal daquilo que não pode almejar: a divindade, condição mesma da imortalidade. Loraux ressalta, contudo, que *ánthropos*, em geral, marca, na tragédia, as relações "horizontais" no seio da sociedade.[73] Com isso, afirmar, por exemplo, que as Erínies não estão em seu lugar ao redor

[69] *E.*, vv. 681- 693.
[70] VERNANT, J-P., *op.cit.*, 1969, p.11.
[71] *Idem.*
[72] *E.*, vv. 927-937.
[73] LORAUX, N., *op.cit.*, 2007, p.27.

das "casas dos homens"[74] é evocar, na mesma medida, a condição de trocas e de relações que caracteriza a comunidade humana.[75] À fragilidade que paira sobre o humano por suas escolhas, seja sobre a lei inabalável dos deuses (*hiéron*), seja sobre seus negócios com o divino (*hósion*), a autora atribui o determinismo de Sófocles acerca da condição humana: "nada no mundo é mais espantoso (*deinóterion*) do que o próprio homem."[76] O que delimita a tensão trágica naquilo que pende entre o humano e o sobre-humano, portanto definido como *ánthropos*: "o homem entre os homens, mal consigo mesmo e com seus semelhantes, e, no entanto, estranho a tudo que não é humano."[77]

Por *anér* designa-se o homem de maneira mais abrangente; "por aproximação poética, ou por um enfraquecimento do sentido", diz Loraux.[78] Contudo, o termo, por mais amplo que seja, não deixa de ter também um caráter excludente, quando não designa o gênero feminino, ou aquele homem covarde, desprovido de *andréia*.[79] Para a autora, é na cena trágica que se consuma a ideia da humanidade. Pela peripécia ocorre o desvelar de seu horizonte na condição mortal, à qual acrescenta: "tal conversão" – humana – "não se produz por si mesma, mas sob o constrangimento devastador da catástrofe; e assim o roteiro trágico estará completo."[80]

No *Mythistoricus*, Cornford afirma que, em Tucídides, a natureza humana sofre dois tipos de influência: a que corresponde à vontade, ou à inteligência (*gnóme*), e a outra, que corresponde ao acaso (*týche*), elemento externo que lhe escapa. Os gregos acreditavam que na hora do súbito triunfo, quando a Fortuna se apresenta a favor do homem, aquele que conquista, encontra-se em perigosa condição. "No arroubo das paixões, a razão perde-se na

---

[74] *E*., v.56.
[75] LORAUX, N., *op.cit.*, 2007, p.27.
[76] SÓFOCLES. *Antígona*. vv. 332-3. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999, p.28.
[77] LORAUX, N., *op.cit.*, 2007, p.28.
[78] *Idem*.
[79] *Idem*.
[80] *Ibid*, p.33.

névoa, e a precaução adormece."[81] Seria com Platão e Aristóteles, que o tema das paixões encontraria uma articulação fundamental, em relação ao *lógos*. A apreensão tucidideana não poderia ser associada às reflexões filosóficas tardias (séculos IV e III a.C.), mas encontramos vestígios do que seria formulado, nas referidas teorias, já em Teógnis e Sólon, tradição moral herdada pelos tragediógrafos e, mesmo de forma alterada, também por Tucídides.[82] Aspecto que abordaremos brevemente.[83]

No prefácio à nova edição da *Retórica das Paixões*, de Aristóteles, Michel Meyer nota que, já em Platão, a alma esta dividida entre dois *logoi*, aonde se trama o jogo das paixões e dos desejos sensíveis, ainda que estes não façam parte do *lógos*, propriamente dito, adverte.[84] Daí Platão recorrer à alegoria, ao mito, no *Fedro*, para falar daquilo que escapa à razão, que se opõe a ela. Resume-o Meyer desta forma:

> A alma é comparada a animais atrelados, conduzidos por um cocheiro que tenta harmonizar as paixões dos cavalos que se lançam em direções opostas. Eles simbolizam de fato o apetite sensível e a força de resistência a esse apetite, enquanto o cocheiro representa a razão sã. Poder-se-ia pensar que a razão bastaria para dominar o desejo sensível sem apelar para um terceiro elemento, representado aqui por um dos cavalos, o espírito de resistência, o esforço, a coragem, a vontade em suma. (...) Conhecer o bem é proibir-se de fazer o mal e ninguém pode, portanto, ser mau voluntariamente. A maldade só pode provir da ignorância.[85]

O autor lembra que, em Aristóteles, o *páthos* é, precisamente, a voz da contingência. Assim, a ação e a deliberação se apoiarão, nesse caso, na escolha dos meios e fins, e em seu ajustamento. Incontornável, a paixão demanda a ação. Daí, segundo sua análise, "a obrigatória relação ética com a paixão, pois a moral se estriba numa justa deliberação capaz de ensejar a (justa) ação."[86] O único obstáculo que enfrenta é a paixão, *páthos*, expressão da natureza

---

[81] *Mythistoricus*, p.157.
[82] *Ibid*, p. 157.
[83] Não propomos neste estudo uma reflexão mais aprimorada das teorias de Platão e Aristóteles. No entanto, estabelecem referência à construção do argumento sobre a teoria trágica da natureza humana em Ésquilo.
[84] *Retórica.*, p.xx.
[85] *Ibid*, p.xxi.
[86] *Ibid*, p.xxiv.

humana, da liberdade da vontade, do ímpeto em agir. Uma vez comprometida com os valores (em Aristóteles, da ética), portanto com a ação, a paixão estará transformada, de preferência, em virtude.[87]

A vontade humana, para Cornford, só é corrompida pelos vícios da prosperidade/penúria, aliados à *týche*. Ao caráter humano, ajusta-se uma nefasta tríade: *Elpís* (a Esperança, atenta às promissoras possibilidades reservadas pela fortuna), Eros, ou Desejo, e o próprio condicionamento externo, provido pelo acaso.[88] Padrão que Tucídides teria apreendido da teoria da natureza humana, ao exortar, em sua narrativa, os valores da prudência e da sabedoria, nas deliberações daquele momento de boa fortuna ateniense, após a primeira batalha de Pilos. Moral já anteriormente anunciada no debate de Mitilene.

Narrada no Livro III, a tentativa de libertação e revolta de Mitilene contra o controle ateniense resulta em sua sumária capitulação, na morte dos líderes e no fracasso do auxílio espartano.[89] O debate em questão marca, também, a entrada em cena da personagem de Cléon[90], cujo violento clamor pelo aniquilamento de todos os mitilênios - à exceção das mulheres e crianças, destinadas à escravidão – traduz, para Cornford, "a futilidade de sua política, defensora de uma punição exemplar aos aliados revoltosos."[91] Tucídides destaca, nesta passagem, o já notório estado *hybrístico* das decisões atenienses, "que *sob o impulso da ira*, deliberaram em prol da condenação à morte de não somente os prisioneiros capturados, mas a totalidade dos mitilênios"[92], despachando uma nau com instruções para o massacre. Somente no dia seguinte a questão seria retomada e levada a um novo debate, na assembleia. O reconhecimento de tão grave mácula, (primeiramente, o assassínio de Sáletos, líder da

---

[87] *Ibid*, p.xxxv.
[88] *Mythistoricus*, pp.122-23.
[89] Thuc., III.35.1-3.
[90] Thuc., III.35.6.
[91] "(...) he explains how futile Cleon's policy of inflicting exemplary punishment on revolted allies is." (*Mythistoricus*, p.121).
[92] Thuc., III. 36.2.

revolta, e depois, a ordem de extermínio), suscita um sentimento desconfortável quanto à severidade das deliberações do dia anterior.

Ao veemente discurso de Cléon[93], por extinguir toda a esperança, abolindo da *pólis* os três elementos nocivos à manutenção da ordem e do império da Liga (compaixão, eloquência e clemência), contrapõe-se o de Diódotos, filho de Êucrates, que mais apaziguador, adverte os cidadãos sobre as consequências ruinosas advindas das paixões: "Os obstáculos mais contrários a uma deliberação sensata são a pressa e a paixão," – esta última traduzida, por Romilly, como 'ira' (*colère*) – "uma, sempre em companhia da leviandade, a outra da obsessão e da mediocridade."[94] Ao que alerta Diódotos sobre os perigos do discurso e de ações orientadas por interesses que não os da coletividade:

> **2**. Quanto ao ataque ao discurso e a recusa deste orientar as ações, quem o faz ou é por ignorância, ou por defender interesses pessoais: ignorante, se crê haver outro modo de explicar a incerteza do porvir; por interesse se, desejando fazer-se aceitar uma proposta desonesta e não podendo elogiar uma causa que não é boa, espera ao caluniar bem, intimidar opositores e ouvintes.[95]

Inicialmente Diódotos defende a virtude do discurso, contrapondo-se aos ataques de Cléon.[96] Conforme o já dito sobre a articulação entre *páthos* e *lógos*, um orador é digno de crédito se demonstra prudência, virtude e benevolência.[97] O ambíguo lugar da paixão definiria, então, a própria alteridade humana. Segundo Meyer, o compromisso com a ética, com valores que atendem ao bem coletivo corresponde ao caráter 'virtuoso' de *páthos*, ao contrário do ruinoso, no qual "a paixão remete às soluções opostas, aos conflitos, à diferença

[93] Retornaremos à análise mais detalhada deste discurso aliado ao do episódio de Pilos no capítulo vi do presente estudo. (Thuc., III. 37-40).
[94] Thuc., III. 42.1.
[95] Thuc., III. 42.
[96] *Idem*.
[97] *Retórica*, p.5.

entre os homens. A oponibilidade que os une ou desune é precisamente o passional, a contingência."[98]

Em sua defesa, Diódotos afirma o quão prejudicial à *pólis* são os discursos enganosos; privada dos bons conselhos, a cidade fica impedida de ser próspera por influência de cidadãos de intenções duvidosas, que induzem o povo ao erro, (neste sentido, à *áte*, ou seja, a cegueira que aciona os impulsos e excessos).[99] Aristóteles diz que ao caráter do orador correspondem as paixões do ouvinte:

> Com que argumentos se deve, pois, persuadir e dissuadir, louvar e censurar, acusar e defender-se, e que opiniões e premissas são úteis para as respectivas provas, é o que foi exposto, porque em torno desses argumentos e a partir deles se formam os entimemas, que se referem particularmente, por assim dizer, a cada gênero dos discursos.[100]

Para Diódotos, a questão central não é simplesmente deliberar sobre a sorte dos mitilênios, contradizendo, ou não, seja quem for, mas sim sobre a decisão, o partido, a *escolha* a ser tomada em relação à sorte da própria comunidade ateniense, certamente corrompida pelo discurso, e maculada pela *hýbris* de impor à aliada tão pesada pena.[101] Em relação à natureza humana que, não obstante sua industriosidade, pode ser induzida ao erro pela contingência, Diódotos adverte:

> **3**. Por sua natureza homens e cidades estão sujeitos ao erro, e não há lei que os impeça, mesmo sofrendo com isso toda a sorte de penas, agravando-as incessantemente. (...) **4**. Consequentemente tudo leva o homem a desafiar o perigo: a pobreza que inspira a audácia pelo império da necessidade; a riqueza, tornada insaciável pela desmedida e o orgulho, e diversas outras conjecturas nas quais as paixões humanas atuam por forças igualmente irreprimíveis, tudo arriscam. **5**. E acima de tudo, *o desejo e a esperança*; aonde um conduz, o outro segue; o desejo inspira os planos, enquanto a esperança promete todos os favores da sorte, causando males terríveis e, sob sua cega influência são mais fortes que os perigos visíveis. **6**. *A sorte*, juntando-se a estes, não é incentivo menor: devido ao seu caráter imprevisível, induz os homens ao risco, mesmo com recursos inadequados, sobretudo se aplicada a uma cidade, na medida em que estão em jogo

[98] *Ibid*, p.xxxv.
[99] Thuc., III.42.4.
[100] *Retórica*, I. 1377b, pp.2-3.
[101] Thuc., III. 44.

> grandes interesses – a liberdade e o império – e onde unido à comunidade cada um julga-se mais forte.[102]

Sujeita às vicissitudes da fortuna, e considerados os vícios de caráter que lhe são próprios (impetuosidade, ganância e orgulho), a natureza humana é inspirada pelas circunstâncias externas da penúria e da prosperidade, nota Cornford. Pois, alheias a qualquer decisão ou escolha, elas condicionam fértil terreno às paixões.[103] Ao que denomina, em seu argumento, a *tentação* – termo que consideramos perigosamente anacrônico para o século de Tucídides, especialmente se associado ao conceito de *culpa* – adotou-se neste estudo *intervenção*, ou mesmo inclinação pelo desejo de maiores ganhos, ou de extensão da inesperada vantagem obtida. Desejo que corresponde, explica Cornford, a Ἔρως, "o espírito de rapina"[104], ora admitido entre os gregos como uma doença (*nósos*), ou possessão espiritual.[105] Com ele, *Elpís*, a esperança, sempre atenta às sugestões daquilo de infinito e promissor que *týche* lhes reserva, forma o quadro das violentas paixões:

> Tentadoras potências que se aproveitando das falhas de caráter já produzidas pela Prosperidade e Penúria, causam uma condição de "cega intoxicação" (*áte*), eclipse de toda a deliberação racional.[106]

Em seu discurso, Diódotos atenta às circunstâncias deterioradoras do caráter humano: "a penúria, que inspira a audácia pelo império da necessidade"[107]; a riqueza, "tornada insaciável pela desmedida e pelo orgulho".[108] Lição que a tradição hesiódica cuidara de advertir nas palavras do poeta ao seu irmão: "Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não

---

[102] Thuc., III. 45.1-4.
[103] "There are, first, the man's own vices of character – 'daring, covetousness, pride', and the other 'irremediable and mastering powers' which possess him. These vices in the second place are 'supplied' or inspired by the external circumstances of his condition (ξυντυχία) – especially by the two extreme conditions of grinding poverty and licentious prosperity." (*Mythistoricus*, p.123).
[104] *Idem*.
[105] Aquele que, segundo Sófocles, "arrasta o coração dos justos à ruína." SÓFOCLES, *Antígona*. v. 791 e ss. *Op. cit.*, p.61.
[106] "These besetting agencies take advantage of the faults of character already produced by Prosperity and Penury, and they bring about a condition of "blind intoxication", the eclipse of rational foresight." (*Mythistoricus*, p.124).
[107] Thuc., III. 45.4.
[108] Thuc., III.45.4.

amplies!"[109]. Palavras contempladas naquele horizonte marcado pela *hýbris* da Raça de Ferro. Da tradição poética que constitui o breviário das crenças e do saber coletivo, Vernant destaca o caráter educador do mito que narra uma sucessão das diversas raças de homens que apareceram e desapareceram, alternadamente. Da Raça de Ouro, passando à de Prata e de Bronze – a qual intercala com a dos Heróis – finalmente chega-se à de Ferro, representação do tempo do próprio poeta (VII a.C.).[110] O que as distingue é o fato de se relacionarem a funções diferentes, a estados psicológicos opostos. Contemplada com as doenças, a velhice e a morte, a Raça de Ferro vive assim, na ignorância do porvir, e na angústia do futuro.[111]

"Intimamente ligado ao agente de *áte*, são os impulsos irracionais que brotam no homem para tentá-lo contra a sua vontade"[112], afirma Dodds. Vontade que, lembra Vernant, é experiência ainda incerta na história psicológica do homem grego; por exemplo, na tragédia exprime-se sob a forma de uma interrogação a respeito da relação do agente com os atos que delibera em cena.[113] No entanto, do período que se estende entre a *Odisséia* e a trilogia da *Orestéia*, os *daemons* parecem estar mais próximos dos homens, "mais persistentes, insidiosos, mais sinistros".[114] O que se confirma na descrição sofocliana do Desejo:

> Eros, vitorioso na guerra,
> Eros, que te abates sobre bestas,
> e nas suaves faces da jovem dormes,
> vagas sobre as ondas
> e penetras em rebanhos campestres.
> De ti nenhum dos deuses escapa,
> nenhum dos efêmeros homens.
> Quem tocas delira. (...)
> Tu arrastas o coração dos justos à ruína.
> Tu instigas a luta entre gente do mesmo sangue.[115]

---

[109] *Trabalhos*, v.213, p. 39.
[110] *MPG*, p.30.
[111] *Ibid*, p.41.
[112] DODDS, E.R., *op.cit.*, 2002, p.48.
[113] VERNANT, J-P.,*op.cit.*, 1969, p.23.
[114] DODDS, E.R., *op.cit.*, 2002, p.48.
[115] *Antígona*, v. 781 e ss., p.61.

Concebido como algo distinto do divino, o *daímon* desempenha um papel importante no sistema de crenças dos gregos. Dodds lembra que Teógnis e seus contemporâneos levavam-no a sério, sobretudo aquele que impulsiona o homem à *áte*, lamentando que "tudo na vida dependa mais do *daemon* do que do caráter."[116] Neste mesmo sentido orienta sua poesia, uma espécie de alerta aos perigos da imoralidade:

> Nenhuma cidade jamais foi destruída por homens de valor, mas quando alguns abraçam a impudência, corrompem o povo, e defendem clamores desonestos em nome do interesse próprio e da influência, não espere que a cidade permaneça silenciosa por muito tempo; mesmo que agora pareça tranquila, quando escolhas como estas são feitas (…). O ganho, aquele que caminha de mãos dadas com o mal, este leva ao caos civil, ao derramamento de sangue entre clãs, aos tiranos. Que nunca optemos por isso.[117]

Suas alusões aos eventos correntes referem-se às últimas décadas do século VII a.C., apesar de alguns autores tardios o datarem em meados do sexto século, como contemporâneo de Sólon. Conforme notas explicativas de West na introdução de *Greek Lyric Poetry* "o valor da coletânea como um todo é que esta pode ser tomada como representante da poesia elegíaca escrita para simpósios e outros eventos sociais do período".[118]

Sólon cria que somente os homens poderiam atrair a miséria para a *pólis*, caindo, deste modo, "sob o jugo de Zeus e das artimanhas dos imortais". Além disso, através das más escolhas, os homens seriam cegados e guiados à sua própria ruína. A moral de Sólon clama pelo autocontrole, liderança, e, sobretudo, pela sabedoria aplicada aos negócios da cidade, não obstante reconheça a fragilidade da condição mortal, sempre prazerosa de vãs esperanças.

> Mesmo em alto ou baixo grau, nós mortais acreditamos estarem seguras nossas muitas vaidades, até que algo aconteça; então, reclamamos. Mas até lá, alimentamos com prazer nossas vãs *esperanças*. Quem quer esteja

---

[116] TEÓGNIS, 161-166, *apud* DODDS, E.R.,*op.cit.*, 2002, p.49. Contudo, não encontramos referência ao fragmento citado por Dodds na obra de West.

[117] THEOGNIS, 39-52,W. A tradução livre da versão na língua inglesa é minha. Utilizou-se como referência a tradução de WEST, M. L. *Greek Lyric Poetry*. Oxford World's Classics; translated by M.L.West. UK: Oxford University Press, 1994.

[118] W., 1994, pp.14-15.

> oprimido por desconfortável doença, crê na saúde restaurada. Um homem de pouca estima, acredita sê-la abundante; o feio orgulha-se de sua beleza; sem nada, à beira da penúria mantém seus caprichos de adquirir riqueza. [119]

Mortais, assim, parecem destinados aos ímpetos, engajados em atos deliberados pela contingência, cegados pelas paixões. Dodds identifica que esta cegueira, que tira homem de seu discernimento, pode ser associada à questão da responsabilidade, ao ter seu sentido deslocado para o *desastre objetivo*, juízo atribuído ao gênero trágico.[120] Lembra que, embora exista certo número de passagens, em Homero, em que a ação sem sabedoria e justificação é resultado desta cegueira,[121] "quase sempre *áte* é um estado mental; bloqueio temporário ou confusão em nosso estado normal de consciência."[122] Como insanidade ou demência, *áte* não está associada a causas psicológicas ou fisiológicas, mas sim à intervenção externa.[123] Afirma podermos estudar os estágios posteriores da educação moral de Zeus em Hesíodo e Sólon, como já argumentado, e indica Ésquilo, como terceiro representante desta moral.[124]

Da trilogia esquileana destacada para nossa reflexão, Torrano crê entrelaçarem-se, confundirem-se e, enfim, distinguirem-se quatro "pontos de vista e quatro graus de verdade".[125] Primeiramente, aquele próprio dos Deuses; em seguida o dos *Daimones*, o dos Heróis e, finalmente o dos homens, cidadãos da *pólis*. Na verdade, "tradicional hierarquia das categorias divinas consideradas pelos gregos venerandas", (Deuses, *Daimones* e Heróis), "hierarquia tríplice a que se acrescenta o homem em sua realidade política e social."[126] No drama, as ações extraordinárias dos heróis são reavaliadas, pondo-os em cena sob o olhar dos

---

[119] "Whether of high or low degree, we mortals think our various vanities are running well until some blow falls; then we moan. But up to then we take fond pleasure in our empty hopes. Whoever is oppressed by comfortless disease gets the idea he will return to health. A man of low esteem imagines it is high; an ill-shaped man is proud of his good looks; propertyless, and in the grip of poverty, he still has fancies of acquiring wealth." (*Ibid*, p.77).
[120] O autor ilustra a ruína, ou *desastre objetivo* de Ájax, na tragédia de Sófocles, como evidência neste sentido. DODDS, E.R., *op.cit.*, 2002, p.13.
[121] *Ibid*, p.16.
[122] *Ibid*, p.13.
[123] Dodds nota que o consumo excessivo de vinho é indicado na Odisséia como uma das prováveis causas desta ausência de discernimento. Para o argumento ver o comentário na nota n°20. (pp.27-28).
[124] DODDS, E.R.,*op.cit.*, 2002, p.40.
[125] TORRANO, J. "Mito e dialética na tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo". BRASETE, M. F. (coord.). *Máscaras, vozes e gestos: nos caminhos do teatro clássico (IV Colóquio Clássico)*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2001.
[126] *Ibid*, p.18.

cidadãos espectadores, e dos cidadãos-coreutas (coro) - em geral o porta-voz da cidade e de seus ideais - assim apresentando, "o ponto de vista e o grau de verdade própria do homem dentro de horizontes políticos."[127] Destarte, a relação do coro com o herói-personagem corresponde ao paradigma da relação entre a *pólis* e os valores morais e religiosos a ela legados pela tradição.[128] Portanto,

> a atitude do herói perante o(s) Deus(es) tem uma misteriosa afinidade com o destino do herói e traz consigo a clara determinação desse destino: bem-sucedido, se a atitude for adequada, e malsucedido, se inadequada.[129]

Ao contrário da justificativa divina para sua cegueira na *Ilíada*[130], Agamêmnon submete sua ação ao império da necessidade, afirma Torrano. Ultrapassada a medida de sua dimensão heroica - ser o braço armado da justiça de Zeus – sua escolha deixa-se descrever para o coro "como o jugo da coerção e mudança de ânimo em mísera demência."[131] Neste caso, o herói está cego não por qualquer intervenção divina, mas por sua própria decisão, iludida pela esperança enganosa (*Elpís*) e pelo vil orgulho (a própria personificação da *hýbris*).

As palavras do coro, formado pelo colégio dos anciãos de Argos, estão carregadas de repugnância e horror pela escolha do herói em sacrificar sua filha Ifigênia, em troca de ventos favoráveis. Sua perspectiva, neste sentido, é a do horizonte político da coletividade; este é o horizonte da *pólis* e daquilo que figura o bem comum (*koinós*). A primeira fonte de sua reprovação a Agamêmnon advém de sua "entrega deliberada à *týche*"[132], como se agisse entregue ao acaso. Aquilo que o herói confia ser a licitude de sua ação parece, ao coro,

---

[127] *Idem.*
[128] *Ibid*, p.19.
[129] *Idem.*
[130] Agamêmnon menciona não apenas um, mas três de seus responsáveis: Zeus, a *moira* (destino) e a Erínia que caminha na escuridão. (*Ilíada*, XI, 115-119, p.335).
[131] TORRANO, J. *Op. cit.*, 2004, p.36.
[132] *A.*, vv.185-6.

"misera demência, mestra de vilezas" (Errônea ou *Áte*) "e matriz de males".[133] Para Torrano, o efeito desta escolha sob a influência de *áte* não atenua, mas sim agrava a responsabilidade do herói. Sua escolha ao caminhar sobre as 'púrpuras' estendidas por Clitemnestra, em seu retorno ao palácio de Argos, é similarmente interpretada.

> CLITEMNESTRA*:* Agora, ó cabeça querida, desce desse carro, sem pôr no chão o teu pé devastador de Ílion, ó rei. Por que tardais, ó servas, incumbidas de cobrir o chão da via com as vestes? Rápido se cubra de púrpura o acesso a casa inopina a que a Justiça o guia. No mais, a mente não vencida por sono fará com os Deuses o justo destino.
>
> AGAMÊMNON*:* Se isto te agrada, descalcem-me logo os sapatos, servis anteparos dos pés, e ao pisar nestas púrpuras dos Deuses não me atinja de longe a inveja do olho. (...) Já que *me convenci a te ouvir* nisso, entrarei no palácio pisando púrpuras.[134]

Na famosa cena, a decisão fatal do Atrida rendeu-se à vaidade, traço do caráter humano. O efeito trágico, contudo, advém da relação entre o ato banal da decisão de caminhar sobre as púrpuras, de motivação "bem humana", diz Vernant,[135] e as forças religiosas, por ele desencadeadas. "Desde que Agamêmnon pôs o pé sobre o tapete, o drama está consumado".[136] Ato de *hýbris* ímpia.

Para Bruno Snell, o drama de Ésquilo está principalmente interessado no homem, e ao admitir uma nova concepção e expressão do *humano*, na tragédia, torna-se pertinente comparar o drama à poesia lírica.[137] Snell toma o conceito da insistência na ação humana, como um estímulo interior próprio, e não aquele determinado pelos deuses, como na poesia homérica. Deste modo, o poeta buscaria situações extremas, onde o essencial da ação humana estaria exposto no próprio momento da decisão. Não se trata, portanto, de mera reação, mas sim da ação resultante do peso da responsabilidade e da angústia nas incertezas do porvir. Neste sentido, Snell concorda com o argumento de Dawe sobre a escolha de Agamêmnon.

---

[133] *A.*, v.222-s.
[134] *A.*, vv. 905-913; 944-957.
[135] VERNANT, J-P., *op.cit.*, 1969, p.22.
[136] *Ibid*, p.23. Para o argumento ver também, GERNET, L. "La notion mytique de la valeur en Grèce". *Anthropologie de la Gréce Antique*, Paris, 1986.
[137] SNELL, B., *op.cit.*, 1975, pp.153-4.

‘Matricídio é um ato’ (considerando-se a vingança de Orestes sobre o assassinato de seu pai), enquanto que a *escolha* do herói em caminhar sobre as “púrpuras” se remete somente à sua *decisão* em agir.[138]

Todavia, Vernant não atribui qualquer centralidade às personagens na tragédia esquileana, no que se refere à complexidade de sua vida interior.[139] Neste sentido, aproxima seu argumento da apreensão de Cornford acerca do herói Atrida: “Agamêmnon não é um ser humano completo com personalidade, mas a personificação da *Hýbris* em sua figura mítica.”[140] Similarmente, Vernant identifica Etéocles como a representação da cidade, esta sim, verdadeira personagem de *Os Sete contra Tebas*.[141] À ação singular daquele sujeito trágico corresponde a deliberação de toda a comunidade que ele representa.

> *Manía, lýssa, áte, ará, míasma, Erynís* – todos esses nomes recobrem afinal uma única realidade mítica, um *númem* sinistro que se manifesta sob múltiplas formas, em momentos diferentes, na alma do homem e fora dele; é uma força de desgraça que engloba, ao lado do criminoso, o próprio crime, seus antecedentes mais longínquos, as motivações psicológicas da falta, suas consequências, a poluição que ela traz, o castigo que ele prepara para o culpado e para toda a sua descendência. Em grego, um termo designa esse tipo de potência divina, pouco individualizada, que, sob uma variedade de formas age de maneira nefasta ao coração da vida humana: o *daímon*.[142]

Ambígua lógica, na qual o *éthos-daímon* traduz a distância constituidora do próprio homem trágico; fórmula que reduz o “*daímon* ao caráter no homem, e inversamente, no homem, o que se chama caráter realmente um demônio.”[143] Constituída na distância que separa *daímon* de *éthos*, a culpabilidade da personagem trágica se estabelece na dialética proposta por Torrano, à qual Vernant atribui a relação entre a antiga concepção religiosa da *hamartía*, falha advinda de “doença do espírito, delírio enviado pelos deuses”, e a nova concepção em que o sujeito responsável, *hamartón*, é definido como aquele que

---

[138] DAWE, R.D., *op.cit.*, 1968, pp.109-110.
[139] VERNANT, J-P., *op.cit..*,1969, p.13.
[140] *Mythistoricus*, p.146.
[141] VERNANT, J-P, op.cit., 1969, p.13.
[142] *Ibid*, p.14.
[143] *Ibid*, p.15.

deliberadamente comete o delito. Fórmula igualmente ambígua traduzida pelo domínio próprio do gênero trágico, onde os atos humanos articulam-se com as potências divinas, e na qual Vernant crê estarem as duas concepções da responsabilidade do herói esquileano:

> Na fórmula que Ésquilo põe na boca do Corifeu (*Agamêmnon*, 1337-s.), as duas concepções contrárias se encontram de certo modo sobrepostas e confundidas nas mesmas palavras. Por sua ambiguidade, a frase se presta a uma dupla interpretação: νῦν δ'εἰ προτέπων αἷμ'ἀποτείσῃ pode querer dizer: "E agora se é preciso que pague o sangue que seus antepassados derramaram", mas também "E agora se é preciso que pague o sangue que outrora derramou". No primeiro caso, Agamêmnon é vítima de uma maldição ancestral: paga por faltas que não cometeu. No segundo, expia crimes pelos quais é responsável.[144]

Torrano traduz a expressão por "Se agora responder por sangue antigo"[145], que parece indicar mácula ancestral, mas atentando na sequência para a ambígua relação entre esta e a mácula perpetrada em Áulis: "e morto pelas mortes cobrar punição com outras mortes".[146] Assim, o sentido trágico de responsabilidade surge quando a ação humana dá lugar ao debate interior do sujeito, à intenção (*gnóme*) e à premeditação.[147] Lembra que, em Tucídides, a natureza humana define-se em contraste absoluto com a potência religiosa, que é *Týche*; "duas ordens de realidades radicalmente heterogêneas, que na tragédia se complementam".[148] Do que se pode concluir que, dado a importância da fortuna no episódio de Pilos, articulado à advertência moral do Debate de Mitilene, Tucídides atribui a estas duas ordens de realidades heterogêneas (*týche* e *gnóme*), uma relação de complementaridade, que reflete a própria ambiguidade da natureza humana. Conclusão que possibilitaria a leitura trágica da narrativa tucidideana, como proposto por Cornford. Contudo, consideremos os tratamentos dados às personagens do episódio em questão.

---

[144] *Ibid*, p.22.
[145] *A.*, v. 1338.
[146] *A.*, vv. 1339-1340.
[147] VERNANT, J-P., *op.cit.*, 1969, p.23.
[148] *Idem.*

Segundo Cornford, a fórmula trágica já anunciada no debate de Mitilene seria reforçada pelo episódio de Pilos. Afirmação que encontra ecos na análise de Romilly: sobre a estrutura e o valor dramático do Livro III "cada episódio é apresentado e construído como um drama, que pode sensibilizar ao invés de propriamente instruir", afirma a autora.[149] Ao ideal político expresso no Livro II, transfiguração de um patriotismo com valor estético, tanto quanto moral, predomina a lição pessimista que rege a cena no Livro III. A viragem, diz, é na própria perspectiva humana de uma guerra longa e cruel, em que a nota dominante é "a obstinação mais do que a esperança".[150] Nessa espécie de 'viragem' nos eventos, inaugurada com a política de Péricles, referencial de ideal político, tradicional e virtuoso, deste homem justo e bom, nasce um tipo novo, em tudo lhe sendo oposto: nas palavras e nos atos.[151] Crê que desse retrato do homem democrático, em Tucídides, adviria aquele de traços marcadamente pessimistas das reflexões filosóficas do século seguinte.[152]

Cornford afirma que as semelhanças entre a narrativa de Tucídides e o drama de Ésquilo são reduzidas a dois aspectos principais: primeiramente, a (suposta) analogia na estrutura narrativa, indicando a peripécia como evidência, neste sentido (ponto cardeal das primeiras tragédias); em segundo lugar, a aproximação de conceitos psicológicos, que, em suma, significam "um modo de apresentação da personagem e também uma teoria das paixões, que encontra seu lugar, não só nesta orientação psicológica, mas também, na ética."[153] Com isso, diante do primeiro sucesso ateniense, Tucídides sublinha o papel de *týche*; "onde os lacedemônios" – arautos desta moral – "expõem aos atenienses as vicissitudes da exaltação à fortuna, lembrando-os da atitude a não ser tomada", nota Romilly.[154] A decisão

---

[149] de Romilly (iii), p. xii.
[150] "(…) l'acharnement plutôt que la espèrance." (*Ibid*, p.xxiv).
[151] *Idem*.
[152] "Ce pessimism de Thucydide trouve assez de justification pour que son analyse du ve siècle finissant convienne suivent au ive siècle ne non seulement par Platon, mais par Isocrate et même Aristote." (*Ibid*, p. xxv).
[153] *Mythistoricus*, p.139.
[154] de Romilly (iii), p.xii.

que, na observância dos perigos por ela suscitados, evita a ganância esperançosa de vantagens, "τοῦ πλέονος ἐλπίδι ὀρεγονται".[155]

A sequência dos eventos, contudo, revela uma escolha contrária à proposta. Os lacedemônios discursaram convencidos do interesse de Atenas pela paz, embasados na lembrança de propostas de trégua e acordos anteriores. Com isso, diante da oferta de paz, a concessão de Atenas parecia garantida, e com ela a restituição dos prisioneiros em Esfactéria. Contudo, considerando que tinham a vantagem dos prisioneiros na ilha, os atenienses julgaram poder tomar sua decisão (assim como ditar os termos da suposta trégua), quando bem lhes aprouvesse. E eles ambicionavam ainda mais.[156] Influenciados, sobretudo por Cléon, filho de Cleanetos, muito ouvido pela multidão, deixaram-se persuadir, impondo duros termos aos adversários:

> (...) Por seu aconselhamento responderam que os homens da ilha deveriam se entregar, assim como suas armas, e então trazidos a Atenas; à sua chegada os lacedemônios deveriam restituir a Atenas Niséia, Pegas, Trezena e Acaia (territórios que não haviam conquistado na guerra, mas mediante cessão por Atenas em decorrência de um tratado anterior): só então seus homens lhes seriam restituídos e um tratado concluído, de duração acertada entre as duas partes.[157]

Ao pedido de designação de um pequeno grupo para que um acordo fosse discutido, os lacedemônios foram interrompidos insolentemente por Cléon, que os acusava de intenções duvidosas, devido à sua recusa em falar 'às claras', diante da multidão. Ao impasse gerado pela violenta interpolação e à aquiescência ateniense aos modos de seu líder, os lacedemônios se retiraram, convencidos da impossibilidade de um acordo.[158]

Em seu artigo, "Cleon and Pericles: Sphacteria", M.H.B. Marshal crê em uma parcialidade do historiador ateniense em relação às lideranças do conflito. Para ele, o episódio

---

[155] O termo ελπίδι, do substantivo Ελπίς (*Elpís*), esperança ilusória, de caráter negativo, que leva à ganância e aos desejos de extensão de vantagem. (Thuc., IV. 17.4.). Outras passagens do discurso atribuído aos lacedemônios que abordam o mesmo tema serão trabalhadas no capítulo VI deste estudo. (Thuc., IV.21.2; 41.4).
[156] Thuc., IV. 21. 1-2.
[157] Thuc., IV. 21.3.
[158] Thuc., IV.22.

da capitulação efetiva de Esfactéria, decorrência do episódio de Pilos, é indiciador do preconceito de Tucídides em relação à Cléon. A cena na assembleia, que culmina com a (impetuosa) promessa do político em capturar os prisioneiros na ilha (matá-los ou trazê-los a Atenas, em vinte dias), caracteriza-se pela alternância entre desonestidade, ira e impetuosidade da parte da personagem, o que parece desacreditá-la.[159]

O longo sítio à ilha já acirrava os ânimos não só dos soldados - tanto atenienses, quanto espartanos - que lá padeciam desprovidos de recursos e víveres,[160] mas também dos cidadãos, já apreensivos quanto à resistência lacedemônia, e arrependidos por terem rejeitado o acordo, persuadidos pelos argumentos da ocasião. Certamente, Tucídides não esconde sua rejeição à política de Cléon, mas seria precipitado denomina-lo um preconceito. Talvez, como o sugerido por Cornford, ele estivesse influenciado por um propósito, ou intenção, em adequar a política de Cléon ao seu papel neste episódio: o da personificação do excesso (*hýbris*). Ou mesmo, em opor sua conduta à orientação política anterior, personificada pela de Péricles.[161]

Na leitura proposta, Cléon não representa o herói trágico, mas sim, os vícios inerentes à sua humanidade, aliados às circunstâncias externas. Atenas, que abandona qualquer justa medida às enganosas propostas de uma orgulhosa política, esperançosa de maiores ganhos, e embriagada pela prosperidade momentânea, é a heroína, neste sentido.

"Τοῦ δὲ πλέονος ὠρέγοντο.", eles ambicionavam mais.[162] Note-se na expressão τοῦ πλέονος ὀρέγεσθαι, que *pléonos*[163] corresponde ao substantivo πλεονεξία (*pleonexía*), "ambição ou desejo por maiores ganhos", afirma-o Cornford.[164] Cléon é apenas a personificação deste excesso: "É ele quem os persuade ao abandono das negociações,

---

[159] Thuc., IV.27-28.
[160] Thuc., IV.26-27.
[161] O contraste entre as duas condutas será argumentado no capítulo VI deste estudo.
[162] Thuc., IV. 21.2.
[163] O ático *Pléonos*, traduzido como "ser mais" (to be more), do dórico πλεῦν. (L&S, p.2695).
[164] *Mythistoricus*, p.115.

incitando-os a uma extravagante demanda.”[165] Caráter que conduz com maestria as paixões da assembleia, fazendo de sua conduta, contraposta à austera política de Péricles, o objeto de nossa reflexão, no capítulo seguinte deste estudo.

[165] “Μάλιστα δὲ αὐτοὺς ἐνῆγε Κλέων ὁ Κλεαινέτου, ἀνὴρ δημαγωγὸς.” (Thuc., IV. 21.3).

CAPÍTULO VI

O *Páthos* Político Ateniense entre Cléon e Péricles

Μάλιστα δὲ αὐτοὺς ἐνῆγε Κλέων ὁ Κλεαινέτου,
ἀνὴρ δημαγωγὸς κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον
ὢν καὶ τῷ πλήθει πιθανώτατος

Quem mais os instigava era Cléon, filho de Cleanetos,
líder popular da época muito ouvido pelo povo.

(Thuc., IV. 21.3)

É muito simples. Continua a fazer aquilo que já fazes:
misturas os negócios públicos, amassa-los todos juntos, numa pasta.
O povo conquista-lo quando quiserdes,
com umas palavrinhas delicodoces, lá tua especialidade.
Tudo o mais necessário à demagogia tem-lo tu de sobra,
voz de safado, baixa condição, ar de valdevinos.
(*Os Cavaleiros*, 214-219)

1. A política de Cléon: o caminho ateniense em *púrpuras* esquileanas

A demagogia é referência comum nos registros do período em questão, quando se trata de Cléon. Historicamente retratado por Tucídides, reintroduzido à sequência dos eventos após a tomada de Pilos na cena do debate em Atenas, tem sua popularidade destacada na atribuição própria ao caráter do ἀνὴρ δημαγωγὸς.[1] O mesmo traço é exacerbado na comédia de Aristófanes, lembra Lowell Edmunds[2], abordado sob a alegoria doméstica da relação entre o 'mestre' (representação do *dêmos* ateniense), e o *Paflagónio*, seu empregado: retrato do bajulador inescrupuloso, cujo controle traduz-se em exageros de indulgência e lisonja, provedores da justa influência que tanto lhe apraz, e sobre a qual fundamenta sua política.[3]

Segundo Maria de Fátima Silva, a comédia foi sensível à inversão social ocorrida na política de Atenas após o ocaso de Péricles, procurando retratar não o caráter real de Cléon, mas uma caricatura que melhor refletisse esta nova realidade. Assim,

> a visão global do demagogo contempla as facetas de homem privado e político, em competição com outros políticos. (...) Por seu lado, a personagem do Salsicheiro dá ao retrato uma contribuição decisiva. Ele é o digno herdeiro de uma dinastia marcada por uma degenerescência progressiva, o homem capaz de manter inalterado o lema ateniense: 'cada demagogo será pior do que o anterior'.[4]

Entretanto, alguns estudos como os de Westlake reconhecem a importância de sua política tanto quanto a de Péricles na obra tucidideana, cuja influência, para o bem ou para o mal, o historiador marcadamente salientou.[5] O objetivo do capítulo é refletir sobre esse tratamento seguindo a proposta de uma leitura trágica dos eventos – que pelo discutido anteriormente segue um padrão desde o Debate de Mitilene até sua efetiva realização no

---

[1] Aqui traduzido por *líder popular*, literalmente compreendido como *demagogo*. (Thuc., IV. 21.3).
[2] EDMUNDS, L. "Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83)", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79 (1975), pp.73-92.
[3] *Os Cavaleiros*, v.214-ss.
[4] SILVA, M.de F., *op.cit.*, 2004, p.20.
[5] Westlake, p.14.

encadeamento de eventos sequenciais à tomada de Pilos. Dessa perspectiva discutem-se os vícios e paixões atribuídos ao caráter das referidas personagens além das implicações de suas políticas, reflexos mesmos dos vícios e paixões da própria *pólis* ateniense.[6]

São duas as menções a Cléon na *História*. No Livro III, na retomada do debate que decidiria enfim o destino dos revoltosos em Mitilene[7] e no debate sobre Pilos e Esfactéria[8], ambas retratando sua política em tom reprobatório. Veremos ao longo da discussão que um sentimento análogo levara Aristófanes a também destacar sua repudia, e em alguns aspectos, guardado o devido distanciamento entre os gêneros narrativos, os vícios da personagem correspondem ao desempenho do demagogo. Cornford destaca, na primeira passagem, sua defesa de uma política agressiva contra a inclinação da assembleia à deliberação mais moderada.[9] Já na ocasião da audiência sobre o destino dos prisioneiros em Esfactéria, seus modos são rudes e audaciosos, não obstante sua popularidade.[10] Cornford declara-o conselheiro da extorsão, cuja persuasão desperta os ânimos já tendenciosos àquilo de vantajoso que havia na captura de Pilos[11], sempre confiantes na esperança de sua força:“ Ἔχοντες τὴν ἐλπίδα της ῥώμης πιστήν.”[12] Analisemos os episódios separadamente.

Em 427 a.C. a assembleia ateniense havia decretado a execução dos revoltosos em Mitilene e condenado à escravidão mulheres e crianças da ilha. Decisão esta, lembra Andrews, fruto de um acesso de ira[13], cujo arrependimento os leva à retomada do debate acerca do destino dos ilhéus.[14] O discurso de Cléon no dia seguinte ao despacho da decisão favorável ao massacre confirma a descrição de seu caráter: Βιαιότατος τῶν πολιτῶν, o mais

[6] Utilizou-se para o encaminhamento do argumento duas comédias de Aristófanes (*Os Cavaleiros* e *A Paz*), além dos escritos de H.D. Westlake, L. Edmunds, Leo Strauss (*The City and Man*), A.W. Gomme (“Aristophanes and Politics”), Jacqueline de Romilly (*La voix endeuillé. Essai sur la tragédie grecque*), J.A. Andrews (“Cleon’s Ethopoetics”) e Paul Woodruf (*The Ajax Dilema*). Para reflexão acerca da tragédia esquilenana recorremos aos estudos de J. Torrano da *Orestéia*.
[7] Thuc., III. 36.6.
[8] Thuc., IV. 21.3.
[9] Thuc., III. 36.3.
[10] Thuc., IV. 27.3.
[11] *Mythistoricus*,, p.115.
[12] Thuc., V.14.1.
[13] ANDREWS, J.A., “Cleon’s Ethopoetics”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, N°.1 (1994), p.26.
[14] Thuc., III. 36.

violento dos cidadãos.[15] Contudo, Westlake defende que pela necessidade de esclarecimento aos leitores Tucídides o tenha destacado alertando-os à orientação política de Cléon, um demagogo que muitos atenienses passaram a aceitar no período após a morte de Péricles.[16] Dois aspectos merecem atenção na passagem em questão: o caráter violento de Cléon cujo teor discursivo denota profundo desprezo às sutilezas discursivas dos intelectuais e a eficácia de seu discurso sobre os atenienses.

Segundo Andrews, a retomada do debate dá provas de uma espécie de decência humana dos atenienses em contraste à crueldade, fruto das decisões do dia anterior.[17] Todavia, a eficácia do discurso de Cléon é provada na margem dos votos favoráveis ao massacre. Por pouca diferença Atenas deliberara prudentemente e os mitilênios eram poupados. Por que os atenienses, mesmo tendo refletido sobre a violenta decisão anterior e reconhecido a gravidade das implicações de tal mácula à *pólis*, retrocedem a ponto de quase reafirmar a ordem pelo massacre? São três as hipóteses levantadas por Andrews: (i) inaptidão da oposição; (ii) inabilidade do povo (*dêmos*); (iii) ambas, somadas à inconstância e aos vícios morais da próprio corpo cívico.[18] Tomamos a terceira hipótese, pois aliados à violenta persuasão de Cléon, "naquele tempo, considerado pelo *dêmos* o mais persuasivo orador"[19], esses vícios reforçavam o apelo eficaz às emoções do público: o medo[20], a indignação contra os revoltosos[21] e, finalmente, o ressentimento.[22]

Acreditamos que a eficácia discursiva de Cléon se deva a sua capacidade de relembrar os atenienses acerca dos perigos da indulgência, alertando-os àqueles sentimentos que,

---

[15] Thuc., III. 36.6.
[16] "Thucydides uses it mainly to enlighten his readers on aspects of a *political creed*, the political creed of the demagogues which large numbers of Athenians came to accept in the period after the death of Pericles." *Political creed*, neste sentido, traduzido como doutrina política. Optamos pelo termo *orientação* neste caso. (Westlake, p.63).
[17] Thuc., III. 36.4.
[18] ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.26.
[19] "τῷ ... δήμῳ παρὰ πολὺ ἐν τῷ τότε **πιθανώτατος**. (Thuc., III.36.6; IV. 21.3).
[20] O medo (*phóbos*) funciona neste sentido como uma espécie de *daímon* conforme o referido no capítulo v deste estudo. (Thuc., III. 37. 2, 39.7-8, 40.7).
[21] Thuc., III. 39. 1-6.
[22] Thuc., III. 40. 5-6.

contrários aos interesses do império, induzem ao erro: "Portanto, reitero que não se deva alterar o decreto anterior, tampouco recorrer às causas mais danosas ao império: a compaixão, o prazer da eloquência e a clemência".[23] Ao que conclui lembrando-os sobre o que seria *justo* aos mitilênios e *vantajoso* aos atenienses.[24]

> Neste sentido, Cléon entende que os atenienses não admitiriam uma política de retaliação a não ser que fossem levados a toma-la. Por isso, crê que precisem ser relembrados dos motivos que no dia anterior os levara à irada deliberação a favor do massacre; deixa que experimentem a mesma paixão agora, permitindo que ela tome o controle da situação.[25]

O que nos remete à fórmula aristotélica na *Retórica*, em que ao caráter do orador correspondem as paixões dos ouvintes. Paixões que, "causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as demais análogas, assim como seus contrários."[26] Cólera aliada ao temor promove o resultado eficaz, o que nos leva a concluir que Cléon, instigando-lhes a ira, demonstra conhecer-lhes as paixões, persuadindo-os a revivê-las. Somente tocados em seus *páthe*, os atenienses seriam convencidos à política de retaliação defendida pelo orador. O discurso neste sentido é apelativo, recorrendo ao temor, à indignação e ao ressentimento contra os revoltosos.

> Com isso, a persuasão de Cléon deve-se em parte à sua habilidade de prover à duvidosa e arrependida plateia uma razão plausível para o violento decreto do dia anterior, e, por outro lado, à hábil capacidade de reascender sua ira.[27]

À *peithó* de Cléon Andrews associa três aspectos. Primeiramente, o recurso à pertinência dos argumentos: a personagem incorpora à sua fala os mesmos princípios políticos

---

[23] "'Εγὼ μὲν οὖν καὶ τότε πρῶτον καὶ νῦν διαμάχομαι μὴ μεταγνῶναι ὑμᾶς τὰ προδεδογμένα, μηδὲ τρισὶ τοῖς ἀξυμφορωτάτοις τῇ ἀρχῇ, οἴκτῳ καὶ ἡδονῇ λόγων καὶ ἐπιεικείᾳ, ἁμαρτάνειν." (Thuc., III. 40. 2).

[24] Romilly traduz ξύμφορα como *útil* contrária ao *justo* (p.27); entendemos, neste caso, esta utilidade como vantagem ou ganho. (Thuc., III. 40. 4).

[25] Veremos que sob a liderança de Péricles a ira dos atenienses é considerada perigosa, pois põe em risco a prudente deliberação. Voltaremos ao argumento na segunda parte deste capítulo. (ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.27).

[26] *Retórica*, 19-22.

[27] ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.27.

defendidos por Péricles à sobrevivência do império[28], o que justificaria a aplicação de medidas *justas* aos revoltosos[29]; as paixões que suscita em sua eloquência discursiva; e finalmente, a questão da confiabilidade, um questionamento quanto à capacidade ou não daquela liderança de responder pelos interesses da comunidade (*koiné*).[30] Refletiremos sobre cada um dos aspectos a seguir, iniciando por uma breve digressão acerca do conceito de persuasão e suas implicações na vida cívica do período em questão. Para tal, recorremos às obras de J-P Vernant e Marcel Detienne.

Peithó, ou a força de persuasão, lembra a eficácia das palavras e fórmulas em certos rituais religiosos, nota Vernant.[31] Por isso, palavra religiosa, intemporal, eficaz.[32] A ela se opõe a palavra-diálogo, laicizada e autônoma que complementa a ação, afirma Detienne.[33] Neste sentido, a palavra não comporta mais uma justiça, mas o debate contraditório, a discussão e deliberação. Em sua estrutura temos a representação do espaço social, cujo modelo se remete aos jogos funerários, às *sissitias* e à divisão do butim entre os guerreiros.[34] Viragem que marca uma escolha puramente humana "que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário."[35]

Onde, inevitavelmente, se passa pela importância do *centro* como ponto referencial ao *justo*, pois estando sob o alcance dos olhos de todos aqueles reunidos, figura o local onde são depositados os prêmios a serem partilhados no espólio da guerra (δασμὸς ἐς τὸ μέσον).[36]

---

[28] Tese de Andrews que defende uma mesma *areté* nas políticas de Péricles e Cléon, mesmo que orientada por valores morais díspares. (*Idem*). Veremos, contudo, que Péricles não pretende *expandi-lo*. O argumento será retomado na segunda parte do capítulo (vi.2).
[29] O grifo é meu. *Justas* no sentido de serem compatíveis à ofensa cometida. (Thuc., III.37-ss).
[30] ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.27.
[31] VERNANT, J-P.,*op.cit.*, 2000, p.41.
[32] "Valor atribuído aos ditos do rei quando pronuncia a *themis* (justiça)." (*Idem*).
[33] DETIENNE, M., *op.cit.*, 1988, p.45
[34] Segundo Detienne o processo de laicização da palavra acompanha o homem desde a época micênica até a reforma hoplita. (*Idem*).
[35] VERNANT,J-P., *op.cit.*, 2000, p.42.
[36] Colocados no centro à vista de todos. (DETIENNE, M., *op.cit.*, 1988, p.48).

Assim igualados, todos têm direito à palavra e à deliberação, marca do que é comum a toda coletividade.[37]

O que nos recorda a querela entre Odisseu e Ájax pelas armas de Aquiles, destinadas ao mais valoroso herói, quando rumores corriam pelo acampamento e pela cidadela de Tróia 'dizendo' da predileção por Odisseu. No *Juízo das Armas*[38] com a panóplia já depositada no centro da assembleia, o debate convocado por Agamêmnon terá início quando os dois heróis tomarem o cetro e caminharem ao meio, cada um à sua vez. Entre os argumentos duas *aretaí* se confrontam; uma não anula a outra; *peithó*, força do argumento somada ao estímulo às paixões dos ouvintes, decidirá o combate.

Em seu estudo Paul Woodruff atribui a cada fala o *éthos* de seu orador: o valor guerreiro de Ájax destacado por sua bravura, força, coragem e, sobretudo, sua lealdade lhe confere as armas por direito[39]; sua certeza está baseada nos valores de sua *timé*. O valor de Odisseu está no comando das palavras e seu discurso é construído para atender os interesses dos ouvintes e os da contingência.[40] Correra o nono ano da guerra e os aqueus ainda não haviam tomado a cidadela de Príamo. Aquiles, assim como Heitor, verdadeiros trunfos no combate, jaziam mortos. Para garantir a vitória era necessário um estratagema astucioso. Odisseu garante que suas palavras contemplem essa possibilidade.[41] Neste sentido, pode-se afirmar que os heróis estão distanciados por morais díspares.

Muitos estudiosos enfatizam o demasiado apego de Ájax ao velho código heroico, nota Oliveira[42], cujo tortuoso heroísmo e cega fidelidade a uma rígida conduta o faz voltar-se contra os amigos pela ofensa à sua *timé* e pela usurpação das armas que lhe cabiam na

---

[37] *Idem*.
[38] Assim citado por Murari Pires no ensaio publicado em *Mithistória*, "Ájax, Atena e os (Des)caminhos da Métis" (Murari Pires, *op.cit*., 1999).
[39] WOODRUFF, P. *The Ajax Dilema. Justice, Fairness and Rewards*. Oxford University Press, 2011, p.18.
[40] *Ibid*, p.25.
[41] *Ibid*, p.17.
[42] OLIVEIRA, F.R. *Op.cit.*, 2008, p.26.

disputa: "fazer o bem aos amigos; aos inimigos, o mal."[43] Assim Woodruff translitera seu discurso; assertivo clamor pelo valor de sua *aristeía*:

> "I saved your life by the ships," said Ajax, pointing at Agamemnon.
> "And yours, and yours. And you over there – you hid behind me in the battle by the wall. You two, do you remember? You both hid behind my shield. I even saved his life (pointing to Odysseus). Has anyone done more for you? I rest my case. The armor is mine."[44]

Precedida à ação a palavra é, portanto, deliberativa. Fundamentada no acordo, manifesto pela aprovação ou não, estará submetida à publicidade.[45] Por isso é pública a desonra de Ájax, prenúncio de sua ruína. Na peripécia experimentada pelo herói sua percepção é aberta a uma nova ordem moral e para expressá-la não pode utilizar a linguagem objetiva e quotidiana do guerreiro, apropriada ao estável e duradouro. "A linguagem sólida do herói não pode falar o fugaz; descrever o sutil; a fala clara não pode expressar o mundo em tudo que aparece e se oculta alternadamente."[46] Ambígua é a palavra e fluídos são os laços de lealdade entre os homens. Rígida é a honra de Aias. Só lhe resta a morte.

Detienne afirma que entre a verdade (*Alétheia*) e o engano (*Apáte*) da palavra está apenas a escolha humana[47], e lembra que para Platão, *Díke* (justiça) e *Apáte* são vias de conduta divergentes.[48] À ambiguidade discursiva impõe-se a sedução de *peithó*; e à *dóxa* (opinião), por sua instável natureza, a ordem de *kairós*, "o tempo da ação humana possível".[49] Tempo este da contingência e da ambiguidade. Assim, *dóxa* veicula duas ideias solidárias: a de uma escolha, e a de uma escolha que varia em função da contingência.[50] Alternância na qual Cléon fundamenta sua sabedoria. Sabedoria esta que, repudiando o antigo código moral

---

[43] *Aias.* v. 430 e ss.; o argumento será retomado na segunda parte do capítulo.
[44] "Salvei suas vidas ao lado dos navios", disse Ájax, apontando para Agamêmnon. "E a sua, e a sua. E você aí – se escondeu atrás de mim na batalha próxima à muralha. Você também, lembra-se disso? Vocês dois se refugiaram atrás de meu escudo. E até salvei a vida dele (apontando para Odisseu). Alguém fez mais por vocês? Caso encerrado. A armadura é minha." WOODRUFF, P.,*op.cit.*, 2011, p.17.
[45] DETIENNE, M. *Op.cit.*, p.51.
[46] OLIVEIRA, F.R. *Op.cit.*, 2008, p.39.
[47] DETIENNE, M. *Op.cit.*, p.56.
[48] *Ibid*, p.59.
[49] *Idem.*
[50] *Ibid*, p.60.

dos *aristoí*, apoia-se na força da inconstância, portanto, "δόξα, a sabedoria do homem comum."[51]

Após a morte de Péricles dois aspectos podem ser detectados na condução política de Atenas. "Ambos se sucedem, combinam e reforçam", afirma Romilly.[52] O do coletivo anônimo, representação do *dêmos*, porta-voz da cidade e reflexo da inconstância em tempos de guerra; o outro, mais individualista, feito de homens bem dotados na prática política.[53] Sua palavra pode elucidar ou enganar, guardadas as devidas proporções entre prudência e excessos. Entre ouvinte e orador estabelece-se um liame, que à luz da fórmula aristotélica traduz-se na relação entre o *páthos* de um, e os vícios/virtudes do outro. O resultado é uno, a escolha da *pólis*, convertida em ação justa ou ruinosa. Neste sentido, é a política de Cléon que Tucídides condena, lembra Westlake, mas seu caráter não poderia estar desvinculado dela.[54] Contudo, se interpretada por lentes trágicas, à sua ação articula-se a do coletivo anônimo, ambas comprometidas em ruinosas escolhas. E não seria, então, o seu *éthos* reflexo do da própria *pólis*?

Se, para Cornford, o discurso de Cléon sobre o destino de Mitilene destaca a violência persuasiva de seu caráter, ela é consumada na sequência de eventos após a tomada de Pilos. "Violência e ira em suas muitas faces, aliada à ganância (*pleonexía*), e ao orgulho (*hýbris*)."[55] Nesta o aspecto da confiabilidade explorado pelo líder, para enfraquecer ou fortalecer as decisões do *dêmos*, se entrelaça ao poder de *peithó*, potência que incorpora segundo o encadeamento trágico proposto em sua tese. São três os traços notados no desempenho de Cleón nessa segunda passagem: a *pleonexía*, expressa nas duras exigências condicionadas aos enviados de Esparta; o ataque à confiabilidade alheia – fosse aos espartanos que solicitam

---

[51] ANDREWS, J.A., *op.cit.*, 1994, p.27.
[52] de ROMILLY, J. *La Loi dans la Pensée Grcque. Des origines à Aristote*. 2e tirage de la 2e édition. Paris : Les Belles Lettres, 2002, p.105.
[53] *Idem.*
[54] Westlake admite que Tucídides tenha exposto o caráter de Cléon, sobretudo no segundo debate que precede a expedição à captura dos peloponésios em Esfactéria. O argumento será retomado adiante.
[55] *Mythistoricus*, p.147.

uma audiência privada, fosse aos mensageiros com más notícias das condições do cerco em Esfactéria; e, por fim, a persuasão com a qual convence a *pólis* às duras demandas impostas a Esparta.

Vejamos, primeiramente, a imposição dos termos à proposta de Paz: "Persuadidos por ele, os atenienses exigiram a rendição dos homens na ilha, que deveriam ser encaminhados a Atenas; após o que os lacedemônios deveriam lhes restituir Niséia, Pegas, Trezena e Acaia"[56], territórios estes que pertenciam às aliadas de Esparta e conformavam perdas territoriais de um tratado anterior[57], o que nos leva a crer que sua inclusão às exigências denota a falta de interesse em uma efetiva negociação.[58]

Tucídides destaca, antes mesmo de afirmar que os atenienses haviam sido persuadidos por Cléon, o ânimo geral da assembleia: "τοῦ δὲ πλέονος ὠρέγοντο", eles ambicionavam mais.[59] Conclui-se, então, que à ganância do *dêmos* bastava uma liderança que lhe despertasse as paixões. Para Legon, o episódio em questão marca uma viragem nos objetivos políticos de Atenas: "Reverso referenciado pelo episódio de Pilos, no que as demandas impostas por Cléon em 425 (e aparentemente acirradas na sequência dos eventos), são vistas como uma manobra para prolongar a guerra".[60] Retratado na comédia como patético, rude, inconstante, pouco inclinado a ouvir e muito a ser coagido, o *dêmos* ateniense confirma a fórmula aristotélica e garante à argumentação de seu líder a confiabilidade necessária para a garantia dos interesses em jogo. Se afastado da influência de um líder como Cléon, votaria certamente pela paz:

---

[56] O plano de retomada dos portos megáricos de Niséia e Pegas era de importância estratégica para os planos de expansão do império ateniense. Voltaremos à discussão no capítulo VI.2. (Thuc., IV. 21.3).

[57] "Retiraram-se da Eubéia não muito tempo depois e fizeram com os lacedemônios e seus aliados um tratado por trinta anos, entregando Niséia, Pegas, Trezena e Acaia, pois esses eram os territórios dos peloponésios que os atenienses estavam ocupando." (Thuc., I. 115).

[58] Westlake concorda com essa hipótese, "Thucydides explains why the Athenians took um unfavourable view of the Spartan overtures – he includes the much quoted phrase τοῦ πλέονος ὠρέγοντο (21.2) – before he mentions the influence of Cleon upon the Athenian reaction." (Westlake, p.66).

[59] Thuc., IV. 21.2.

[60] "There seems to have been a striking reversal of objectives in the wake of the Pylos episode, even if we treat the specific demands made by Cleon in 425 (and apparently raised still higher thereafter) as a ploy to prolong the war."(LEGON, R.P. "The Peace of Nicias". *Journal of Peace Reasearch*. Vol.6 N°4, Special Issue on Peace Reasearh in History, (1969), p.328).

> PAFLAGÓNIO (*Ao Povo*)
> Pois bem, aposto a minha cabeça em como nunca apareceu um homem mais empenhado na causa do povo, ou mais teu amigo do que eu.
> (...)
> SALSICHEIRO
> Não é o ele 'governar' a Arcádia que te preocupa – macacos me mordam se é isso! O que tu queres é rapinar a vontade, receber subornos das cidades aliadas, e que o Povo, com a guerra e a poeira que ela levanta, não veja as trafulhices que tu fazes; antes por miséria, por necessidade e falta de salário, ande atrás de ti como um cordeirinho. Mas se chegar o dia que ele possa regressar aos campos para viver em paz, revigorar-se a comer espigas e dar dois dedos de paleio com um bom bagaço, é que vai reconhecer quanta coisa boa lhe roubavas, à pala do soldo.[61]

Sobre a ira com que Cléon ataca as intenções espartanas, acusando-os de intenções escusas, ela fortalece o argumento sobre a importância da confiabilidade dos oradores. Assim procedendo, descarta valores como a prudência e a tranquilidade, revertendo-os em covardia e engano.[62]

Após o longo cerco, esgotadas as forças dos homens na ilha, e diante de uma assembleia de ânimos arrependidos, Cléon apela para o que chama de inaptidão e falta de coragem para a captura dos peloponésios em Esfactéria, propondo-se a trazê-los, ele mesmo, em vinte dias! Edmunds nota que oposta ao τὸ σῶφρον – virtude do sábio – a impetuosa (e mesmo insana) proposta acaba por agradar mesmo aos mais moderados, pois viam nela uma oportunidade de imediata *vantagem*: livrar-se de Cléon, ou ter os espartanos em suas mãos.[63] O autor nota que, na passagem em questão, os *moderados* fazem oposição aos chamados *atenienses*, que Tucídides destaca devido à sua orientação política, e não à condição social (τῶν πολιτῶν).[64]

Na análise de Westlake, a narrativa do segundo debate [65] contém um tom muito mais pessoal do que a do anterior, já que Tucídides parece aqui estar mais interessado em expor o

---

[61] *Os Cavaleiros*, vv.790-92; 801 e ss. Veja também, Thuc., V.16.1.
[62] Thuc., IV. 22.2.
[63] Thuc., IV. 28.5.
[64] EDMUNDS, L., "Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83), *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79 (1975), p. 79.
[65] Thuc., IV. 27.3-29.1.

caráter de Cléon que sua política propriamente dita.[66] Cada movimento da personagem é minuciosamente examinado e interpretado para seu descrédito e sua perfeita associação à figura do típico demagogo. Lembra que sua atuação na captura dos homens em Esfactéria contou com mais um golpe de sorte (um incêndio acidental que precipita as movimentações)[67], e com os planos orientados e conduzidos por Demóstenes, que Cléon já havia anunciado como seu companheiro naquela empresa.[68]

O sucesso da expedição fortalece sua liderança e política, mas ilustra uma trajetória cujos vícios arrastam a *pólis* a demandas mais ruinosas. Edmunds nota que o distúrbio (*tarattein*) causado pela política de um líder como Cléon pode ser interpretado como a perturbação e confusão daquele que interrompe, grita e gesticula para causar efeito ao discurso.[69] Vícios bem ilustrados por Aristófanes na fala do escravo *Demóstenes* que, voltado para o público, lamuria-se da conduta do outro.

> Vai daí o Paflagónio fila o prato que um de nós tinha preparado e vai dá-lo ao patrão de presente. Ainda um dia desses, tinha eu estado em Pilos a amassar o pão da Lacônia e o tipo, passa de corrida, deita-lhe a unha e vai ele servi-lo.[70]

Westlake assim os resume, contrapondo aos fatos as intenções do político:

> (i) Cléon acusa os mensageiros de Pilos de falso testemunho acerca da real situação do cerco em Esfactéria, *pois se sente pressionado pelas críticas à sua conduta nas negociações de paz* (27.3);
> (ii) quando escolhido para checar as informações pessoalmente, aconselha os atenienses a não perderem seu tempo enviando mais observadores, *pois sabe que terá que se retratar das acusações ou mentir a assembleia com um falso relato*; urge-os a enviarem reforços à ilha, *pois percebe que este é o desejo do Povo* (27. 3-4);
> (iii) ataca Nícias, acusando os generais de falta de coragem e ímpeto, garantindo que se estivesse no comando já teria capturado os espartanos (27.5);

---

[66] Westlake, p.69.
[67] Thuc., IV. 30.
[68] Thuc., IV. 29.1
[69] EDMUNDS, L., "The Aristophanic Cleon's Disturbance of Athens", *The American Journal of Philology*, Vol. 108, N°2 (Summer, 1987), pp. 233-234.
[70] *Os Cavaleiros*, vv. 53 e ss.

> (iv) quando os atenienses sugerem que vá a Pilos e Nícias, em nome dos demais generais, lhe oferece o comando das tropas, a princípio aceita, *pois não crê na boa vontade do strategos* (28.2);
> (v) tenta retroceder, retirando sua proposta, *pois está alarmado e não contava que Nícias fosse tão longe a ponto de entrega-lo o efetivo* (28.2);
> (vi) quando Nícias o pressiona mais insistentemente, apoiado pelo clamor do Povo, continua seus esforços para retroceder (28.3);
> (vii) *por não conseguir recorrer a qualquer expediente fugindo às consequências de seu discurso*, aceita o encargo; então, determina que tropas levaria consigo, fazendo a famosa (insana) promessa de capturar ou matar os espartanos na ilha em vinte exatos dias (28.4).[71]

O autor crê que o tom dramático da assembleia, que precede a expedição, se deva muito mais à irresponsabilidade da própria assembleia, do que ao desempenho do político[72], apesar da sabida hostilidade de Tucídides. Julgamento que se apoia na impressão criada pelo tom parcial do relato no segundo debate: "por toda a narrativa do episódio as demais considerações estão subordinadas ao seu desejo de expor os vícios de Cléon", afirma.[73] Concordamos com Westlake no que se refere à centralidade da personagem na segunda parte dos eventos em questão, já que na tomada de Pilos concluímos que ela privilegia a fortuna. Neste sentido, acompanhando a reflexão de Cornford, percebe-se que o tratamento dado à Cléon exalta os vícios ecoados pela comunidade, quando devidamente persuadida e tocada em suas paixões.

Ao estabelecer uma comparação entre a narrativa tucidideana e o drama de Ésquilo (*Agamêmnon*), o autor parte do princípio que a potência de *peithó* esteja incorporada à sua figura. Assim, uma única sentença fixa-lhe o *éthos*: "Cléon, o mais violento e o primeiro na confiança do povo".[74] Seu desempenho evolui ao longo do episódio, evidenciando outros vícios, como a ganância (*pleonexía*), o orgulho e o engano (*apáte*), todos aliados à esperança de maiores ganhos (*elpís*), marca indelével de seu discurso. Quando enfim, já na campanha

[71] Westlake, p.71
[72] *Ibid*, p.70.
[73] *Ibid*, p.75.
[74] Thuc., III.36.6.

em Anfípolis, Tucídides descreve sua ruína e morte pouco gloriosa[75], "epílogo que resume sua própria trajetória política"[76], a *pólis* seguirá, em profética determinação, outro que lhe faça as honras: "Pois é de todos que vai ser senhor. E da *ágora*, e dos portos, e da Pnix. Conselho calca-lo aos pés; generais, cortas lhes as vazas; pões algemas, mandas para a prisão."[77]

No drama em questão, potências como *hýbris*, *peithó* e *áte* vigoram em um plano paralelo ao humano, não obstante encontrem fértil acolhida nas escolhas das personagens.[78] A responsabilidade do agente, portanto, está atrelada ao plano moral. Neste sentido, a justificativa, para Cornford, estaria na teoria de motivos humanos que permitiriam o afluxo dessas potências. Teoria que se refere à teoria da natureza humana apreendida por Tucídides, já identificada no discurso de Diódotos.[79] Analisando o argumento através do drama proposto, ele percebe que as escolhas das personagens são narradas na ambígua alternância entre a justiça de Zeus e falhas terríveis.[80] Na de Agamêmnon, por exemplo, que entre atuar como braço armado dessa justiça divina, e agir dentro dos limites de sua mortalidade, revela-se ímpia liceidade, mácula sinistra.

Lesky nota, em seu estudo sobre responsabilidade e decisão na tragédia esquileana, que as duas esferas – reflexão humana e liberdade de decisão, e intervenção divina – formam uma intrínseca trama na qual os horizontes dessa responsabilidade se limitam, muitas vezes, às 'impossibilidades' impostas pelos deuses.[81] "O homem, através das ações, expõe-se às incertezas. Muitas, portanto, pressupõem um aspecto duplo – o que se revela em todas as ações, sobretudo as que precedem as decisões."[82] Acompanhando o drama, percebe-se que toda ação paira sobre desígnios incertos, duais. Vejamos.

---

[75] Thuc., V.
[76] *Mythistoricus*, p.147.
[77] *Os Cavaleiros*. vv.165-s. .
[78] *Mythistoricus*, p.153.
[79] *Mythistoricus*, p.137.
[80] *Ibid*, p.155.
[81] LESKY, A., "Decision and Responsability in the Tragedy of Aeschylus", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86 (1966), p.78.
[82] *Idem*.

Deitado no teto do palácio dos Atridas o vigia desempenha sua função, à espreita de um sinal luminoso, anúncio da conquista de Tróia. Como cão de guarda, ao relento, "busca abrigo na súplica aos Deuses e a súplica se faz visão"[83]:

> Agora seja feliz afastamento de fadigas,
> o surgir nas trevas o fogo mensageiro.
> Salve, ó luzeiro na noite, anúncio
> de diurna claridade e de muitos coros
> compostos em Argos por esta conjuntura.[84]

O fogo era o mensageiro divino que trazia a Argos a notícia da vitória, prenúncio do retorno de Agamêmnon. Sobre o Atrida paira, contudo, aura ambígua: o retorno marca sua vitoriosa campanha contra Príamo e a justeza da punição imposta a Tróia em nome de Zeus Hóspede. Ainda assim, lembra que o preço por tão grande feito reverteu-se em terrível mácula – ter imolado a própria filha – pela qual deverá responder. Assim, o fogo de Zeus se abateu sobre troianos, mas volta-se agora para o palácio de Argos.[85]

Ambígua mensagem, pois portando ao fiel vigia de boas novas, traz à rainha a certeza do cumprimento da justiça sobre o sangue da filha derramado. Intrigado com a notícia, o corifeu pergunta qual mensageiro viria tão veloz se Tróia fora capturada naquela noite?[86] "Hefesto", responde-lhe a rainha, em cuja fala a presença do deus é representada por três tríades de fogos mensageiros[87], portadoras da certeza que Agamêmnon seria "atingido pelos raios de Zeus; o mesmo Zeus que, protetor dos direitos da hospitalidade, quis a destruição de Tróia."[88]

Cornford nota que, à insolência de Agamêmnon, em uma relação de complementaridade, apresenta-se a persuasão de Clitemnestra. Cegado pelo desejo (*Éros*), que o move, o Atrida se deixa convencer dos (funestos) propósitos da esposa. Cornford crê,

---

[83] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p. 21.
[84] *A.*, vv.20-24.
[85] LESKY, A., *op.cit.*, 1966, p.83.
[86] *A.*, vv. 278-80.
[87] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.40.
[88] LESKY, A., *op.cit.*, 1966, p.83. Ver também, *Mythistoricus*, p.149.

contudo, que este desejo emane da relação do rei com Cassandra (presa de guerra)[89], mas discordamos desta hipótese. No "regressário dia"[90]Agamêmnon tem algo de excessivo em sua magnificência; excessiva confiança em seu próprio poder; aura de opulência que o desejo alimenta ainda mais.[91] E desse poder inebria-se, pronto a ser persuadido ao próximo ato ruinoso.

Segundo Torrano, a fala da rainha Clitemnestra manifesta uma "aparente inversão de perspectiva".[92] Primeiramente, se dirige ao coro a quem justifica seus sofrimentos, a insegurança instaurada por tão longa ausência, os rumores que afastaram Orestes do palácio.[93] Enfim, recobrando "sereno e plácido sentimento de salvação"[94], dirige-se ao marido, oferecendo-lhe digna acolhida, lisonjeando sua condição de agente divino, portador da justiça, oferecendo-lhe as púrpuras:

> Rápido se cubra de púrpura o acesso
> à casa inopina a que a Justiça o guia.
> No mais, a mente não vencida por sono
> fará com os Deuses o justo destino.[95]

Destaque-se a cor do tapete, como salientou Torrano: púrpura. Não por acaso, "a cor dos magníficos tapetes à entrada do palácio real, aonde os Deuses com justiça reconduzem o rei".[96] Por outro lado, púrpura é a cor do sangue a ser derramado, sacrifício que a rainha fará às Erínies.[97] O convite em si, não revela a intenção; mas a fala ambígua de Clitemnestra lhe apraz o orgulho. Agamêmnon, mesmo inebriado, não se deixa convencer de súbito, alegando os excessos da acolhida[98], temeroso da inveja humana e da ofensa aos Deuses.[99] Breve

---

[89] *Mythistoricus*, p.159.
[90] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.59.
[91] *A.*, vv. 829-ss.
[92] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.61.
[93] *A.*, vv. 855-ss.
[94] TORRANO, J., *Op.cit.*, 2004, p.61.
[95] *A.*, vv. 910-ss.
[96] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.62.
[97] Clitemnestra irá argumentar com "a sacra liceidade" de seus juramentos, que lhe asseguram a expectativa de paz no porvir: "pela perfectiva Justiça de minha filha, / Erronia e Erínis, a quem eu o imolei." (*A.*, vv. 1432-3).
[98] *A.*, vv. 922- ss.

instante de prudência, ao que a rainha terá que empenhar ardilosa fala para tocar-lhe as paixões: etapa por etapa de sedução enganosa, ancorada em argumentos de modo a refutar e eliminar as razões que o impedem de 'pisar as púrpuras', concluindo sua ruína.[100]

Cl. Por temor aos Deuses prometeria este ato?
Ag. *Se competente sábio indicasse esse rito.*
Cl. Que te parece Príamo faria, se vencesse?
Ag. *Parece-me que andaria sobre os enfeites.*
Cl. Não tenhas pudor de humana repreensão.
Ag. O clamor do povo, porém tem grande força.
Cl. *Quem não desperta a inveja não merece zelo.*
Ag. Não é de mulher o desejo de combate.
Cl. Aos faustos convém deixar-se vencer.
Ag. Estimas tanto a vitória desta porfia?
Cl. *Deixa-te persuadir, concede-me poder.*[101]

À primeira colocação da rainha, Agamêmnon admite caminhar sobre as púrpuras, desde que orientado por sábio aconselhamento.[102] Neste sentido, ousa repetir seu feito em Áulis, ultrapassando os limites de sua mortalidade, ao se tornar sacrificante da própria filha. Na sequência, Clitemnestra afasta-lhe o pudor em aceitar régia acolhida, relembrando Príamo e sua digna magnificência.[103] À escusa de procedê-lo perante o povo, louva lhe a fama, declarada experiência da qual se serve para convencê-lo "que é inerente ao fausto da boa fortuna e da realeza ser alvo de inveja ou de reprovação."[104] Instante em que percebe o rei, já convencido, da força combatente dos argumentos, cego ao pleno sentido que a forma do pedido oculta. Agamêmnon cede então – derradeira escolha – à sedução, descalçando os pés: "Já que me convenci a te ouvir nisso, entrarei no palácio pisando púrpuras.[105] Em sua cegueira, manifesta-se a Erronia (*Áte*), lembra Torrano, "de que trata o coro em contemplativas meditações"[106], não obstante o drama já consumado.

---

[99] *A.*, vv. 914- ss.
[100] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.63.
[101] *A.*, vv. 933-ss.
[102] *A.*, v.934.
[103] *A.*, v.935.
[104] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.64.
[105] *A.*, vv. 956-s.
[106] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.65.

Retornando ao episódio de Pilos e Esfactéria, Cornford desloca a perspectiva trágica do orador para a de Atenas, destacando, entre deliberação e ato, a dramática trajetória da coletividade - corpo político uno – cujo caráter revela-se aventuroso, inquieto, dinâmico e ambicioso, mas também inconstante e propenso às alternâncias de suas paixões: "se falha em uma ambiciosa tentativa, imediatamente concebe outra; tão rápido é o ato seguido da decisão que desejo e poder confundem-se em uma só coisa."[107] *Éthos* ateniense que Tucídides já destacara no discurso de Corinto, por ocasião da deflagração do conflito.[108]

Neste sentido, cegada por *Elpís*, Atenas cumpre os desígnios contemplados pelas paixões, sempre persuadida por aqueles que as enalteçam. Conduta destacada no discurso de Hermócrates de Siracusa, na conferência em Gela, que defendia a união dos estados da Sicília pela paz[109], evitando assim, o subjugo à expansão de Atenas.[110] O discurso lembra-os quanto ao caráter injusto das políticas pautadas na vingança e nas retaliações, advertindo que nem toda força é garantia de certezas, quando embasada na esperança, pois "é a instabilidade da fortuna que por sua preeminência, apesar de enganosa, que nos parece a mais vantajosa."[111]

O retorno da frota enviada de Esfactéria à Sícilia, cujas instruções haviam sido encerrar os conflitos na região, encontraram os atenienses de ânimos alterados, cegos no propósito de maiores vantagens.[112] De tão determinados, os atenienses indignavam-se a qualquer resistência, acreditando-se capazes de qualquer conquista. Razões que Tucídides converte em advertência moral, retomando o argumento de seu relato da tomada de Pilos sobre os perigos e as vicissitudes aliados à *týche*:

> A razão era sua boa fortuna, que contra qualquer cálculo havia atendido à maioria de suas investidas, fossem elas fáceis ou não. A causa para tal, a

[107] *Mythistoricus*, p.167.
[108] Tuc., I.70.
[109] Thuc., IV. 58.
[110] Thuc., IV. 60.
[111] Romilly traduz a passagem como "a instabilidade do porvir" (l'impondérable de l'avenir), que optamos por adotar como instabilidade da fortuna. (Thuc., IV. 62.4).
[112] Thuc., IV. 65. 3.

> imprevisível prosperidade de muitos de seus desígnios, que agora lhes sugeria poder e força em esperançosas cobiças.[113]

Na ausência de um moderado como Péricles, Atenas descalçava os pés, pronta a pisar em *púrpuras*.

[113] "Οὕτω τῇ γε παρούσῃ εὐτυχίᾳ χρώμενοι ἠξίουν σφίσι μηδὲν ἐναντιοῦσθαι, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνατὰ ἐν ἴσῳ καὶ τὰ ἀπορώτερα μεγάλῃ τε ὁμοίως καὶ ἐνδεεστέρᾳ παρασκευῇ κατεργάξεσθαι. Αἰτία δ᾽ἦν ἡ παρὰ λόγον τῶν πλεόνων εὐπραγία αὐτοῖς ὑποτιθεῖσα ἰσχὺν τῆς ἐλπίδος." (IV. 65.4).

2. A *kalé polítiké* de Péricles

Uma palavra japonesa define o excesso de confiança humana: *ogori*. Estado mental que define a embriaguez dos sentidos e a inobservância da justa medida. Em 2011, o mundo assistiu e lamentou a morte de dezesseis mil pessoas, após a tragédia do terremoto seguido de tsunami, no Japão. Não obstante sua natureza estoica, perseverante e paciente, os japoneses lamentavam o que poderia ter sido evitado e mesmo previsto, a despeito do caráter de imprevisibilidade dos desastres naturais. À sua reconhecida *gnóme*, um sentimento comum dava lugar: o reconhecimento. "O tsunami expôs nosso *yudan* (descuido) e nossa *ogori*."[114]

Assim, também Péricles aconselhava a cautela nos negócios e planos humanos, e contemplava tais premissas em sua política à frente dos atenienses, em 431 a.C.. Em seu primeiro discurso, durante as últimas negociações com os lacedemônios antes do declarado estado de beligerância, ressalta o discernimento entre o cálculo humano (*gnóme*) e as vicissitudes do acaso (*týche*), além da apreensão humana de sua diferença.

> **CXL.** Atenho-me, atenienses, a uma opinião que é sempre a mesma – não ceder aos peloponésios -, embora saiba que os homens não têm o mesmo ardor quando se deixam persuadir a guerrear e quando já se encontram em ação, mas que, de acordo com os acontecimentos eles mudam suas opiniões. Vejo que também agora os meus conselhos devem ser semelhantes e análogos e julgo justo que, dentre vós, os que se deixarem persuadir deem apoio às decisões comuns mesmo se incidirmos em algum erro ou então, se tivermos êxito não reivindiquem a decisão inteligente. *O que vem a acontecer nos negócios pode correr de maneira não menos imprevista que os planos dos homens; por isso é que também costumamos acusar a sorte de tudo quanto sucede fora de nosso cálculo*.[115]

O momento, apesar de distanciado sete anos do episódio central de nosso estudo, retrata, em contraposição à realidade política vivida em 424 a.C., outra orientação de discurso/ação, apesar da mesma fragilidade social do *dêmos*. É o relato que Tucídides faz da composição deste quadro de hostilidades, que revela a magnitude do império da Atenas

---

[114] MOCKETT, M. M. "A time to run". *National Geographic Magazine*, Vol. 221, n°.2, (February 2012), pp. 78-79.
[115] O grifo é meu. (Tuc., I.140).

pericleana, às vésperas da guerra:[116] "longo catálogo das lutas que os atenienses empreenderam para impor sua hegemonia", nota Ana Lia Prado. Em resumo, descreve:

> A afirmação do direito de Atenas autodeterminar o caminho que devia seguir, excluindo todo atendimento às exigências daqueles que até bem pouco tempo haviam sido aliados seus e agora eram rivais. Atenas mostra sua determinação ao construir os muros da cidade sob inspiração de Temístocles (Muralhas do Pireu); na substituição do comando espartano pelo ateniense, a partir da deposição de Pausânias da chefia dos helenos coligados; nas campanhas sucessivas que se estenderam por todo o mundo helênico para assegurar o controle das ilhas; no estabelecimento de bases atenienses em territórios distantes da *pólis*, na Panfília ou na Trácia; na concorrência com a influência lacedemônia em Naupacto, Mégara e Pegas; na imposição da autoridade ateniense sobre os aliados sublevados; na criação de condições necessárias para sua autopreservação com a transferência do tesouro da Liga de Delos para Atenas; na criação de uma frota poderosa e na construção dos Grandes Muros que fizeram de Atenas uma cidade-ilha, centro de um vasto império marítimo.[117]

Para Mortimer H. Chambers, a visão política de Tucídides se expressa em seu tratamento da política pericleana[118]. Líder, cuja virtude e integridade moral, o historiador destacou em sua narrativa.[119] No que nos concerne, se no livro IV a orientação dessa política ateniense aparece centralizada na figura de Cléon, a de seu antecessor domina a cena, narrada no Livro II, estabelecendo-lhe o contraponto moral, sobretudo, no que se refere ao controle das paixões da cidade em tempos de glória (ápice do império ateniense frente à Liga de Delos), e penúria (advento da peste em Atenas aliado às invasões da Ática).[120]

Notamos, já no discurso de Diódotos sobre o destino dos mitilênios, o papel catalisador dos agentes externos como a súbita fortuna, ou penúria que, aliados às esperançosas expectativas, acabam por desencadear paixões como a ganância (*pleonexía*), o

---

[116] Relato da formação do império ateniense, ou a chamada *Pentecontaetia*. (Tuc., I.89-118.2).
[117] PRADO, A.L.de A., *op.cit.*, 2008, p.xxxii.
[118] CHAMBERS, M.H. "Thucydides and Pericles". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 62 (1957) pp.79-92.
[119] Tuc., I. 140; 127;139.
[120] Não antecessor direto, pois após sua morte Péricles seria seguido diretamente por Êucrates, Lísicles e, depois, Cléon.

orgulho (*hýbris*) e a audácia (*tólma*).[121] Interessa-nos investigar, em que sentido, a virtuosidade política de Péricles, ou sua bela política (*kalé politiké*), está atrelada a essa moral, reconhecidamente trágica, e, de que maneira ela pode ser estabelecida como um contraponto aos excessos de Cléon.

Melian Stawell nota, em seu estudo, que ambos recebem uma dupla introdução na narrativa tucidideana, "em cada caso a segunda menção é um insistente eco à primeira".[122] A primeira referência a Péricles descreve sua participação na batalha em Sicião, destacando-lhe a filiação: "navegaram até Sicião sob o comando de Péricles, filho de Xantipo"[123]; a segunda, retoma sua ativa participação nas campanhas militares atenienses, desta vez contra a defecção de Mégara.[124] O que observamos, até o discurso supracitado, é sua efetiva e constante participação nos episódios narrados como consolidadora do seu papel de comandante (*strategós*) e líder.

Notamos que no caso de Cléon, entre o debate sobre o destino de Mitilene e as negociações após a tomada de Pilos, a hipótese de Stawell se confirma, mas com o notório agravamento de sua conduta política. O que não se trataria de mera repetição, mas de um recurso utilizado por Tucídides para enaltecer as divergências políticas vigentes em Atenas, sob cada uma das lideranças.[125] Destarte, à figura do líder político, corresponde-lhe o *éthos* do corpo social; destacando-lhes a conduta, Tucídides traça o *páthos* político do próprio corpo cívico ateniense.

Assim narradas, suas condutas refletem as virtudes ou os excessos da própria *pólis*, desde os primeiros anos do conflito, ainda sob o comando de Péricles[126], até a tomada de Pilos

---

[121] Thuc., III. 45.
[122] STAWELL, F.M. "Pericles and Cleon in Thucydides". *The Classical Quarterly*, Vol.2, N°.1 (Jan., 1908) pp.41-46.
[123] Tuc., I.111.2
[124] Tuc., I.114.
[125] STAWELL, F.M., *op.cit.*, 1908, p.43.
[126] Livros I e II.

e a perda de Anfípolis, já sob a orientação política de seu sucessor.[127] Neste sentido, tanto o caráter de sua liderança, quanto sua competência em conter/instigar as paixões do povo, seria determinante no curso dos eventos.

Como já argumentado no caso de Cléon, cremos que este caráter opere como agente sobre o *dêmos*, orientando-lhe às deliberações e escolhas. No caso de Péricles, observaremos que a correspondência entre o agente externo (a glória ou a penúria sobre a cidade), a orientação política (conduzida pelo caráter do líder em questão), e a decisão popular, se afasta da de Cléon, precisamente, no que concerne ao segundo ponto.

Finley Jr. reconhece, entre o período de Péricles e de seus sucessores, os opostos entre, por um lado, uma política que alia o poder à liderança generosa, consciente da glória de Atenas, e, por outro, os excessos do exercício deste mesmo poder, quando o Alcmeônida sai de cena.[128] Admite, portanto, que das últimas negociações entre atenienses e espartanos ao final do Livro I, e ao longo dos primeiros anos da guerra narrados no Livro II, a figura de Atenas dificilmente se desvincula da de Péricles e de sua política: "aquela de um poder ferozmente progressivo".[129]

Ora, para Cornford essa orientação, que traduz o próprio *éthos* ateniense do período[130], está intrinsecamente associado às causas da guerra[131], já que os espartanos haviam sido forçados ao conflito por seu temor ao crescente poderio de Atenas[132]: "política justificada em Salamina e adotada na geração seguinte"[133], segundo os preceitos do ideal anti-persa, fundamentado na tríade honra, temor e lucro. O que Anna Lia Prado associa à enumeração das três razões iniciais da dominação de Atenas sobre suas aliadas, "temor (do domínio persa),

---

[127] Episódios que correspondem aos relatos dos Livros IV e V (até o capítulo 20.1). Vale notar que o período que compreende os dez primeiros anos do conflito, de 431 a.C. até a Paz de Nícias (421 a.C.), ficou conhecido como o da Guerra de Arquidamos ou Guerra dos Dez Anos, apesar de não tê-lo sido assim referido pelo historiador.
[128] Finley, Jr., p.93.
[129] *Ibid*, p.124.
[130] Tuc., I. 70.2; 102.3.
[131] *Mythistoricus*, p.10.
[132] Tuc., I.23.6.
[133] *Mythistoricus*, p.11.

honra (desejo de liderança) e interesse (pelos recursos oferecidos pelos aliados)".[134] Este último, referindo-se ao lucro advindo dos tributos (*phóros*) pagos à cidade em troca de sua proteção naval. Assim, defendiam-los os atenienses:

> **LXXV.** Será que não merecemos, lacedemônios, pelo ardor de então e pela perspicácia de nossa decisão, que os helenos não se disponham com excessiva inveja contra o império que temos? **2.** Também este império nós o conquistamos, não por ter usado de violência, mas porque vós não quisestes persistir na luta contra os remanescentes do bárbaro e a nós vieram os aliados e pediram, eles mesmos, que fôssemos seus dirigentes. **3.** A partir da própria tarefa fomos constrangidos, primeiro, a levar o império a este ponto, sobretudo por temor, depois por honra e mais tarde por interesse; **4.** e já que não nos parecia seguro, quando éramos odiados pela maioria e alguns depois da sedição já estavam subjugados e não tínhamos de vós a mesma amizade, mas suspeitas e divergências, deixar passar e correr risco (as sedições se fariam em vosso favor); **5.** e todos estão a salvo de incriminações quando, no meio de grandes perigos, zelam por seus interesses.[135]

Jaeger afirma que, desde os tempos de Sólon, essa consciência política permitira aos cidadãos de Atenas o acúmulo de peculiar experiência, "política de força encetada por Temístocles depois de Salamina, que operou sua transformação no império ateniense".[136] Glória refletida no adorno da cidade, incentivado e defendido por Péricles na assembleia, clamando aos atenienses o papel que lhes era adequado: o de cidadãos amantes de Atenas, "cônscios da supremacia da arte e da civilização" por ela traduzida, nota Cornford.[137] Na apreciação de Plutarco, a fama de Atenas conjugava poder e beleza, justificada na obra política de seu líder:

> Péricles dava suas explicações ao povo: aos aliados não devia contas dos tesouros, pois combatia por eles e repelia os bárbaros, sem deles receber um cavalo, um barco, um hoplita, mas apenas dinheiro; este não pertence a quem o dá, mas a quem o recebe desde que dê aquilo por que o recebeu. A cidade suficientemente provida do necessário para a guerra deve empregar as disponibilidades em obras capazes de, uma vez acabadas, dar-lhe glória eterna e, durante a execução, com a aplicação dos recursos, suscitar

[134] Cf. nota n° 184, PRADO, A.L.de A. *Op.cit.*, 2008, p.219.
[135] Tuc., I.75.
[136] JAEGER, W., *op.cit.*, 2003, p.442.
[137] *Mythistoricus*, p.209.

> trabalhos de toda a sorte e utilidades variadas, despertando, por assim dizer, emprego a todo o povo, ao mesmo tempo se adornando e sustentando.[138]

Feito por ele concebido, pelo qual, lembra Murari Pires, "a obra humana ganhava imortalidade".[139] Assim, atenta à "ordem de racionalidade"[140] com que o Péricles *tucidideano* orientava sua política e, contrastada à de Cléon e seus sucessores, sua caracterização, longe de ser biográfica, reforça a virtuosidade de suas escolhas e sua sabedoria em assumi-las. Para Westlake, a intenção de Tucídides também reflete uma escolha, pois seleciona, instruindo o leitor, as questões principais relativas ao período pericleano, destacando-lhe a *práxis* política ao lidar com os humores e inconstâncias da *pólis*.[141]

Aristóteles diz da importância da eficácia persuasiva do discurso: "Sobretudo nas deliberações, e depois nos processos, que o orador se mostre sob certa aparência e faça supor que se encontre em determinadas disposições a respeito dos ouvintes".[142] O que Tucídides salienta ao elencar, entre as razões para autoridade de Péricles, a consideração que os atenienses tinham por ele, sua altivez de espírito, a infalível integridade[143] e, sobretudo, sua boa *peithó*:

> Em todas as ocasiões, cada vez que os via inclinados à insolente confiança, seu discurso os levava à cautela; e quando lhe pareciam irracionalmente temerosos, lhes inspirava a confiança, restaurando-a.[144]

Em que sentido se equipara, então, a *areté*[145] do líder à do próprio corpo cívico ateniense? Em contraposição às três variantes, referidas por Plutarco, de tradições ao seu

---

[138] *Péricles*, 12, p.82.
[139] MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2007, p.261.
[140] *Ibid*, p.245.
[141] Westlake, p.24.
[142] *Retórica*, p.3.
[143] Thuc., II. 65.8.
[144] Thuc., II.65.9.
[145] L&S, p.485: virtude guerreira (Homero); virtude. Segundo Jaeger, "os gregos traduziam por *areté* uma força, uma capacidade. Às vezes, definem-a diretamente. Vigor e saúde são a *areté* do corpo; sagacidade e penetração, a *areté* do espírito. Originariamente, a palavra designava um valor objetivo naquele que qualificava uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição."(*Op.cit.*, 2003, p.26).

epíteto "Olímpio"[146], destaca-se, ao que acresce o próprio Plutarco sobre os comediógrafos da época, aludindo aos seus modos ao dirigir-se ao povo[147], o seu "trovejar" e o "relampaguear", trazendo "em sua língua um raio pavoroso".[148] Alcunha que refletia a afinidade entre sua linguagem e seu modo de agir, entre seu sentimento e o endereçamento ao povo, assim retratado pela memória plutarqueana:

> Aquelas "ideias elevadas e universal eficácia", como diz o divino Platão, "que somou a seus dotes naturais", adquiriu-as na ciência da natureza e, trazendo para a arte de falar o que nela havia de proveitoso, superou de muito a todos. Daí, dizem, o seu epíteto. Contudo, pensam alguns ter-lhe vindo a alcunha de Olímpio dos melhoramentos com que ornou a cidade; outros atribuem-na à sua capacidade de estadista e general.[149]

Deste modo, à imagem de Péricles associa-se a heroica e virtuosa condição daquele que profere belas palavras, das quais não se distinguem belas ações. Imagem mesma da *areté* heroica, ideal contemplado na formação do pensamento grego. Jaeger lembra que todas as derivações deste conceito, enraizado na linguagem da poesia épica[150] - por exemplo, o adjetivo *agathós*, conjugação de nobreza e bravura militar oposto ao de *kakós* - tem um sentido ético, mais generalizado. "Designam o homem nobre que, na vida privada como na guerra, rege-se por certas normas de conduta alheias ao comum dos homens."[151]

O que nos remete à figura de Fênix, educador de Aquiles que, segundo o autor, expressa, significativamente, este ideal.[152] Por ocasião da embaixada enviada ao herói, cuja ira contra Agamêmnon privara os aqueus de sua lança, três guerreiros apelam ao Peleide, cada um, ao seu modo, em concordância com o *éthos* que lhes é próprio: Odisseu, Ájax e Fênix.

---

[146] *Péricles* 8, p.78.
[147] MURARI PIRES, F. *Op.cit.*, 2007, p.264.
[148] *Péricles* 8, p.78.
[149] *Idem*.
[150] JAEGER, W., *op.cit.*, 2003, p.27.
[151] *Ibid*, p.28.
[152] *Idem.*

A passagem reforça a importância da palavra deliberativa, e seu domínio significa a própria soberania do espírito.[153] Neste ínterim, se opõem: a astúcia de Odisseu, que lhe rememora o conselho paterno e o dever implícito à sua condição[154]; a ação heroica de Ájax, modelo que lhe equipara cuja presença traduz-se em rememoração de sua própria *areté*; e o apelo do ancião, Fênix. Nesta hora decisiva para os gregos, é ele quem lhe recorda o fim para o qual foi educado: sê-lo "na oratória eminente, eficiente nas obras."[155]

Pensamento grego que, vinculando ação humana à sua *areté*, conserva, na figura do Péricles tucidideano, a orientação do ideal dessa *aristeía*: "homem que, naquele tempo, era o principal personagem de Atenas, graças a sua superioridade no domínio tanto da palavra quanto da ação."[156] Retrato este, adverte-nos Murari Pires, distante daquele dos comediógrafos da época que,

> na ponderação ambígua do biógrafo fazia (in)justiça a seu domínio da arte da palavra deliberativa. De modo que o texto (plutarqueano) que figura um Péricles "olímpio" aqui momentaneamente oscila entre a vileza da caricatura e a grandeza da heroicização.[157]

De Aristófanes destacam-se, das chamadas *Sátiras Políticas*[158], alusões à suposta vileza do caráter de Péricles (por seu envolvimento na questão dos decretos contra Mégara), em *Os Acarnenses* e *A Paz*. Em ambas, o traço jocoso do epíteto "Olímpio" desvela o período de turbulências da *pólis*, "fértil em peripécias", afirma Pierrot.[159]

Na primeira peça, passados mais de cinco anos do início do conflito, marcados pela desastrosa peste e pelas invasões anuais às terras da Ática, Aristófanes ilustra uma atmosfera

---

[153] *Ibid*, p.30.
[154] *Ilíada*, IX, 259.
[155] Ilíada, IX, 444.
[156] Thuc., I.139.4.
[157] MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2007, p.264.
[158] Estas incluem: *Os Acarnenses* (encenada no sexto ano da guerra, 425a.C.), *Os Cavaleiros* (no ano seguinte), *A Paz* (de 421 a.C.) e *A Lisístrata*. (PIERROT, A. "Historia de la Literatura Griega". Tradução estabelecida por Alexis Pierrot. Biblioteca Digital, Moratín. (s/d), p.8).
[159] *Ibid*, p.7.

de conjecturas por uma trégua, cujas aspirações são representadas pela personagem *Dicaeopolis.* Em seu discurso, relembra à cidade sobre "a ira do Olímpio Péricles, que trovejando e relampagueando"[160], decretara leis contra Mégara. E em *A Paz*, o poeta retoma o tema, ou o (mal) feito do líder, cuja memória não lhe escapa[161]:

> Se quiserdes saber como a Paz desapareceu escutais bem minhas palavras, prudentes lavradores.[162] A desgraça de Fídias foi a primeira causa[163]; seguido por Péricles, que temeroso de uma mesma sorte e desconfiado de vosso caráter irritável, acreditou ser o melhor modo de evitar o risco atear fogo à cidade. Seu decreto contra Mégara foi a fagulha que inflamou a guerra, cujo rumo tomado tantas lágrimas tem causado a todos os gregos, aos daqui e aos de outras cidades.[164]

A razão, indicada por Plutarco, acerca da entrada de Atenas na Guerra, também guarda algo de curioso acerca do que Tucídides silencia sobre Mégara.[165] A não ser pela breve menção ao decreto que Esparta conciliava-os a revogar, a paz, "no entendimento do texto (plutarqueano) estaria nas mãos de Péricles".[166] À sua firme e resoluta negativa aos apelos da embaixada espartana, o autor cita o que Plutarco desconfiava ser algum motivo de ordem pessoal[167] para a alegação do líder à "proibição legal de retirar o quadro, onde o decreto estava escrito"[168]; por fim, responsabilizando-o pela deflagração da guerra[169]:

---

[160] *Acharnians*. vv. 530-536, p.461.
[161] O deus Hermes se dirige ao coro representado por proprietários de terra para explicar-lhes a razão da Paz ter abandonado Atenas. (*La Paz*, v.609.*Op.cit.*, (s/d) p.31).
[162] Tradução livre da autora do texto estabelecido na língua espanhola por Pierrot.
[163] Segundo nota Pierrot, o célebre escultor Fídias (amigo pessoal de Péricles), havia recebido o encargo de fazer a estátua de Atena, para cuja tarefa recebera uma quantia em ouro. Acusado pelo *dêmos* de subtrair parte do pagamento, acabou condenado e preso, o que deixou Péricles temeroso. Por sua associação ao artista e por conhecer as paixões do povo temia que fosse destinado a uma mesma sorte. (*Ibid*, p.30).
[164] Aristófanes se refere ao segundo decreto cuja autoria foi de Péricles. Sobre sua responsabilidade direta na questão de Mégara cujas implicações F.M. Cornford analisa em seu estudo, trataremos a seguir. (*Idem*, vv. 621-622; p.31).
[165] As citações de Tucídides sobre a questão dos decretos se restringem às passagens I.42.2; 67.4;103.4; 114; 139 e 140.3. Estas serão discutidas a seguir.
[166] MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2007, p.265.
[167] Péricles, oficialmente, acusava Mégara de ter-se apossado de parte da gleba sagrada e assassinado o arauto enviado por Atenas, mas Plutarco recorre aos versos de Aristófanes para justificar lhe a ira contra a ofensa de Mégara: jovens atenienses embriagados foram a Mégara e raptaram a prostituta Simeta; os megarenses por vingança descontaram a ofensa levando consigo duas jovens do bordel de Aspásia. (*Péricles*, 30, pp.96-7).
[168] *Péricles*, 30, p.96.
[169] MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2007, p.265.

> Apesar de tudo, mandavam-se embaixadas a Atenas, e Arquidamos, Rei de Esparta, levava a maior parte das reclamações a soluções conciliatórias, apaziguando seus aliados; assim , não adviria, parece, a guerra aos atenienses pelas demais razões, bastando acedessem em revogar o decreto contra Mégara, aceitando a reconciliação. Péricles, porém, mais que todos, opunha-se a isso e *instigava* o povo a continuar hostil a Mégara; a ele, pois, cabe toda a culpa da guerra.[170]

O fato de Péricles ter *instigado* o povo a hostilizar Mégara é significativo, por duas razões. Primeiramente, consta como indício de que sua política se encontrava alinhada a do *dêmos*[171]; além disso, atesta seu conhecimento das paixões de sua audiência e habilidade em orienta-las conforme a ocasião.

Entretanto, o estudo de Cornford nos indica que, apesar de sua insistência junto à cidade pelo alinhamento mais duro, no que se referia às negociações, Péricles estaria, na verdade, *cedendo* às pressões dos interesses do partido do Pireu, garantido assim, (supostamente) sua própria sobrevivência política. Trataremos desta hipótese, fazendo uma pequena digressão que nos permita entender a questão megárica, pontuando a diferença entre os interesses de Péricles e os do povo.

Cornford chama de "charada insolúvel"[172] o ataque de Péricles a Mégara, referirindo-se a dois aspectos: o silêncio de Tucídides sobre seu envolvimento direto com a promulgação do segundo decreto, "o mais restringente"[173], e as breves alusões à questão em sua narrativa histórica. Indica discrepâncias entre o testemunho tucidideano para as causas da guerra, e os de outras fontes antigas[174], embasando sua argumentação nas evidências de Aristófanes[175], de Diodoro[176], além da narrativa de Plutarco.[177] Declara que, contrariamente, às fontes referidas,

---

[170] *Péricles*, 29, p.96.
[171] Westlake, pp.30-31.
[172] Optei por traduzir a palavra *riddle*, neste caso, como *charada* e não enigma ou dilema. (*Mythistoricus*, p.244).
[173] *Ibid*, p.27.
[174] *Ibid*, p.25.
[175] Cornford utiliza-se das passagens já referidas da obra *Os Acarnenses*, v.530-ss.
[176] DIODORUS, XII, 39. *Apud*, *Mythistoricus*, p.26.
[177] *Ibid*, p.27.

"Tucídides não registra os decretos apropriadamente, fazendo-lhes mera alusão, sem, contudo, destaca-los".[178]

Ao longo da narrativa do Livro I, notamos seis menções à questão megárica que reforçam a impressão de Cornford. A primeira consta do discurso dos coríntios aos atenienses, que, temerosos de uma aliança entre Atenas e Córcira, reclamavam à prudência e ao não acirramento de hostilidades já existentes: "Ao contrário, eliminar a desconfiança já existente por causa de Mégara é mais sensato."[179] A esta altura, a outrora, aliada de Atenas havia retomado seu alinhamento junto à liga peloponésia, da qual faziam parte os coríntios. A desconfiança, neste sentido, se devia ao interesse de Atenas em manter o controle estratégico dos portos megáricos[180], assim prejudicando os negócios de Corinto.[181]

Cornford lembra que, em 446 a.C., os megarenses mataram e expulsaram guardas atenienses de seu porto em Pegas (*Pegae*)[182], declarando, com isso, aberta hostilidade à política ateniense.[183] Para Atenas, o controle da passagem que ligava os dois portos megáricos – Pegas no Golfo de Corinto e Niséia no Golfo Sarônico – era vital à sobrevivência de seu império. Anteriormente comandado por Eubéia, Egina e Mégara, o comércio pelo Istmo de Corinto[184] não passava despercebido pelos mercadores do Pireu.[185] Além de preferível por sua lucratividade[186], a rota terrestre evitava um dispendioso e perigoso contorno pelo mar, através

---

[178] *Mythistoricus*, p.25.
[179] Tuc., I.42.2.
[180] A estratégica posição de Mégara se devia à preferência da comunicação entre os Golfos Sarônico (do lado do mar Egeu) e o de Corinto, passagem natural ao então mar da Jônia que garantia o acesso ao comércio com a Sicília e o ocidente. Cornford lembra que a preferência por uma comunicação por terra se devia aos perigos da navegação ao redor da península do Peloponeso, notando que mesmo Tucídides (I.107.3; 115.1) destaca tal rota. Aos perigos do contorno por mar recorre ao proverbio: "When you pass Malea, forget your home", referindo-se ao Cabo de Maleia no sul do Peloponeso, região de fortes correntes e ventos violentos que aterrorizavam os marinheiros. (*Mythistoricus*, pp.34-35).
[181] Em seu estudo sobre a Guerra, Donald Kagan relembra a querela entre Corinto e Mégara ocorrida em 461 a.C. (na ocasião aliadas de Esparta); Em franca desvantagem e diante da omissão espartana, "os megarenses saíram da aliança, aliando-se a Atenas em troca de ajuda. (KAGAN, D. *A Guerra do Peloponeso. Novas Perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006, p.43.
[182] *Mythistoricus*,p.27.
[183] Tributos.
[184] L&S, p.1617. A palavra istmo, do grego ισθμός, é traduzida como passagem estreita, "neck, narrow passage".
[185] *Mythistoricus*, p.35.
[186] A posição estratégica de cidades como Corinto que cobravam impostos pela passagem dos produtos por seu território (istmo) é registrada por Tucídides como fonte de sua riqueza e poderio. (Tuc., I.13; 107.3; 115.1).

do Cabo de Maleia, famoso entre os navegadores. Tanto a memória homérica[187], quanto a tucidideana atestam seu registro neste sentido.[188]

Cornford aponta Mégara como o elo fraco da rota, "pois possuía um porto em cada mar – Pegas no ocidental, Niséia no oriental – com uma estrada ligando a passagem entre eles."[189] Seu controle significava, portanto, razão suficiente para as hostilidades declaradas entre Corinto e Atenas, e uma efetiva política de ocupação[190], ou retaliação, em caso de rompimento.

O primeiro decreto data, portanto, desta que foi considerada sua defecção. Como medida, seus produtos foram excluídos do mercado, sob pena de confisco.[191] Sobre a secessão de Mégara, Tucídides no informa na *Pentecontaetia*:

> Depois disso, não muito tempo depois, a Eubéia sublevou-se contra os atenienses. E Péricles já estava lá com uma tropa ateniense quando lhe foi anunciada a defecção de Mégara, a iminência de uma invasão da Ática pelos peloponésios e o extermínio dos corpos de guarda atenienses pelos megarenses, salvo os que haviam se refugiado em Niséia; conseguindo o apoio dos coríntios, siciônios e epidáurios os megarenses haviam entrado em secessão.[192]

Em outra passagem, deslocada a cena para o debate em Esparta, para onde os aliados peloponésios dirigiram suas acusações contra a política ateniense[193], ocorre primeira menção do historiador à proibição imposta a Mégara, cuja relevância, possivelmente, escapa ao leitor a não ser pela breve menção ao seu caráter (abusivo), pois rompia o tratado anteriormente estabelecido[194]:

---

[187] "O vento e o nauta guiam-nos. Teria chegado ileso à pátria dos ancestres, não me impedisse a onda, a correnteza e Bóreas, ao contornar Maleia; vi distar Citera." (HOMERO, *Odisséia*, IX.70-81, p.255).
[188] Thuc., IV.21.
[189] *Mythistoricus*, p.36.
[190] Tuc., I.111.2.
[191] *Acharnians*, v.515, p.461
[192] Tuc., I. 114.
[193] Tuc., I.67.
[194] O tratado de paz dos Trinta Anos (446 a.C.) reservava a Esparta a hegemonia terrestre e a Atenas a naval. Anna Lia Prado nota em sua tradução que apesar de não transcrever o texto do referido tratado Tucídides menciona suas cláusulas em algumas passagens ao longo da narrativa: "a cidade que não pertencia a nenhuma

> Diversos povos se apresentaram e, um a um, formularam suas queixas, sobretudo os megarenses: apontavam outras divergências não pequenas, mas, em particular, a proibição de usarem os portos de Atenas e o mercado da Ática, contra o que o tratado previa.[195]

O segundo decreto, justificado por dupla ofensa, diz Cornford, (além do cultivo de terra sagrada, Mégara era responsabilizada por conceder asilo a escravos fugitivos de Atenas), resultou em sua absoluta exclusão de todos os portos da liga.[196] O registro de sua penúria por outros autores antigos não poderia ter passado despercebido à narrativa de Tucídides, nota o autor.[197] Ao que acrescenta o fato do terceiro decreto, "que declarava uma guerra aberta e hostil à Mégara"[198], ocorrido entre o ataque a Plateia (431) e a marcha dos peloponésios a Ática, também ter sido omitido.[199]

O silêncio tucidideano se deve a duas razões, na interpretação de Cornford. Em um primeiro momento, o historiador teria intencionado suprimir a responsabilidade de Péricles sobre a penúria imposta à antiga aliada.[200] Em segundo lugar, seguindo seu plano inicial de narrar apenas as políticas e decretos oficiais, referindo-se aos atenienses como um só corpo cívico, Tucídides teria alinhado seus interesses ao do *dêmos* – aqui, majoritariamente, representado pelos do partido do Pireu. Cornford acredita que Péricles tenha sido levado a tais medidas pela pressão popular, fazendo-lhe concessões por temor à sua própria sobrevivência política.[201] "Pois o poder em Atenas estava com o povo, e a política trocada rapidamente para atender aos seus caprichos."[202]

---

das Ligas poderia optar por uma ou outra aliança (I.35.2); eram mantidos os territórios de cada Liga (I.140.2); as divergências entre as partes deviam ser dirimidas por julgamento, segundo as convenções vigentes (I.78.4.); era garantida a *liberdade de comércio* entre as cidades (I.67.4); Egina deveria conservar sua autonomia (I.67.2)." (PRADO, A.L.de A. *Op.cit.*, 2008, p,224).

[195] Tuc., I.67.4.

[196] *Mythistoricus*, p.28.

[197] *Idem*.

[198] *Idem*.

[199] *Idem.*

[200] *Ibid*, p.30.

[201] *Ibid*, p.31.

[202] WOODRUFF, P. *First Democracy. The Challenge of an Ancient Idea*. Oxford University Press, 2005, p.xiv.

Em sua tradução, Anna Lia Prado também destaca o silêncio da narrativa quanto aos decretos megáricos, sobretudo o segundo, notando que, "Tucídides menciona-o entre as queixas apresentadas pelos aliados, sem atribuir-lhe importância como fator da guerra."[203] Certamente, a breve referência à antiga aliança estabelecida com a aliada[204], fonte da *desconfiança* de Corinto contra Atenas, e a própria defecção de Mégara sem qualquer detalhamento[205], não correspondem à centralidade que a revogação dos embargos e punições ocupa nos termos impostos por Esparta, assim destacados pelo historiador:

> **CXXXIX.** Tais foram as exigências que os lacedemônios fizeram na primeira embaixada e as que em revide lhes foram impostas quanto à expulsão dos maculados; mais tarde, em frequentes contatos com os atenienses, eles pediam que retirassem de Potidéia e deixassem à Egina sua autonomia e, mais que tudo, advertiam muito claramente que não haveria guerra, se revogassem o decreto sobre Mégara que proibia aos megarenses o acesso aos portos do império ateniense e ao mercado da Ática.[206]

Destarte, vejamos como a relação/confluência entre a orientação de Péricles e os interesses da cidade se dá, em seu primeiro discurso à assembleia ateniense. Admitida a hipótese do acirramento punitivo contra Mégara, seu aconselhamento tem início com a reafirmação aos atenienses de que não revogaria os decretos, mas por motivo (declarado) divergente ao defendido pela tese de Cornford: "não ceder aos peloponésios"[207], que haviam optado pela guerra apresentando exigências[208], e não mais acusações ou queixas.[209]

Neste sentido, Péricles reconhece, e torna inteligível à sua plateia, a premissa de que a guerra fora motivada por uma escolha de Esparta, temerosa do crescente poderio da rival. Habilmente os faz entender que ceder às exigências, e principalmente revogar os decretos,

---

[203] PRADO, A.L.deA. *Op.cit.*, 2008, p.216.
[204] Tuc., I.103.4.
[205] Tuc., I.114.
[206] Tuc., I.139.
[207] Tuc., I.140.
[208] Entre as quais, "que se retirassem de Potidéia e deixassem à Egina sua autonomia", e, sobretudo, advertiram "que não haveria guerra se revogassem o decreto contra Mégara que proibia aos megarenses o acesso aos portos do império ateniense e ao mercado da Ática."(Tuc., I.139).
[209] Tuc., I.140.2.

seria declarar submissão ao temor, e curvar-se às exigências futuras.[210] Nos parece que Tucídides, deste modo, desloca a questão dos decretos, fazendo dela o ponto de partida para a atenção de Péricles à insegurança do povo (remorso por terem causado a guerra), recordando-lhes o reclamo à honra (*timé*) ateniense.[211] Reforça-o em seu discurso, dizendo:

> **CXLI.** É por este ângulo que deveis refletir: ou submetermo-nos antes de sofrer qualquer prejuízo ou, se entrarmos em guerra, decisão que julgo a melhor, que seja tanto por motivo forte como por motivo de somenos, sem ceder nem manter com medo o que já possuímos, pois significa servidão uma reivindicação, tanto a maior quanto a menor, que por iguais é exigida ao próximo antes do julgamento.[212]

Ponto de inflexão que, segundo Murari Pires, a memória plutarqueana situa entre a consagração heroica de Péricles pela vitória na supressão dos revoltosos sâmios[213], e o orgulho que o leva a propagandear pretensiosamente a infalibilidade ateniense[214]: "Se presumia admirável e grande pela derrota de Samos, porque, enquanto Agamêmnon levara dez anos para tomar a cidade bárbara"[215], ele o fizera contra os jônios em nove meses. Momento este em que, "o tempo do triunfo do herói revira no da desgraça em consonância com a tragicidade de sua natureza."[216]

Fortalecido pela certeza de sua superioridade, Péricles convence o povo de sua estratégia defensiva, persuadindo-o ao sacrifício das terras da Ática e a manterem refúgio dentro das muralhas, sem, contudo, deixar de lhe prever sentimentos de indignação e ira por tais perdas.[217] Diante da guerra iminente[218], reforça lhes o sentimento de unidade cívica,

---

[210] Tuc., I.140.5.
[211] Tuc., I.140.4.
[212] Tuc., I.141.
[213] Tucídides registra a campanha ateniense contra Samos que consagrou a hegemonia naval ateniense. (Tuc., I. 116-ss).
[214] MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2007, p.264.
[215] *Péricles*, 28, p.95.
[216] MURARI PIRES, F., *op.cit.*, 2007, p.264.
[217] Tuc., I. 143.5.
[218] "É preciso saber que não podemos escapar da guerra (se a aceitarmos de bom grado, teremos inimigos menos insistentes) e, para a cidade e para o indivíduo, dos maiores riscos provêm as maiores honras." (Tuc., I.144.3).

consolidado na memória heroica de Salamina, herança comum que conforma a fórmula de seu ideal político:

> Os nossos antepassados, em todo caso, resistiram aos medos, embora partindo de bases não tão fortes; ao contrário, abandonaram mesmo o que tinham e com decisão maior que a sorte, com uma audácia maior que a força, repeliram o bárbaro e fizeram progredir até este ponto os nossos recursos. É preciso que não fiquemos atrás deles, mas que de todo modo nos defendamos de nossos inimigos e tentemos *transmitir aos pósteros esta herança não diminuída*.[219]

Em sua obra, *The Greek Discovery of Politics*[220], Christian Meier define, sobre o padrão específico de política na época clássica, o de "uma total orientação pela *pólis* e para a *pólis*, sedimentada na *koiné*"[221], o que pressupunha um nível extraordinário de solidariedade, sentimento geral de interesse público, que transcende qualquer interesse privado.[222] Assim, os eventos que ultrapassam a rotina e o cotidiano da cidade, e que afetam diretamente o destino da comunidade (*koiné*), são considerados universalmente relevantes, pelo seu valor intrínseco de experiência coletiva. Meier nota que, na relação política/guerra, a escolha entre o deliberar e o agir coloca a ação política no cerne do pensamento grego[223]; "corolário de um desenvolvimento do período, essencialmente produzido por ações políticas deliberadas, seus efeitos contingentes e pelas decisões tomadas no curso dessas ações."[224]

O *polites*, portanto, participante direto e genuíno das decisões, poderia se identificar ou não com seus líderes, e nunca de maneira abstrata, diz-nos Meier.[225] Após o discurso de Péricles, os atenienses efetivamente julgam, deliberam e decidem favoravelmente aos seus conselhos.[226] Contudo, mesmo cientes de suas capacidades e habilidades, fortalecidos pelo

---

[219] O grifo é meu. (Tuc., I.144.4).
[220] MEIER, C. *The Greek Discovery of Politics*. Harvard University Press, 1990.
[221] *Ibid*, p.21.
[222] *Idem*.
[223] *Ibid*, pp.22-23.
[224] *Ibid*, p.23.
[225] *Idem*.
[226] Tuc., I.145.

éthos[227] que lhes é comum, conformado na memória coletiva e pela *paidéia*[228], eram lembrados dos perigos da ganância (*pleonexía*) e das desmedidas. Temeroso, Péricles adverte-os, então, quanto às armadilhas não do inimigo, mas as de sua própria natureza:

> **CXLIV.** Muitos motivos tenho ainda para uma esperança de vitória, se quiserdes não aumentar o império durante a guerra e não procurar por vontade própria outros perigos, pois temo mais nossos próprios erros que os planos dos adversários.[229]

Westlake crê que, persuadir os leitores a aceitarem sua *defesa* de Péricles e de sua política, fosse um dos principais objetivos de Tucídides,[230] deliberadamente direcionando a atenção para algumas características da personagem, e silenciando, como nota Cornford, sua participação efetiva na política contra Mégara.[231] Escolha coerente com seu entendimento e com o plano narrativo de sua escrita: balizada na exclusão dos detalhes, dados biográficos e adornos destinados ao deleite do auditório.[232] Para Cornford, proposta que ganha contornos artísticos à medida que a narrativa cresce[233]; para Westlake, objetivo que contempla demonstrar a sabedoria de Péricles ao lidar com as questões de seu tempo.[234]

Cremos que haja acordo em ambas as asserções. No entanto, discordamos da maneira pela qual Cornford encerra o argumento acerca do envolvimento de Péricles na questão

---

[227] Segundo a descrição dos coríntios em Esparta os atenienses são "vivos no planejar e realizar o que têm em mente"; além de "audazes além da força, temerários além da razão e no perigo, otimistas"; são ainda "resolutos e dispostos a deixar sua terra" não se abatendo quando vencidos. (Tuc., I.70.2-5).

[228] Paul Woodruff lembra que através da *Paidéia* se formavam cidadãos melhores, e neste sentido, melhores significava com maior *areté*. O autor supõe que a democracia ateniense – à qual intitula "Primeira Democracia" em sua obra – pressupõe que a comunidade ensine aos cidadãos as virtudes que a sustentam: respeito, justiça e discernimento. (WOODRUFF, P.,*op.cit.*, 2005, pp.210-212).

[229] Tuc., I.144.

[230] Westlake, p.23.

[231] Hipótese de que seu envolvimento fosse parcial; a princípio alinhado aos interesses de uma parte da comunidade que defendia a supremacia ateniense no controle do comércio entre o Egeu e o ocidente, mas contra a expansão do império. (*Mythistoricus*, p.38).

[232] Tuc., I.22.4.

[233] "Thucydides possessed, in common with his contemporaries at Athens, the cast of mind induced by an early education consisting almost exclusively in the study of the poets. No amount of hard, rational thinking – an exercise which Thucydides never intermitted – could suffice to break up this mould, in an age when science had as yet provided no alternative system of conception." (*Mythistoricus*, pp. ix-x). Para o argumento ver também o capítulo III do presente estudo.

[234] Westlake, p.24.

megárica, sem seguir os mesmos passos que o levaram a entender a influência de Cléon, como agente sobre as paixões do *dêmos*. Como afirma Westlake, a política de Péricles e, sobretudo a forma como o historiador a enaltece, contrapõe-se diretamente ao que adviria. Assim, sendo Cléon a personificação dos excessos e das paixões de Atenas, em um momento anterior, Péricles encarnava sua *kalé politiké*, virtuosa liderança em nome na *bela política*. Neste sentido, o silêncio tucidideano nos possibilita entender o primeiro momento da guerra, espécie de prenúncio do porvir, como confirmação da fórmula anunciada sobre a humanidade dos eventos[235] e, portanto, da tragicidade dessa condição.

Com isso, as disparidades entre a política pericleana e os interesses da comunidade não tardariam a acontecer, e ilustram o relato do Livro II. Para Romilly, a centralidade ocupada pela figura de Péricles nesta narrativa, reforça a importância dada por Tucídides ao controle que ele tinha das paixões do *dêmos*, quando uma nova força, produzida sob a penúria dos primeiros anos, tornava-se "um conflito entre as paixões do povo e a razão de seu líder."[236]

Grassada pela peste, fatalidade que "devorava as reservas de homens mobilizáveis"[237], a moral dos cidadãos sucumbia às mudanças de ânimo e à ira (*orgé*) contra aquele que – agora julgavam – os conduzira à tal sorte:

> De fato em pleno estio, apinhadas confusamente em habitações pequenas e barracas abafadas, grande número de pessoas era forçado a levar uma vida caseira e ociosa, em lugar da vida pura e ao ar livre de antes; a culpa cabia a quem, na guerra, despejara dentro dos muros a massa de campesinos, sem dar a tanta gente ocupação nenhuma e permitindo, ao contrário, que, como gado encurralado, se enchessem mutuamente de contágios, sem lhes facultar meios de mover-se e resfolgar.[238]

[235] Tuc., I.22.4.
[236] de Romilly (i), p. xix.
[237] *Péricles*, 34, p.100.
[238] *Idem*, p.100.

Romilly nota que, o paralelismo entre a estratégia de Péricles e a narrativa da peste – à qual Tucídides consagra oito parágrafos[239] - está "fortemente marcado pelos procedimentos do relato e os detalhamentos da expressão."[240] Deste modo, a própria execução do plano – outrora acordado entre os cidadãos – se contrapõe às diversas tentações psicológicas dos atenienses, as quais Tucídides "não cansa de apontar", diz a autora.[241] Reconhecendo sua evidência, a autora reforça a hipótese de Cornford do princípio trágico, que orienta o relato tucidideano, este conformado por uma "psicologia tradicional que o autor teria apreendido de Ésquilo".[242]

Mas, diante da tensão instaurada, o que faz Péricles? Julgando a reação dos atenienses impulsiva, e convencido de sua razão, resiste, impedindo-os às deliberações precipitadas sob o efeito de suas paixões.[243] Neste sentido, Tucídides parece indicar que a cólera do povo seria fruto da impulsividade de seus ânimos[244], e das alternâncias caprichosas de seu caráter.[245] De fato, a instabilidade dos ânimos embasa o plano de devastação da Ática, em cujos ditames, Esparta orientava seu discurso:

> **6.** A cidade contra a qual marchamos não é incapaz de repelir nossos ataques: em tudo dispõe do melhor; se não se movimentam agora, quando ainda estamos longe de sua cidade, o farão no momento em que virem a devastação de suas terras e a destruição de seus bens. **7.** Pois, sempre que temos as coisas diante dos olhos e nos vemos vítimas de um tratamento incomum, a ira nos toma; e, daí por diante, já sem calcular a medida, passamos à ação com todo o ímpeto. **8.** Aonde os atenienses, geralmente, como a maioria dos que se conduzem pela sorte, pretendem comandar aos outros e atacando-lhes as cidades a fim de devasta-las, ao contrário de submeter-lhes a sua.[246]

---

[239] Thuc., II.47-54.
[240] de Romilly (i), p. xix.
[241] *Ibid*, p.xvi.
[242] *Mythistoricus*, p.x.
[243] "(...) τοῦ μὴ ὀργῇ τι μᾶλλον ἢ γνώμῃ (...)". (Thuc., II.22.1).
[244] de Romilly (ii), p. xix.
[245] GOMME, A.W. "Aristophanes and Politics". *The Classical Review*, Vol.52, N°3, (Jul., 1938), p.100.
[246] Thuc., II.11.6-8.

Discurso no qual Tucídides deixa claro, ao leitor, o traço afetivo intrínseco à devastação das terras, em que a tentação psicológica exercida sobre o povo ateniense, agora presa de suas próprias paixões, (neste sentido, de sua *orgé*), o levaria à desmedida.[247]

O ressentimento generalizado contra Péricles[248] o levaria a reforçar, em sua defesa[249], os valores outrora destacados na Oração Fúnebre[250], elogio ao ideal humano fundamentado no exercício da inteligência e orientado pelo equilíbrio.[251] Na ocasião de seu discurso conciliatório, adverte os atenienses ao efeito nefasto das decisões impetuosas[252], destacando dois pontos cruciais: primeiramente, a lembrança sobre a lei não escrita que pairava sobre o exercício da cidadania em Atenas[253]; em segundo lugar, a reafirmação de sua glória como elogio à força conciliatória do exercício de sua política.[254] Sua tentativa de reconciliação com o *dêmos* está pautada no reconhecimento da penúria presente[255]. Empatia que fortalece sua *gnóme* diante das vicissitudes do acaso (*týche*)[256] e, finalmente, alerta às seduções da esperança (*elpís*), em nome de interesses gananciosos (*pleonexía*), em detrimento dos da comunidade. Pois,

> um covarde pode pensar alto quando em próspera ignorância, mas aquele que é confiante pelo julgamento de sê-lo superior ao seu inimigo também o desdenha, o que é a circunstância atual. E a coragem, onde a fortuna é imparcial, é mais segura onde o homem sabe o que faz; desde que ele confie menos na esperança, poderosa somente nas incertezas, e mais na capacidade de julgamento das certezas, aonde há mais segurança na previsibilidade.[257]

---

[247] de Romilly (ii), p.xviii.
[248] Thuc., II.21.3.
[249] A defesa de Péricles ocorre após a segunda invasão da Ática pelos peloponésios, concomitantemente ao período da peste em Atenas. Thuc., II.60-64.
[250] Não pretendemos analisar detalhadamente o relato da Oração Fúnebre (Thuc., II.34-47), que possui singularidade única. Pra um estudo aprofundado sobre o tema ver a obra de Nicole Loraux, *A Invenção de Atenas*.
[251] de Romilly (ii), p.xxvii.
[252] Thuc.,, II.40.2-3.
[253] Thuc., II.37.3.
[254] Thuc., II.41.
[255] Thuc., II.60.3.
[256] Thuc., II.62.4.
[257] "(...) Καὶ τὴν τόλμαν ἀπὸ τῆς ὁμοίας τύχης ἡ ξύνεσις ἐκ τοῦ ὑπέρφρονος ἐχυρωτέραν παρέχεται, ἐλπίδι τε ἧσσον πιστεύει, ἧς ἐν τῷ ἀπόρῳ ἡ ἰσχύς, γνώμῃ δὲ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων, ἧς βεβαιοτέρα ἡ πρόωοια." (Thuc., II.62.5).

O que nos leva à moral trágica, supostamente apreendida da obra de Ésquilo. O cerne nas *Eumênides*, nota Meier, é o estabelecimento da *pólis* "como entidade que transcende todas as particularidades".[258] O ato é *reconciliatório*, onde não há substituição ou conquista, mas sim, o acordo em nome da salvaguarda moral da comunidade.[259] Ato este pautado pelo reconhecimento das potencialidades divinas – tanto antigas (Erínies), quanto novas (aqui representadas por Apolo) – e pelo respeito (*aidós*) e temor (*phóbos*) às leis que pairam, doravante, sobre o exercício da cidadania.

Na tragédia em questão, última da trilogia *Orestéia*[260], a "veemente oposição entre os Deuses"[261], marcada por repulsa e exclusão mútuas, implica, todavia, em uma unidade, feita da necessidade e da imanência recíproca entre essas mesmas divindades.[262] Neste sentido, nos diz Torrano, "a oposição feita de repulsa e exclusão recíprocas entre Apolo e Erínies substitui a harmonia entre Deuses Olímpios e Ctônios", desenvolvendo-se no plano social como um problema essencialmente político.[263]

Meier associa-o ao momento político vivido pelo Areópago (Revolução de 462-61 a.C.)[264], reordenamento cívico que implica em uma reordenação do pensamento religioso[265], e no potencial da capacidade humana de deliberar, escolher e agir.[266] No entanto, cremos que seja também possível associá-lo à crise moral vivida na Atenas de Péricles, cujo último

---

[258] MEIER, C., *op.cit.*, 1990, p.91.
[259] *Idem*.
[260] Representada em Atenas pela primeira vez em 458 a.C..
[261] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.15.
[262] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.15.
[263] *Idem*.
[264] "Quando a *Orestéia* foi escrita e representada (na primavera de 458 a.C.), Atenas vivia à sombra de um grande evento – a extinção do poder político do Areópago em 462/61. Instituição política que já havia sido privada de seu caráter como conselho puramente aristocrático, mas sua filiação ainda incluía os cidadãos mais experientes e influentes da cidade.(...) Em 462/61 um grupo de políticos liderado por Efialtes persuadiu a Assembleia a proibir o Areópago de se envolver na política da *pólis*, deixando a seu encargo apenas algumas funções jurídicas em casos de homicídio." (MEIER, C., *op.cit.*, 1990, p.83).
[265] *Ibid*, p.92.
[266] *Ibid*, p.100.

discurso reforça, justamente, este potencial. "Aos gregos", neste sentido aos atenienses, "importava como eram governados e isso dependia totalmente do caráter de seus líderes."[267]

A derrota das Erínies no tribunal de Orestes em Atenas marca a ameaça de uma *nêmesis* sobre a cidade, castigo imposto por sua fúria.

> Cólera do coro, suscitada pela acintosa afronta que lhe arrebatou o quinhão de honra, verte de seu coração o veneno que age como uma peste a conspurcar as fontes mesmas da vida, a devastar a vegetação e os rebanhos, e a destruir os mortais.[268]

A solução é buscada pela via conciliatória da deusa Atena, que depois de quatro tentativas, todas repelidas pelas iradas divindades, é bem sucedida por sua paciência, moderação e persuasão.[269] Os bens oferecidos às deusas Erínies são a cidadania e a participação nos cultos; doravante, como *Eumênides*, domiciliadas em honroso templo.[270] E em sua reconciliação, o tom de súplica persuade a cólera das Venerandas deusas[271], reconhecendo-lhes a justeza, mas persuadindo-as à prudente escolha por tal benefício: "no sorteio das sortes, a de conduzir tudo o que concerne aos homens, e com esse poder impedir que os reincidentes no erro prosperem. Por soberba que seja a fala, elas, iradas inimigas, o abatem em silenciosa ruína".[272] Guardiãs da justa medida e vigilantes da unânime concórdia dos cidadãos, em nome da *koiné*, garantem assim, sua proteção contra a s*tásis*.[273]

Em sua obra, *A Tagédia de Atenas*[274], Loraux argumenta que Tucídides faz da fúria um dos motores cruciais da *stásis*, onde há oposição entre a capacidade de decidir

---

[267] *Ibid*, p.104.
[268] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.56.
[269] A própria deusa recorre à *Peithó* ao conformar seu argumento. (*E.*, vv.885-ss.).
[270] *E.*, vv. 853-8.
[271] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2004, p.61.
[272] *Idem*.
[273] *E.*, vv. 976-86.
[274] LORAUX, N. *A Tragédia de Atenas. A política entre as trevas e a utopia*. Tradução Paula Silvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

racionalmente (*gnóme*), e a cólera (*orgé*), irrefletida e incontrolável.[275] "Um dos eixos de sua obra"[276], nota referindo-se ao momento posterior à liderança de Péricles.[277]

Neste sentido, para Meier o sucesso do discurso de Atena se deve à aplicabilidade de uma boa *peithó* aliada a uma solução pacífica e racional, destarte, conciliatória. "Elemento essencial à prática política grega"[278], cujo ideal gracioso do belo, bom e distinto, o relato tucidideano faz conjugar na figura de Péricles.[279] Homem mais eminente entre os atenienses, por sua superioridade tanto nas palavras, quanto nas ações[280], personificação deste ideal de uma *kalé politiké.*

[275] *Ibid*, p.93.
[276] *Idem*.
[277] A autora cita especificamente o capítulo 83 do Livro III, que, inevitavelmente, constata a supressão da *gnóme* pelo estado de *orgé.*
[278] MEIER, C., *op.cit.*, 1990, p. 109.
[279] Thuc., II.65; p.47.
[280] Tuc., I.139.4.

CAPÍTULO VII

Conclusão

A proposta deste estudo era investigar a pertinência da leitura trágica da obra de Tucídides, no episódio, narrado no Livro IV, que relata a tomada e ocupação do porto de Pilos, em 425 a.C.. Neste, F.M. Cornford identificava os princípios que evidenciavam o informe mítico da escrita tucidideana: aliadas à centralidade da fortuna (*týche*), categorias como a *elpís*, *apáte*, *peithó*, *áte* e *hýbris*, então encadeadas, conformavam as, assim declaradas, partes *mithistóricas* da obra. Desígnio que Tucídides cuidara em afastar, ao declarar, em seu Prólogo, a exclusão do *mythôdes*. Como, portanto, admitir a hipótese deste reverso narrativo, então denominado, de "peripécia ateniense em Pilos"? E se reverso, em que sentido o seria? Trágico, na acepção da peripécia aristotélica, ou o reverso histórico?

Para tal, iniciamos nossa reflexão, no capítulo II, questionando como o conceito de peripécia poderia ser atribuído à narrativa de Tucídides, se o próprio historiador delimita seu território conceitual, afastando o fabuloso de sua escrita.[1] Para respondê-lo, partimos de sua origem, em Aristóteles (*Poética*), aliada a do reconhecimento, sendo, ambos os conceitos, resultados da boa ou má fortuna.[2]

Ora, se o próprio Aristóteles havia estabelecido a diferença entre a história e a poesia[3], como admitir a hipótese do trágico em Tucídides, conforme suscitada por F.M. Cornford, em 1907? Entendemos que, para admiti-la, teríamos que deslocar nossa reflexão para o debate historiográfico acerca das apreciações da obra tucidideana, e, mais particularmente, entender a ruptura com os paradigmas das leituras do século XIX, proposta no *Thucydides Mythistoricus*.

---

[1] Tuc., I.22.4.
[2] *Poética*, XI, 61-62.
[3] *Poética*, IX, 50,51.

O objetivo de Cornford era abordar e refletir sobre o aspecto da narrativa, cujas releituras teriam escapado à atenção dos estudiosos de Tucídides: para o autor, a obra opera entre o declarado na passagem I.22.4, e o produzido ao longo de sua escrita: uma narrativa *viva*, que cresce para fora dos limites, outrora traçados.[4] Em sua exposição, Cornford destaca a crítica ao estudo de Theodore Gomperz, atribuindo às apropriações cientificistas da *História* o epíteto de "falaciosas", já que a narrativa, mesmo declaradamente afastada do *mythôdes*, não poderia ser enquadrada em parâmetros científicos, pois estes são modernos e não antigos.[5]

Mas, a que parâmetro moderno Cornford endereçava tão veemente crítica? Apresentamos, então, algumas das obras, cujos esforços haviam consagrado a recepção da obra nestes ditames.[6] Notamos que entre elas, além do caráter racional, primado da objetividade imparcial, atribuído à escrita tucidideana, havia a consonância em não reconhecer sua tendência poética. Após a dissonância causada pela leitura de Cornford, seguido de alguns esforços para retomar a cientificidade de Tucídides[7], apresentamos as leituras de John Finley Jr.[8] e de Jacqueline de Romilly[9], cujos estudos reconhecem a interlocução de Tucídides com autores de seu tempo (a aproximação de sua escrita à de Eurípides por Finley Jr., por exemplo), admitindo alguma proximidade entre a sua narrativa e a da tragédia.[10]

Neste bojo, o debate se prolongava nas releituras com ênfase na questão moral implícita na obra, das quais destacamos os artigos de Alfred Schlesinger, "Tragedy and the Moral Frontier", e de Felix Wasserman, "Thucydides and the Disintegration of the *Polis*". A questão moral, fortemente associada àquela da tragédia, nos levaria de volta ao questionamento sobre como Tucídides era apreendido entre os modernos: o observador frio,

---

[4] *Myhtistoricus*, p.vii.
[5] *Ibid*, p.70.
[6] MURARI PIRES, F. *Op.cit.*, 2006, p.811.
[7] COCHRANE, C. N. *Op.cit.*,1929.
[8] FINLEY Jr., J.H. *Op.cit.*, 1938.
[9] de ROMILLY, J. *Op.cit.*,1998 (1956).
[10] *Ibid*, p.46.

um escritor de dons artísticos ou um historiador de sapiência moralista[11]? Para entender a querela, recorremos à produção do grupo dos Ritualistas de Cambridge, da qual destacamos a atmosfera intelectual na qual Cornford produzira seu *Mythistoricus*, e as produções de seus interlocutores, cuja relevância para sua tese comprovou-se indiscutível.

Partindo da investigação sobre o afastamento tucidideano do fabuloso, e, por consequência, do próprio mito, iniciamos a discussão do capítulo III com a crítica de Jean-Pierre Vernant e Cornford à tese do *milagre grego*, de John Burnet[12], na tentativa de refletir e analisar a (suposta) exclusão tucidideana do elemento mítico, o que nos levaria à própria impossibilidade da leitura trágica da obra. O próprio J.-P. Vernant o faz, ao reconhecer em Tucídides o paradigma da oposição entre *mȳthos* e *lógos*, argumento que passamos a investigar.

Em sua crítica à teoria do milagre grego, J.-P. Vernant aborda alguns aspectos do contraponto de Cornford à ela, mas reage à proposta de continuidade entre *mȳthos* e *lógos*[13], assim pensada por Cornford, propondo uma investigação sobre aquilo de novo que havia sido produzido nesta passagem. Sem esgotar o debate entre o mito e a razão, refletimos sobre um possível diálogo entre as leituras de Cornford e J.-P. Vernant, que, partindo das impossibilidades do milagre grego, aventasse a leitura trágica da obra tucidideana, sobretudo do episódio narrado no Livro IV.

Para tal, acompanhando a reflexão de J.-P. Vernant, entendemos que, assim como o *crer* (entre os gregos), constitui-se nos ritos, imagens de deuses e nos mitos, ele não poderia ser separado do conjunto de práticas sociais da vida cotidiana do período em questão.[14] Destarte, do conjunto dessas práticas, reconhecemos que o *mȳthos* se desdobra em duas referências, entre os antigos: a dos relatos enganosos, repudiados como rumor (*phéme*), e, não

---

[11] MURARI PIRES, F. *Op. cit.*, 2003.
[12] BURNET, J. *Op.cit.*, (1920), 2006.
[13] CORNFORD, F.M. *Op.cit.*, 1952.
[14] VERNANT, J.-P. *Op.cit.*,1987.

obstante sua aparência daquilo que falseia e ludibria – portanto, excluído por Tucídides de sua escrita (I.22.4) – conformava também, lembrava Marcel Detienne, o registro daquela lei não escrita, na qual se alojava o segredo da unanimidade das crenças partilhadas em comum.[15]

Concluímos com isso, concordando com o argumento de Moses Finley, que a atmosfera intelectual de Tucídides estava, naturalmente, saturada pelo mito. Evidência que os estudos de J.-P. Vernant também reforçava, sem, contudo, admiti-la na obra do historiador ateniense. Para solucionar o problema da expressão *tò mythôdes*, destacada por Tucídides, recorremos à análise de Stewart Flory, em que atribuía, segundo a tradução da expressão, uma conotação política ao afastamento de Tucídides. Pois as estórias, adornadas ao agrado da audiência, seriam aquelas de sentimentalismo patriótico.[16] Diferenciando, em sua abordagem, *mȳthos* de *mythôdes*, concluímos que Tucídides, tendo simplificado a fórmula – e não *cunhado* o termo – delimita sua escrita, afastando o ornamento típico da poesia, pelo qual atinge o factual de seu objeto: escrever "a guerra dos peloponésios e atenienses tal como a fizeram uns contra os outros".[17]

Concordando com a impossibilidade de um engessamento da obra tucidideana em parâmetros científicos, concluímos que o historiador, extraindo dos eventos a essência do *éthos* político ateniense – a natureza e as consequências do poder – refletia sobre a própria teoria trágica da natureza humana. Teoria esta que, mesmo sem existir formalmente sob a forma de um estudo, conformava-se na *paidéia* grega, apreendida da tradição por todos os gêneros narrativos.

Entendo que, segundo J.-P. Vernant, este é o domínio próprio da tragédia, "situada na zona fronteiriça aonde os atos humanos vêm articular-se com categorias míticas"[18], seguimos nosso estudo questionando o estatuto da fortuna (*týche)* no episódio da tomada de Pilos,

---

[15] DETIENNE, M. *Op.cit.*, 1991, pp.112-13.
[16] FLORY, S. *Op.cit.*, 1990, pp.193-4.
[17] Tuc., I.1.
[18] VERNANT, J.-P. *Op.cit.*,1974, p.2.

narrado no Livro IV. Para esta discussão, contemplada no capítulo IV, o argumento foi dividido em três partes.

Primeiramente, apresentamos o quadro social de Atenas no período da tomada do porto de Pilos, em 425 a.C., admitindo que o episódio estabelecia a viragem na conduta política de Atenas (da orientação prudente de Péricles a ruinosa de Cléon). Verificamos que não só Cornford admitia esta hipótese, mas também Finley Jr. e Jacqueline de Romilly.[19] Considerando que tal reverso na escrita tucidideana conformava a ideia de peripécia histórica proposta em nossa reflexão inicial, estabelecemos três caminhos para conceitua-la: (i) a que aventava o surgimento de um novo desígnio narrativo, como defendido por Cornford em sua tese; (ii) a que se referia ao debate historiográfico acerca da exatidão das medidas geográficas do porto de Pilos; e (iii), finalmente, a que identificava o próprio conceito da peripécia trágica, admitindo para tal, o estatuto mítico da *týche* tucidideana, dentro dos parâmetros estabelecidos por Aristóteles.

Assim, desdobramos nossa discussão para uma análise dos limites da inteligência (*gnóme*) e sua relação com o acaso (*týche*), no episódio em questão. Verificamos, de acordo com as pesquisas de Susan Matheson, contrapostas aos estudos modernos das obras de Alcman e Plutarco[20], a apropriação de *týche*, no século V a.C., não poderia ser a da personificação da deusa da Fortuna (*Týche*), pois esta era tardia (século IV a.C.). Entendemos, portanto, que para compreendê-la seria preciso refletir acerca de sua apropriação entre os trágicos, sobretudo em Ésquilo, de quem Tucídides teria apreendido a teoria trágica da natureza humana.

O gênero trágico, afirma Romilly, cujo relato, por definição, resolve uma espera ansiosa, leva a uma emoção compartilhada. Questionamos, a partir dessa afirmação, em que sentido o episódio de Pilos apresentava os elementos típicos desta apreensão - a fortuna

[19] Para o argumento, ver o capítulo IV (pp. 64-5) deste estudo.
[20] Ver notas 314-17 (p.81).

(*týche*), aliada à ganância (*pleonexía*) e à esperança de maiores ganhos (*elpís*), que, por sua vez, levava à cegueira (*áte*) e aos excessos (*hýbris*) - encadeados de modo a permitir tal leitura trágica. Reconhecemos esses elementos no confronto entre as inteligências (*gnómai*), ao longo do relato, em que os fatos narrados se encarregavam de apresentar.

Relato de batalha, este, que expôs a centralidade da fortuna, interposta à inteligência humana, e que, diante das vicissitudes típicas do acaso, fazia a realidade divergir do raciocínio, subjugando a razão humana.[21] Elemento à margem de todos os meios subordinados à inteligência, a *týche* tucidideana ultrapassava sua importância reduzida na estratégia dos homens, alcançando para além do simples acaso, o estatuto de uma potência reveladora de outro encadeamento lógico dos eventos. Neste sentido, a mudança na narrativa em questão, informada pelo modelo da teoria trágica esquileana, revelava a face trágica da fortuna.

Ao longo da última parte do capítulo IV, procuramos entender esta face trágica de *týche*. Entendemos que Cornford, em seus estudos, não havia respondido a esses questionamentos satisfatoriamente, restringindo sua apreensão do conceito à do século IV a.C., o que havíamos impossibilitado através das leituras de Matheson, dos poetas líricos e dos estudos de Torrano sobre o tema. Reconhecemos que a linguagem, na evolução do pensamento grego, procurou definir a realidade do indivíduo, transmutando as forças divinas para o *páthos* humano.[22] Aplicando-a ao relato da tomada de Pilos, verificamos a recorrência à venerável moral, em circunstâncias análogas, ao longo da obra, o que confirmaríamos nos capítulos V e VI do estudo.[23]

Analisando a apreensão de *týche*, sob esta perspectiva moral, entre os trágicos, observamos: em Ésquilo, que ela conserva, no *Agamêmnon*, o caráter de bem divino, não obstante estar atrelada à observância dos limites humanos e de suas escolhas; em Sófocles, no

[21] de ROMILLY, J. *Op.cit.*, 1998, p.113.
[22] TORRANO, J. *Op.cit.*, 2003, p.18.
[23] Ver notas 402-407, p.100.

Aias, vinha aliada à proposição de um problema ético, portanto, humano. No drama em questão, tanto para o herói Odisseu, quanto para Ájax, a fortuna se define no imprevisível e na ambígua preeminência, que torna instável o cálculo humano. E ambas as tragédias, confirmamos a lógica típica do gênero: apresentar indivíduos em situação de agir, posicionando-os no limiar de uma escolha, ruinosa ou não. Mesmo no *Ión* de Eurípides, brevemente analisado, observamos, acerca da fortuna, seu caráter ambíguo, de potência em "vertiginosa ascensão".[24]

Týche, portanto, traduz, entre os tragediógrafos, uma *insolubilidade*. Mesmo não sendo divina (a deusa *Týche*), comporta em si as ambiguidades das relações entre ação divina, ação humana e contingência. Pressupõe, assim, o debate e a decisão que antecedem a ação humana. Deslocada para a narrativa de Tucídides, reforça os preceitos de uma moral, reiterada na exortação à prudência do discurso dos lacedemônios em Atenas (IV.18.4).

Neste sentido, concluímos que, em Tucídides, a fortuna abre a perspectiva da ação narrada segundo o modelo do drama, envolvendo, sim, uma inteligência, mas atrelada à escolha humana. Destarte, caracterizada como trágica e informada pelo modelo moral admitido no drama, a *týche* tucidideana revela sua face mítica, na observância do paradoxal par excessos/limites, contemplado no horizonte humano. Hipótese confirmada na Parte II de nosso estudo, em que analisamos o segundo aspecto apresentado por Tucídides, na abertura de sua *História*: o caráter humano, κατὰ τὸ ἀνθώπινον, dos eventos narrados desta guerra.

Contudo, entendemos que ainda que atrelada à moral trágica, a fortuna, na *syggraphé* do episódio de Pilos, não se encaixava nos parâmetros aristotélicos que pudessem qualificar a *peripécia* ateniense como trágica. Neste sentido, o entendimento da mudança dos sucessos em seu contrário admitiria que o conceito fosse entendido como histórico. Para o encadeamento da peripécia trágica em Tucídides teríamos que admitir a estrutura dramática concebida no *Édipo*, de Sófocles, assim eleita, na *Poética*, como referência, neste sentido.

[24] BURKERT, W., *op.cit.*, 1993, p.362.

No capítulo V, retornamos à sequência narrativa do episódio de Pilos, apresentando o argumento de Cornford sobre a apreensão tucidideana da teoria da natureza humana, em Ésquilo. Para investigar sua pertinência, nos voltamos ao tratamento dado por Tucídides às personagens envolvidas no relato, apoiados na obra, *Individuals in Thucydides*, de H.D. Westlake. Para compreender a caracterização do sujeito trágico, na perspectiva da referida teoria, embasamos nossa pesquisa nos estudos de J.-P. Vernant, de Nicole Loraux, de Catherine D. Perschansky e Jacqueline de Romilly.

Considerando a caricatura aristofânica de Cléon, da qual a tucidideana guarda algumas semelhanças, concordamos com Cornford em não admitir que a personagem se enquadre, na *História*, na categoria de sujeito trágico. Optamos, assim, por decifrar, através desses registros, o caráter determinante da condição humana sobre os episódios narrados. Condição que, atrelada ao irrefutável de sua mortalidade, não escapa às paixões.

Na digressão acerca das condições sociais e psicológicas inerentes ao drama e à comédia, identificamos, no estudo de Maria de Fátima Silva, que, como portador de uma mensagem, o teatro (grego) antigo é politicamente consciente de sua responsabilidade, destarte, voltado para a experiência concreta dos atenienses em sua vida coletiva. Em uma trajetória rumo à individualidade, notamos que, a experiência política vive a questão das paixões na dicotomia entre os interesses individuais, e, com isso, que esta parece ter sido a orientação de Tucídides em relação ao narrado sobre as políticas de Péricles e de Cléon.

Segundo a interpretação do *Mythistoricus*, as causas da guerra estariam atreladas a motivos de ordem psicológica[25], ponto ao qual retornaríamos no capítulo VI. Desta perspectiva, a leitura da obra tucidideana – em especial a do episódio tratado em nosso estudo – orienta-se pela ênfase ao caráter humano dos eventos, enaltecendo-lhes a inteligência, ou as paixões ruinosas. No esforço em definir esta *humanidade* em Tucídides, direcionamos nosso argumento para a sua delimitação conceitual entre os gregos.

[25] *Mythistoricus*, p.70.

Da obra de Nicole Loraux[26], partimos da premissa daquele algo cognoscível e familiar ao humano: o efeito trágico, que a autora considera imanente em suas atualizações.[27] Notamos, então, no caso da *Orestéia* de Ésquilo, a condição desta humanidade segue, de um polo a outro, daquela do títere, marcada pela aflição de sua dependência da vontade divina, à da responsabilidade, permeada pela escolha do homem.

Guardadas as devidas diferenças entre a humanidade de Agamêmnon, na *Ilíada* e no drama esquileano, verificamos que os limites desta humanidade ganham perspectiva cívica diante do acordo, nas *Eumênides*, mediado pela deusa Atena entre as Erínies (deuses ctônios), os deuses da cidade (políades) e os cidadãos. Valores estes identificados no capítulo VI, em nossa análise da política de Péricles.

Contudo, ainda refletindo sobre a humanidade em Tucídides, observamos que, segundo Cornford, ela estaria sujeita a dois tipos de influência, basicamente: a da *gnóme*, inteligência ou cálculo humano, e a de *týche*, elemento externo que lhe escapa. Neste sentido, o controle de suas paixões implica diretamente no curso dos eventos.[28] Portanto, a vontade humana, segundo Cornford, só pode ser corrompida pelos vícios suscitados na prosperidade/penúria. Ao que se ajusta a nefasta tríade: esperança (*elpís*), desejo (*éros*) e fortuna (*týche*).

Vimos que este padrão moral (advertência), já havia sido anunciado por Tucídides no Debate de Mitilene, narrado no Livro III, ocasião que marca, também, a entrada de Cléon na narrativa. Contraposta à moral de Diódotos, que defende a virtude do discurso, a veemência de Cléon interpõe obstáculos à deliberação sensata.[29] Notamos que no discurso de Diódotos, Tucídides expõe a importância das decisões e das escolhas a serem tomadas, que, prudentes

---

[26] LORAUX, N., *op.cit.*, 2007.
[27] *Ibid*, p.22.
[28] *Mythistoricus*, p.157.
[29] Thuc., III.42.1.

ou não, comprometem toda a comunidade.[30] Pois, sujeita às vicissitudes da fortuna, a natureza humana cai, inexoravelmente, títere de suas próprias paixões.

Essa moral, argumentamos, poderia ser observada em estágios anteriores a Ésquilo. O que comprovamos nas considerações de E.R. Dodds.[31] Entretanto, o que nos concernia era sua aplicabilidade à tragédia esquileana. Ao contrário da justificativa divina para a sua cegueira (*áte*), na *Ilíada*, Agamêmnon submete sua ação, na *Orestéia*, ao império da necessidade. Seguindo o estudo de Torrano, da referida trilogia, notamos que o herói se entrega deliberadamente à fortuna. Entregue às demandas do acaso, deixa-se seduzir pelo desejo, agravando sua condição ao pisar as púrpuras estendidas à entrada do palácio. Constatamos que, para J.-P. Vernant, o efeito trágico advém da relação entre o ato banal da decisão – de motivação bem humana – e as forças religiosas por ele desencadeadas.[32] Advertência análoga a do discurso de Diódotos, sobre a importância da *decisão*, fruto de uma deliberação moderada, ou impetuosa.

Concluimos, portanto, que dada a importância da fortuna no episódio da tomada de Pilos, Tucídides atribui a essas duas ordens de realidade heterogêneas, *týche* e *gnóme*, uma relação de complementaridade que reflete, não só a tensão vivida pelo homem entre deliberar e agir, mas também a ambiguidade implícita nesse processo. A partir disso, para admitir a leitura trágica do episódio em questão (segundo o parâmetro que detectasse a apreensão de uma teoria trágica da natureza humana na narrativa), era necessário considerar as duas orientações que a política de Atenas pareceu seguir: primeiramente, no período entre 425 e 424 a.C., sob a liderança de Cléon; e, contraposta a ela, no momento que antecede o reverso político ateniense, sob a moderada orientação de Péricles.

O *páthos* político de Atenas, entre Cléon e Péricles, e da maneira como foi descrito por Tucídides, aponta para o destaque a terceira personagem, espécie de coadjuvante,

[30] Thuc., III.44.
[31] DOODS, E.R. *Op.cit.*, 2002, pp. 13; 27,28; 40.
[32] VERNANT, J-P., *op.cit.*, 1969, p.22.

envolvida no relato: personagem coletiva, o próprio *dêmos* ateniense, cujas paixões oscilam entre a preferência pelo bajulador (figura do demagogo), e pelo líder virtuoso. Em nossa análise, optamos por refletir sobre essas oscilações em dois momentos distintos. O do tratamento tucidideano da figura de Cléon, e o de Péricles.

Embasados nos estudos de Lowell Edmunds, e também nos de Maria de Fátima Silva, percebemos que o Cléon tucidideano não diferia muito do exarcebado *Paflagônio* da comédia de Aristófanes, sobretudo em se tratando de sua conduta política. Assim, constatamos que a demagogia era a referência comum nos registros do período, no que concernia à figura deste líder. Neste sentido, tanto Maria de Fátima Silva – em sua tradução de *Os Cavaleiros* – quanto Romilly e Westlake, em seus estudos da obra tucidideana, reconhecem que os gêneros (tragédia, comédia e história), foram sensíveis à inversão social ocorrida na política ateniense após o ocaso de Péricles.

Partindo do endereçamento de Tucídides ao caráter violento e persuasivo de Cléon (já no Debate de Mitilene, em 427a.C.), acompanhamos mais detidamente sua atuação e a influência sobre as decisões da assembleia, em 424, reflexos do acirramento de suas demandas anteriores. Segundo o estudo de J.A. Andrews, entendemos que a popularidade de Cléon estava atrelada à própria inconstância, e também aos vícios morais do corpo cívico. Assim, como conhecedor dos mesmos, Cléon, astuciosamente, só fazia despertá-los, legitimando-os.

Considerando a fórmula aristotélica, exposta na *Retórica*, “ao caráter do orador, correspondem às paixões dos ouvintes”, concluímos que um líder como Cléon, ao incitar à ira sua plateia, demonstra conhecer-lhes as paixões. Da mesma maneira, somente tocados em seus *páthe*, os atenienses seriam persuadidos a deliberar de acordo com os interesses políticos de seu líder, ou partido. Para melhor compreender a *peithó* de Cléon, digressionamos nosso estudo à apreensão deste conceito entre os gregos, como potência presente aos debates.

Analisando seu aspecto na tragédia *Aias*, de Sófocles, entendemos que neste *ágon* (combate) argumentativo – Odisseu e Ájax disputavam a panóplia de Aquiles – *peithó*, força do argumento, somada ao estímulo às paixões dos ouvintes, seria decidiria o embate. Vencedora, a astúcia discursiva de Odisseu contemplava em seu *corpus* uma solução: a estratégia e o meio para derrubar Troia. Pois, a contingência serve ao discurso persuasivo de Odisseu, que neste sentido, afasta-se de Ájax por seu *éthos* e suas morais díspares. Assim, entendemos que, entre a virtuosidade e o engano, *peithó* convidava à ambiguidade do discurso.

Com Marcel Detienne vimos que o tempo humano, marcado pela contingência, articulava *peithó* à opinião (*dóxa*), veiculando duas ideias solidárias: a de uma escolha, e a de uma escolha que varia em função da própria contingência.[33] Portanto, articulava-se a relação entre as inconstâncias do *dêmos*, personagem coletiva, e a astuciosa prática política de seus líderes. Entre ouvinte e orador se estabelece um liame, que à luz da fórmula de Aristóteles, se traduz na própria relação entre o *páthos* de um, e os vícios/virtudes do outro. No caso de Cléon, os vícios, que Cornford entende como "a violência e a ira, em suas muitas faces, aliadas à ganância e ao orgulho."[34]

Concluímos, então, que às paixões ruinosas do corpo cívico – as quais Tucídides destaca na passagem IV.21.2 – bastava uma liderança que as legitimasse. Analogamente ao Agamêmnon de Ésquilo, Atenas, ela sim, a heroína trágica, cumpria os desígnios contemplados no horizonte de suas paixões, persuadida a descalçar as sandálias, e pisar as púrpuras.

Contraposta à liderança de Cléon, retornamos ao momento que antecedeu o episódio de nosso estudo, refletindo, no que havia precedido a peripécia de Pilos, sobre os efeitos de uma política moderada, ou, a *kalé politiké* de Péricles. Constatamos do tratamento tucidideano

---

[33] DETIENNE, M. *Op.cit.*, p.60.
[34] *Mythistoricus*, p.147.

à personagem em questão, que, assim como para Chambers, Romilly e Westlake, a visão política do historiador se expressava na virtude e na integridade moral, destacadas em Péricles.

Reconhecemos através da obra de Finley Jr., que entre o período de Péricles e o de seus sucessores, um reverso se estabelece: por um lado, a política que alia o poder a uma liderança moderada, e, por outro, os excessos do exercício deste mesmo poder, orientados pelos interesses individuais de Cléon. Para entendermos o alcance de sua *práxis política*, além da lógica de sua influência sobre o *dêmos*, analisamos a trajetória de Péricles aliada à própria trajetória do império de Atenas.

Paralelamente às passagens da obra tucidideana, orientados pela leitura de Cornford e pela análise de Westlake das mesmas, estabelecemos o diálogo entre o Péricles plutarqueano, e também o aristofânico, procurando destacar de seu caráter, suas habilidades ao lidar com os humores da *pólis* (neste sentido, do corpo cívico). Constatamos que a *areté* política de Péricles traduzia a afinidade entre sua linguagem e seu modo de agir; entre seu sentimento e o endereçamento ao povo.[35] Reflexo do ideal de uma *aristeía*, sua conduta, assim, recordava a figura do herói homérico, consagrada em Aquiles, por Fênix: "na oratória eminente, eficiente nas obras".[36]

A despeito dos silêncios tucidideanos acerca dos decretos megáricos, entendemos ao analisa-los, que eles destacavam a moderação e a prudência de Péricles, na condução das decisões tomadas às vésperas da guerra. Ao silenciar sobre a participação de Péricles na questão de Mégara, Tucídides desloca o foco de sua narrativa para a conduta do líder ateniense, naquele momento de crise. A partir de então, sua liderança fortalece os ânimos do corpo cívico, orientação que, segundo Christian Meier, define o padrão específico da política

[35] *Péricles* 8, p.78.
[36] *Ilíada*, IX, v.444, p.355.

na época clássica: o de "uma orientação pela *pólis* e para a *pólis*, sedimentada na comunidade cívica."[37]

Neste sentido, entre as incongruências narrativas, apontadas por Cornford, e o objetivo de Tucídides de destacar a sabedoria de Péricles, acreditamos haver uma complementaridade. A maneira com que o historiador enaltece a política pericleana contrapõ-se, diretamente, a de Cléon, e, portanto, o silêncio tucidideano nos possibilita entender a trajetória política da Atenas de Péricles, como prenúncio do reverso (peripécia) em Pilos. Além da confirmação do que anuncia na abertura de sua *História*: a importância do caráter humano e a fragilidade desta condição.

São as disparidades entre a política pericleana, e os interesses da *koiné* que põe em evidência sua *kalé politiké*. O relato da devastação das terras da Ática, aliado ao da penúria causada pela peste em Atenas, marca a tensão psicológica exercida sobre o *dêmos*, enquanto personagem dramática, presa de suas paixões. Contudo, Péricles, em sua resiliência, alerta, em seu discurso conciliatório, para o efeito nefasto das decisões impetuosas, e das escolhas ruinosas. Observamos que sua tentativa de reconciliar os ânimos está fortemente pautada no reconhecimento da penúria dos cidadãos. Empatia que fortalece sua *gnóme* perante as vicissitudes da fortuna.

Em análoga circunstância, nas *Eumênides* de Ésquilo, a boa *peithó* da deusa Atena exorta às *Erínies*, em sua furiosa desdita contra a cidade, sobre a prudência, na derrota, em aceitar os bens oferecidos: cidadania e culto. Apaziguadas como guardiãs da justa medida, tornavam-se, doravante, vigilantes da unânime concórdia entre os cidadãos. Loraux lembra que, Tucídides faz da ira um dos motores cruciais da *stásis*[38], onde se opõe à inteligência (*gnóme*), a cólera (*orgé*).[39]

---

[37] MEIER, C. *Op cit.*, 1990, p.21.
[38] Thuc., III.83.
[39] LORAUX, N. *Op.cit.*, 2009, p.93.

Portanto, entendemos que a narrativa tucidideana, especificamente pelo produzido do relato de Pilos, não poderia ser engessada em parâmetros cientificistas. Contudo, mesmo tendo estabelecido, em nossas pesquisas, o aspecto trágico da *týche* tucidideana, portanto de orientação mítica, isto não bastaria para declarar sua obra como mítica. Nas incongruências das interpretações pós-tucidideanas que, estabelecendo-lhe os ditames entre ciência e arte, entenderam seu afastamento do fabuloso como a rejeição à tradição mítica de seu próprio tempo, reconhecemos o esforço e, sobretudo, a confirmação do elogioso caráter de sua obra.

Tendo, assim, orientado sua narrativa pela objetividade do relato, obliterada pelas releituras que a clamariam, portanto, científica, Tucídides, todavia, constata sobre a *condição humana*, uma intrigante proposta: entre a tradição, de informe mítico, referência àquela moral da moderação que adverte à sua própria mortalidade, e a razão, implícita nos limites de sua inteligência, a humanidade tucidideana revelava o *páthos* de sua fragilidade, condição inegável de sua própria tragicidade.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições e Traduções de Tucídides:

THUCYDIDE. *La Guerre Du Peloponnèse*, Tomes I-V. Texte établis e traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 2003-2009.

TUCÍDIDES. Túcídides. *História da Guerra do Peloponeso – Livro I.* Tradução e apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

2. Obras de Francis M. Cornford:

CORNFORD, F.M *Thucydides Mythistoricus.* Cambridge University Press, 1907.

_____. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation.* Princeton: Princeton University Press, (1912), 1957.

_____. Was the Ionian Philosophy Scientific? *The Journal of Hellenic Studies*. Vol.62, nº 42 (1942), pp. 1-7.

3. Fontes Bibliográficas:

ADKINS, A. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values.* Oxford: Clarendon Press, 1960.

ADSHEAD, K. Chance and Intelligence in Thucydides by Lowell Edmunds, *Classical Philology*, Vol.74, N°.4, (Oct., 1979), pp.354-356.

ACKERMAN, R. The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists. London: Routledge, 2002.

ALLISON, J. H. Homeric Allusions at the Close of Thucydides' Sicilian Narrative, *AFPh* 118 (1997b): 499-516.

ANDREWS, J.A., Cleon's Ethopoetics, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, N°.1 (1994), pp.26-39.

ARAÚJO, C."Entrevista Maria de Fátima Sousa e Silva" por Carolina Araújo. *Encarte Revista de Teatro*, n°523, Janeiro/Fevereiro 2011.

ARCHILOCUS, *Elegies*. Frag.16. Translated with an Introduction and Notes by M.L.West. Oxford University Press, 1993.

ARISTÓFANES. *Os* Cavaleiros. Introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *La Paz*. Tradução estabelecida por Alexis Pierrot. Biblioteca Digital, Moratín. (s/d).

ARISTÓTELES. Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Rio de Janeiro: Editora Abril Cultural, 1973.

_____. *A Retórica das Paixões*. Prefácio de Michel Meyer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARNOLD, T.K., *The First Book of Thucydides*. With English notes and grammatical references by Thomas Kerchever Arnold. London: Francis & John Rivington, 1851.

BERGK, Theodorus. *Poetae Lyrici Graeci*, Vol.III, Editionis quartae, Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1882.

BÉTANT, E.A. *Histoire de la Guerre du Péloponèse de Thucydide*. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par E.-A. Bétant. Paris: Librairie de L. Hachette et C., 1863.

BETTINI, M. *Mythos/Fabula*: Authoritative and Discredited Speech, *History of Religions*, Vol.45, N°3, (February, 2003), pp. 195-212.

BLOOMFIELD, S.T. *History of the Peloponnesian War by Thucydides*. *Vols.I,II*. With a carefully amended punctuation, and copious notes by the Rev. Samuel Thomas Bloomfield, D.D. F.S.A. London: Longman, Brown, Green, & Longmans, 1842.

BRANDI, F. *Entre o Mito e a História. Sobre o Estruturalismo de Jean-Pierre Vernant.* Dissertação de Mestrado em História. Orientador Ricardo Benzaquen de Araújo. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001.

BRUNT, P. A. Thucydides and Alcibiades, *REG* 65 (1952): 60pp.

BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993 (1977).

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. 3rd ed. London: A & C Black, 1920.

_____. *A Aurora da Filosofia Grega*. Tradução Vera Ribeiro. Revisão Agatha Bacelar. Tradução das citações em grego e latim de, Henrique Cairus, Agatha Bacelar e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

BURY, J. B. *The Ancient Greek Historians*. London, Macmillan, 1909.

BUXTON, R. (ed.). *From Myth to Reason?* Studies in the Development of Greek Thought. Oxford, 1999.

CHAMBERS, M.H. Thucydides and Pericles. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 62 (1957) pp.79-92.

COCHRANE, C.N. *Thucydides and the Science of History*. Oxford/London: Oxford University Press/Humphrey Milford, 1929.

CREED, J.L. Moral Values in the Age of Thucydides. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 23, nº2, 1968, pp.98-123.

DAWE, R.D. Some Reflections on Ate and Hamartia. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.72 (1968): 98-123.

DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. Tradução André Telles. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, D.F.: UnB, 1998.

_____. *Les Maîtres de vérité em Grèce ancienne.* Paris, La Découverte, 1980 (3ªed.).

_____. *A Escrita de Orfeu.* Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. *Comparer l´incomparable.* Paris: Le Seuil, 2000.

DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DONALDSON, J.G., *Thucydides. Vols. I,II*. New York : Harper and Brothers, Franklin Square, 1841.

EASTERLING, P.E. Anachronism in Greek Tragedy, *J. H. S.* CV, 1985.

EDMONDS, J.M. *iii*, f.66, Jesus College, Cambridge, 1922.

EDMUNDS, L. Thucydides' Ethics as Reflected in the description of *Stasis*. *Harvard Studies In Classical Philology*, Vol. 79, 1975, pp.73-92.

_____. *Chance and Intelligence in Thucydides*. Harvard University Press, 1975.

_____. The Aristophanic Cleon's Disturbance of Athens, *The American Journal of Philology*, Vol. 108, N°2 (Summer, 1987), pp. 233-234.

ENGELMANN, W., *Thukydides Geschichte des Peloponnefifchen Krieges*. Leipzig, 1854.

ESCHYLE. *Agamemnon. Les Choèphores. Les Eménides*. Paulo Mazon (trad.). Paris : Les Belles Lettres, 1952.

_____. *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interpretations*, Jean Bollack et Pierre de La Combe (eds.). Chiers de Philologie, v. 6,7 e 8. Lille : Maison de Sciences des Homme, 1981-2.

ÉSQUILO. *Orestéia I. Agamêmnon.* Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras. FAPESP, 2004.

_____. *Orestéia III. Eumênides.* Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras. FAPESP, 2004.

EURÍPIDES. *Ion*. In: HUTCHINGS, R. M. (Ed.) *Great Books of the Western World. Vol.5 Aeschylus, Sophocles, Euripides and Aristophanes.* University of Chicago: 1952, pp.282-297.

FINLEY Jr., J.H. Thucydides and Euripides. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 49, 1938, pp. 23-68.

_____. The Origins of Thucydides'style. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 50, 1939, pp. 35-84.

_____. The Unity of Thucydides' History, *Athenian Studies.* Supplementary Volume I, 1940, pp. 255-298.

_____. *Thucydides*. The University of Michigan Press/Ann Arbor Paperbacks, 1963 [Cambridge, (Mass.), 1942].

FINLEY, M.I. Introduction, *Thucydides: History of the Peloponnesian War*, Harmondsworth, 1972: 9-34.

_____. Myth, Memory and History. *History and Theory*, Vol.4, nº 3 (1965), pp. 281-302.

FISHER, N.R.E. *Hybris* and Dishonour I. *Greece & Rome, Second Series*, Vol.26, nº2, 1976, pp. 177-193.

_____. *Hybris* and Dishonour II. *Greece & Rome, Second Series*, Vol.26, 1979, pp. 32-47.

FLORY, S. The Meaning of τὸ μὴ μυθῶδες and the Usefulness of Thucydide's History, *The Classical Journal*, Vol.85, nº3.(1990), pp. 193-208.

FRANGOULIDIS, S. A. A Pattern from Homer's *Odyssey* in the Sicilian Narrative of Thucydides, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 44, Nº 3 (1993): 95-102.

GAGARIN, M. *Aeschylean Drama*. Berkeley/Los Angeles, 1976.

GANON, J.F. La Mort a la guerre dans l'Agamemnon d'Eschyle. *R. É. G.* n. 401-403, jui.-déc. 1971.

GIANNOPOULOU, V. Divine Agency and *Tyche* in Euripides' *Ion*: Ambiguity and Shifting Perspectives. *Illinois Classical Studies*, Vol. 24/25, Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century (1999-2000), pp.257-271.

GODOY, M.E.B.de, "Autóctone & Arquegeta: os modos de fundar territórios na voz de Marcel Detienne", in: EYLER, F.; FERNANDES, I. (orgs.). *A Vida, a Morte e as Paixões no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Editora Cassará, 2012, pp. 117-127.

GOELLER, F., *Thucydidis de Bello Peloponnesiaco. Vol.I. Libri I-IV*. Lipsiae: in Libraria Caroli Cnobloch, 1826.

GOMME, A.W. Aristophanes and Politics. *The Classical Review*, Vol.52, N°3, (Jul., 1938), pp.97-109.

GRAY, V. J. (Ed.) *Xenophon. Oxford Reading in Classical Studies.* Oxford University Press, 2010.

HARRISON, Jane E. *Prolegomena to the study of Greek Religion*. Cambridge University Press, 1908.

HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard, 1980.
_____. Time, History and the Writing of History: The Order of Time, 1996.

_____. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Prefácios de historiadores e textos sobre história reunidos e comentados por François Hartog. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.

_____. *Régimes d'Historicité. Présentisme et Expériences du Temps.* Paris, Seuil, 2003.

_____.*Os antigos, o passado e o presente*. Organizado por José Otávio Guimarães; tradução de Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003

HÉRODOTE. *Histoires. Livre I. Clio*. Texte établi et traduit par E. Legrand. Paris: Les Belles Letres, 2010.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Teogonia.* Tradução de JAA Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002-2003. (2v.).

_____. *Odisséia*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007. (3v.).

HUMPHREYS, S. C. The Work of Louis Gernet. *History and Theory*. Blackwell Publishing for Wesleyan University, Vol.10, N°.2 (1971), pp.172.

HUNTER, V. *Thucydides the Artful Reporter*. Toronto, 1973.

_____. Chance and Intelligence in Thucydides by Lowell Edmunds. *Phoenix*, Vol.31. N°.4, (Winter, 1977), pp. 377-378.

HUTCHINGS, R. M. (Ed.) *Great Books of the Western World. Vol.5 Aeschylus, Sophocles, Euripides and Aristophanes.* University of Chicago, 1952.

JAEGER, W. *Paidéia. A formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAGAN, D. *The Archidamian War*. N.Y./London, 1974.

_____. *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition.* New York, 1981.

_____. *The Peloponnesian War*. New York, 2003.

KNIGHT, W.F.J. The tragic vision of Aeschylus. *Greece & Rome*, Vol.5, nº13 (1935), pp.29-40.

_____. *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders.* Cambridge University Press, 2003.

LEGON, R.P. The Peace of Nicias. *Journal of Peace Reasearch*. Vol.6 N°4, Special Issue on Peace Reasearh in History, (1969).

LESKY, A. *A Tragédia Grega.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

LÉVÊQUE, P.; VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène l'Athénien*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, V. 65. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

LÉVI-STRAUSS, C. *Textes de et sur Lévi-Strauss*. Colig. R. Bellour, C. Clément, Paris, 1979.
_____. *Mythologiques*. Paris, Plon, 1964-1971, v. I-IV.

LIDELL and SCOTT. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Seventh Edition. Oxford, 1888.

LINN-GEORGE, M. A Reflection on Homeric dawn in the parodos of Aeschylus Agamemnon. *Classical Quarterly* 43, 1993.

LORAUX, N. *L'invention d'Athènes*. Paris, Mouton, 1981.

_____. Thucydide a écrit la Guerre du Peloponnèse. *Métis* I (1986)139-161.

_____. A Tragédia Grega e o Humano, in: *Ética. Vários autores*. Organização Adauto Novaes. São Paulo (Cia de Bolso) Cia. das Letras, 2007, pp.21-47.

_____. *A Tragédia de Atenas. A política entre as trevas e a utopia*. Tradução Paula Silvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MacDOWELL, D. M. Hybris in Athens. *Greece and Rome* Second Series, Vol. 23, Nº 1 (1976): 14-31.

MARINATOS, N. Nicias as a Wise Advisor and Tragic Warner. *Philologus*, 124 (1980): 305-10.

MARQUES, M.P.A. Áte de Agamêmnon. *Textos de Cultura Clássica* n.10, jul. 1990, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

MATHESON, S. B. The Goddess Tyche. *Yale University Art Gallery Bulletin*, An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art (1994), pp. 18-33.

MEIER, C. *De la tragédie grecque comme art politique.* Trad. francesa de M. Carlier. Paris, Les Belles Lettres, 1991.

_____. *The Greek Discovery of Politics*. Harvard University Press, 1990.

MENEZES, L.M.B.da R. O Desafio de Gláucon: Análise do *lógos* dos *polloí* no Livro II da *República* de Platão. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2011, (117 pp.).

MOCKETT, M. M. A time to run. *National Geographic Magazine*, Vol. 221, n°.2, (February 2012), pp. 78-79.

MUNZ, P. *History and Myth. The Philosophical Quarterly*, Vol.6, No. 22 (Jan.,1956), pp.1-16.

MURARI PIRES, F. The Rethoric of Method. *The Ancient History Bulletin* 12 (1998): 106-112.

_____. A Retórica do Método (Tucídides I,22 e II,35). *Revista de História* 138 (1998): 9-16.

_____.O Ser Divino e a Condição Humana, in: *Mito e História* (Homero, Tucídides e os Princípios da Narrativa), DH-FFLCH, 1995 (*mimeo*).

_____. *Mithistória*. São Paulo; Humanitas, 2003.

_____. Tucídides: A Retórica do Método, a Figura de Autoridade e os Desvios da Memória. In Bresciani, Stella e naxara, Márcia (orgs.). *Memória e (Re)sentimento*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001: 95-128.

_____. O Porto de Pilos e a Baía de Navarino, Tucídides e o Coronel Leake: *Akríbeia* Antiga mais Crítica Moderna e as Temporalidades da História Tucidideana. *Phaos* 3 (2003a): 95-114.

_____. *Ktema es aei*: A 'Prolixidade do Silêncio' Tucidideano (Século XX). *Anos 90, História Antiga e Arqueologia*, Francisco Marshall (org.), n. 17, jul. 2003b; 87-112.

_____. Thucydide et l'assemblé sur Pylos (IV.26-28) : réthorique de la méthode, figure de l'autorité et détours de la mémoire. *The Ancient History Bulletin* 17 (2003c): 127-148.

_____. Modernidades Tucidideanas: *Ktema es Aei*.São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2007.

MURRAY, G. *The Rise of Greek Epic.* Oxford, 1907.

_____. Reactions to the Peloponnesian War in Greek Thought and Practice. *JHS* 64 (1944): pp.1-9.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in the Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 1986.

ORWIN, C. Justifying Empire: The Speech of the Athenians at Sparta and the Problem of Justice in Thucydides. *The Journal of Politics*, Vol.48, Nº 1 (1986): 72-85.

_____. Stasis and Plague. Thucydides on the Dissolution of Society. *The Journal of Politics*, Vol. 50, Nº 4 (1988): 81-847.

_____. Piety, Justice and the Necessities for War: Thucydides' Delian Debate. *The American Political Science Review*, Vol. 83, Nº 1 (1989): 233-239.

_____. *The Humanity of Thucydides*. Princeton, 1994.

PADEL, R. *In and Out of the Mind: Greek images of the Tragic Self.* Princeton University Press, 1992.

PARRY, A. Thucydides' use of abstract language. *Yale French Studies*, nº45, Language as Action, 1970, pp.3-20.

_____. The Language of Achilles and other papers.*Classical Philology and Literary Criticism*, Oxford, (1981): 141-47.

_____. *Logos and Ergon in Thucydides.* New York: Arno Press, 1981.

PEARSON, L. Ethics in the World of Thucydides. *Classical Philology*, Vol.52, 1957, pp.228-244.

PESCHANSKI, C.D. Humanidade e Justiça na Historiografia Grega (V-I a.C.). *Ética. Vários Autores.* Organização Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras, 2007, pp.48-77.

PLUTARCO. *Péricles*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 1963.

PRICE, J. *Thucydides and Internal War*. Cambridge, 2001.

RABEL, J. K. Agamemnon's Empire in Thucydides, *Classical Journal*, 10.

RAWLINGS, III, H.R. *The Structure of Thucydides' History*. Princeton, 1981.

REEVE, C. D. C. Thucydides on Human Nature. *Political Theory*, Vol. 27, Nº 4 (1999): 435-446.

REINHARDT, Karl. *Eschile. Euripide.* Paris: Gallimard, 1972.

RENGAKOS, A.; TSAKMAKIS, A. *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden-Boston: Brill, 2006.

RIDGEWAY. *The Origin of Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

ROMILLY, J. de. *Thucydides ant Athenian Imperialism.* Trad. Philip Thody, Oxford, Basil Backwell, 1963 [1947].

_____. *Histoire et raison chez Thucidide.* Paris, 1956.

_____. L'optimisme de Thucydide, *REG* 78, (1965): pp. 557-75.

_____. *Problèmes de la Démocratie Grecque*. Paris, 1975.

_____. *La tragédie grecque*. Paris : PUF, 1982.

_____. *La construction de la vérité chez Thucydide*. Paris, 1990.

_____. La notion de nécessité dans l'Histoire de Thucydide, *Rencontres avec la Grèce ancienne*. Paris: Fallois, 1995.

SAXONHOUSE, Arlene W. *Fear of Diversity. The birth of Political Science in Ancient Greek Thought.*Chicago: University of Chicago Press, 1992.

SCHLESINGER, A. C. Tragedy and the Moral Frontier. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 84 (1953): 164-175.

SILVA, M.F de S. Políticos e Mulheres na Comédia Grega. Conferência proferida na Faculdade de Letras do Porto, em 12 de Março de 1986.

SMITH, Charles Forster. *History of the Peloponnesian War.* Volumes I & II. London: William Heinemann LTD, 1956.
SNELL, B. *A Descoberta do Espírito.* Tradução de Artur Morão. Lisboa; Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

SÓFOCLES. *Aias.* Apresentação e Tradução Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

STAWELL, F.M. Pericles and Cleon in Thucydides.*The Classical Quarterly*, Vol.2, nº1, a980, pp. 41-46.

STRASSLER, R., The Opening of the Pylos Campaign, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 110, (1990), pp.110-125.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ULLMAN, B.L. History and Tragedy. *American Philology Associaton*, Vol. 73, 1942, pp. 25-53. The John Hopkins University Press.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VERNANT, J-P. Espace et organisation politique en Grece ancienne. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Année 1965, Volume 20, Numéro 3, pp. 576 – 595.

_____. Raisons du mythe.*Myhte et Société en Grèce Ancienne*. Librairie François Maspero, Paris, 1975 (1974), pp. 195-249.

_____.A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado. Revista Discurso, nº9 São Paulo, 1977. p.31-62.
_____. *L' homme grec.* Paris, 1993.

_____. *Mito e Pensamento entre os Gregos. Estudos de Psicologia Histórica.* Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, J.-P. *Entre Mito e Política.* Tradução Cristina Murachco. (2ªed.) São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2002.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução Joana Angélica D´Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET,P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga I.* Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____.; _____. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga II*. Tradução Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, 1991.

VIDAL-NAQUET, P. *Le miroir brisé : tragédie athénienne et politique*, Les Belles Lettres, 2002.

WASSERMANN, F.M. Thucydides and the Disintegration of the Polis, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol.85 (1954), pp. 46-54.

WEST, M. L. *Greek Lyric Poetry*. Oxford World's Classics; translated by M.L.West. UK: Oxford University Press, 1994.

WESTLAKE, H.D. *Individuals in Thucydides*. Cambridge, 1968.

WOLFF, C. Design and Myth in Euripides' *Ion*. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 69 (1965), pp.169-194.

WOODRUFF, P. *The Ajax Dilema. Justice, Fairness and Rewards*. Oxford University Press, 2011.
_____. *First Democracy. The Challenge of an Ancient Idea*. Oxford University Press, 2005.