

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

João Pedro Argondizo Correia

Nómos, Phýsis e Democracia Ateniense: O Embate pelo Sentido na Obra *História da Guerra do Peloponeso*

Versão Corrigida

São Paulo

2020

JOÃO PEDRO ARGONDIZO CORREIA

Nómos, Phýsis e Democracia Ateniense: O Embate pelo Sentido na Obra *História da Guerra do Peloponeso*

Versão Corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Patricio Tierno

São Paulo

2020

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.

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

C824n Correia, João Pedro Argondizo
 Nómos, Phýsis e Democracia Ateniense: O Embate
 pelo Sentido na Obra História da Guerra do Peloponeso
 / João Pedro Argondizo Correia; orientador Patricio
 Tierno - São Paulo, 2020.
 122 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de
concentração: Ciência Política.

1. Democracia. 2. Natureza. 3. Lei. 4. Antiguidade
Clássica. 5. Teoria Política. I. Tierno, Patricio,
orient. II. Título.



ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): João Pedro Argondizo Correia

Data da defesa: 25/11/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof. Dr. Patricio Tierno

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22/01/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

CORREIA, João Pedro Argondizo. *Nómos, Phýsis e Democracia Ateniense: O Embate pelo Sentido na Obra História da Guerra do Peloponeso*. 2020. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Agradecimentos

Agradeço, antes de mais nada, à minha família, à qual devo tudo.

Aos meus pais, Beatriz Argondizo Correia e Nelson Ferreira Correia, responsáveis por quem me tornei e por quem sou. Por todo o amor e apoio incondicionais. Pela valorização da simplicidade, maior componente da nobreza de caráter (*História da Guerra do Peloponeso*, 3.83.1). Pelo incentivo à curiosidade, aos estudos e à leitura, desde os primeiros livros infantis de mitologia grega.

À minha irmã, Carolina Argondizo Correia, a primeira mestra da família, pelo exemplo e experiência, pelas opiniões de estilo, pela tutoria sobre formatação, pelas conversas sobre qualquer assunto.

À minha namorada, Bianca Ferrari Andrade de Pádua, pelo constante apoio e companheirismo a cada passo do caminho. Por partilhar comigo dos desafios e alegrias de um mestrado e da vida.

E reitero meus agradecimentos a esse meu fiel triunvirato de leitoras, Beatriz, Carolina e Bianca, sempre atentas e sagazes, sem as quais este texto não seria uma fração do que se tornou.

Ao meu orientador Prof. Dr. Patricio Tierno, por me ter apresentado, ainda na graduação, ao mundo do pensamento político grego e, anos depois, por ter sugerido o nome de Tucídides como possível objeto de pesquisa. Agradeço as leituras criteriosas, as discussões, as sugestões, os direcionamentos e, é claro, a paciência ao longo desses anos.

Ao grupo de pesquisa *Res Publica*, cujos encontros semanais formaram parte tão importante da minha rotina. Pelo diálogo constante, dos mais acadêmicos aos mais banais, e por reforçarem que se pensa e se vive melhor entre amigos.

À Profa. Dra. Eunice Ostrensky e ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, por integrarem minha banca de qualificação e tanto contribuírem à minha reflexão e ao andamento desta pesquisa.

A todos os funcionários da secretaria do Departamento de Ciência Política, por sempre estarem prontos e dispostos a ajudar e a clarificar os muitos trâmites burocráticos.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo auxílio financeiro que viabilizou a realização deste trabalho.

ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἶος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλω πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται.

Porque eu mesmo, não apenas agora – mas sempre – tenho sido deste jeito: de não obedecer a nada mais em mim senão ao discurso que, pelo meu raciocínio, se mostrar para mim o melhor.

(Platão, *Críton*, 46B)

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ.

O discurso é um senhor poderoso, que pelo menor e menos aparente corpo realiza os feitos mais divinos.

(Górgias, *Elogio de Helena*, 8)

Resumo

CORREIA, João Pedro Argondizo. *Nómos, Phýsis e Democracia Ateniense: O Embate pelo Sentido na Obra História da Guerra do Peloponeso*. 2020. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Esta dissertação se dedica a investigar os temas da democracia ateniense e do debate entre *nómos* e *phýsis* nas formas pelas quais aparecem ao longo da obra *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Para tanto, realizamos a análise de uma série de episódios representativos, nos quais esses temas transparecem e/ou são debatidos, sempre levando em consideração o estado de desenvolvimento dessas ideias à época. Havendo constatado a multiplicidade discursiva presente na obra e partindo do argumento de que é pelos discursos que se busca atribuir sentido aos acontecimentos, encaramos os temas propostos enquanto formas de interpretação do mundo, constantemente tensionadas entre si e irresolutas. Ademais, tanto o *nómos* quanto o *lógos* democrático representam construções humanas em confronto com a natureza e a realidade material. Logo, o embate pelo sentido manifesta-se também enquanto tentativa perene de construção e manutenção da ordem, contrastadas na narrativa à desafiadora condição de guerra e pelas recorrentes pressões de ruptura do tecido social. Argumentamos, afinal, que o texto de Tucídides possibilita e incentiva a reflexão sobre a política enquanto fenômeno mais interacional e discursivo, para o qual não existem respostas prontas ou modelos infalíveis, e o faz justamente ao expor tanto seus personagens quanto ele próprio imersos no embate interpretativo.

Palavras-chave: Lei. Natureza. Democracia. Teoria Política. Antiguidade Clássica.

Abstract

CORREIA, João Pedro Argondizo. *Nómos, Phýsis and Athenian Democracy: The Struggle for Meaning in The Peloponnesian War*. 2020. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

This dissertation is dedicated to the investigation of Athenian democracy and the debate between the concepts of *nómos* and *phýsis*, in the forms by which these themes appear throughout Thucydides' *History of the Peloponnesian War*. To that purpose, we carried out an analysis of a series of representative episodes, in which those themes emerge or are discussed, always taking into consideration the developmental state of the ideas at that period. Having determined the discursive multiplicity contained in Thucydides' work and starting from the assumption that it is through discourses that we seek to attribute meaning to events, we face the presented themes as modes of interpretation of the world, constantly dissonant and inconclusive. Moreover, both *nómos* and the democratic *lógos* represent human constructs in conflict with nature and material reality. Hence, the struggle for meaning manifests itself as an enduring attempt to establish and maintain order, contrasted in the narrative to the challenging conditions of war and to the recurring pressure on the social fabric. We argue, in the end, that Thucydides' text enables and incentivises us to reflect upon politics as a more interactional and discursive phenomenon, to which there are no ready answers or infallible models and he does so as he exposes his characters, as well as himself, immersed in the interpretative struggle.

Keywords: Law. Nature. Democracy. Political Theory. Classical Antiquity.

Padrão de transliteração do grego

Todas as citações do texto original grego são apresentadas no presente trabalho transliteradas ao alfabeto latino e destacadas em itálico. Elas seguem o seguinte padrão¹:

α = a

β = b

γ = g (antes de κ , χ ou outro γ , é transliterado pela letra "n").

δ = d

ε = e

ζ = z

η = e

θ = th

ι = i

κ = k

λ = l

μ = m

ν = n

ξ = x

\omicron = o

π = p

ρ = r

σ , ς = s

τ = t

υ = y (em ditongos ou acompanhado de outra vogal, o υ é transliterado pela letra "u").

ϕ = ph

χ = kh

ψ = ps

ω = o

Espíritos = O espírito brando não é marcado. O espírito rude é marcado por um "h" anteposto a vogais e ditongos.

¹ As normas de transliteração aqui utilizadas são baseadas, principalmente, naquelas descritas por Prado (2006).

Acentos = Os acentos agudo (´), grave (`) e circunflexo (^) são colocados na mesma posição do original grego.

ι subscrito = transliterado pelo "i" posposto à vogal longa.

Conforme a tradição, o texto grego é apresentado sempre em letras minúsculas. As únicas exceções concernem os nomes próprios. Se o nome em questão tiver uma versão já cristalizada no português (por exemplo: Péricles, Alcibíades, etc.) será essa a utilizada. Caso contrário, tentamos manter o nome original transliterado, mas ainda de acordo com o padrão do português para nomes próprios.

Sumário

1. Introdução	13
2. <i>Nómos</i> e <i>Phýsis</i>	18
2.1. O Debate entre <i>Nómos</i> e <i>Phýsis</i>	18
2.2. <i>Nómos</i> e <i>Phýsis</i> em Tucídides	31
2.2.1. Metodologia (1.22)	32
2.2.2. Conferência de Esparta (1.67-88)	35
2.2.3. Oração Fúnebre de Péricles (2.35-46)	38
2.2.4. A peste em Atenas (2.47-54)	41
2.2.5. Debate sobre Mitilene (3.36-49)	45
2.2.6. Guerra Civil na Córceira (3.69-85)	50
2.2.7. Diálogo de Melos (5.84-113)	55
2.3. Algumas considerações	59
3. Democracia Ateniense	63
3.1. Origens e Instituições	63
3.2. A Assembleia	71
3.3. A Democracia Ateniense em Tucídides	81
3.3.1. Oração Fúnebre de Péricles (2.35-46)	81
3.3.2. Último discurso de Péricles e seu obituário (2.59-65)	85
3.3.3. Debate sobre Mitilene (3.36-49)	91
3.3.4. Debate sobre a expedição à Sicília (6.8-24)	97
3.3.5. O golpe oligárquico de 411 a. C. (8.45-98)	104
3.4. Algumas considerações	108
4. Considerações Finais	112
Referências Bibliográficas	116

1. Introdução

Verificar a diversidade dos estudos acerca da obra *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, é ver refletidos sua magnitude e seu alcance enquanto clássico do pensamento. É nas peculiaridades de sua forma e na profusão de assuntos discutidos que se sustenta enquanto fonte frutífera nas reflexões sobre a língua e literatura gregas, na Historiografia (de onde Tucídides retém seu mais famoso epíteto, "historiador"), nas Relações Internacionais e na Ciência Política. Nesta última, contudo, parece a reflexão ser um pouco mais tímida e as publicações mais escassas. É justamente nessa área que pretendemos aqui esboçar uma contribuição. E se Tucídides já foi denominado pensador político, criador da história política (JAEGER, 1995) ou até mesmo historiador filósofo (GUTHRIE, 1979), é porque não há em seu texto falta de elementos para a continuada reflexão sobre a *pólis* e o que lhe concerne, ou seja, sobre a política.

Um dos temas mais explorados acerca da *História da Guerra do Peloponeso* no campo da política (que inclui a Ciência Política e as Relações Internacionais) é a perspectiva de Tucídides sobre o poder, o interesse e a justiça. Desde a tradução de sua obra por Thomas Hobbes em 1629, Tucídides tem sido tradicionalmente visto como um realista político que eliminou as considerações morais e revelou os cálculos de interesse e poder que permeiam e guiam as ações dos atores políticos (KAGAN, 1969; GILPIN, 1986; FORDE, 1992). Essa área de análise tem sido muito criticada nas últimas décadas pelo excessivo determinismo político das leituras (NYE, 2009), pela aplicação de estruturas interpretativas que distorcem o texto e que podem ser até anacrônicas (WELCH, 2003) e, inclusive, pela identificação por alguns estudiosos de críticas feitas pelo próprio Tucídides em sua obra ao realismo que a exalta (BAGBY, 1994; AHRENSDORF, 1997).

Os eixos de discussão propostos neste trabalho diferenciam-se do tradicional debate sobre o poder e o interesse em Tucídides e tocam em dois grandes temas do pensamento político grego dos séculos V e IV a. C., a saber, o debate entre *nómos* (leis/costumes) e *phýsis* (natureza) e a democracia ateniense. Não apenas são tópicos presentes, sob uma ou outra forma, em diversos momentos da narrativa, como também refletem preocupações típicas da época. O debate sobre o peso relativo do *nómos* e da *phýsis* gira em torno das bases morais sobre as quais a política pode funcionar e a justiça pode ser realizada. Já o tema da democracia ateniense toca as bases da própria estrutura de deliberação da *pólis*, assim como aborda a formação do consenso e a tomada subsequente da ação política. Ademais, os dois temas possuem um fundo conceitual comum: a relação entre as construções humanas e o

mundo, entre o contingente e o imutável, entre as possibilidades de ação coletiva e a realidade material. Inserem-se, portanto, na questão da ordem e da desordem humanas. A tensão latente entre todos esses elementos é, à primeira vista, mais evidente na discussão acerca do (des)alinhamento entre o *nómos* humano e a *phýsis*, seja ela dos homens ou das coisas, e as implicações éticas, sociais e políticas desse debate e das posições nele tomadas. Contudo, ao considerarmos a democracia como o regime no qual o *lógos* político possui papel central e privilegiado, logo percebemos que a Assembleia era palco de conflitos entre distintas interpretações sobre o mundo e os acontecimentos e que a decisão democrática, tornada fato quando de sua promulgação, criava também certas realidades enquanto interagia com outras tantas.

Dada a peculiar estrutura da obra, pouco ou nada semelhante às especulações dialógicas platônicas ou aos tratados teóricos aristotélicos, não há sistematização de ideias ou ordenamento de conceitos e princípios. Sendo um relato histórico, repleto de acontecimentos, personagens e discursos, a estratégia analítica deve, em consonância, ser diversa.

Ao abordar a obra de Tucídides, é preciso haver clareza quanto à existência ali de múltiplos níveis discursivos. Enquanto obra escrita, há o autor Tucídides. Enquanto história, há a descrição e interpretação de fatos - movimentos dificilmente distinguíveis entre si. Há, ainda, os discursos e opiniões de diversos personagens. Em um conhecido e polêmico comentário autoral, Tucídides explica seu método quanto à utilização dos acontecimentos e discursos relatados (1.22.1-2):

*My method in this book has been to make each speaker say broadly what I supposed would have been needed on any given occasion, while keeping as closely as I could to the overall intent of what was actually said. In recording the events of the war my principle has been not to rely on casual information or my own suppositions, but to apply the greatest possible rigour in pursuing every detail both of what I saw myself and of what I heard from others.*²

Há uma longa discussão acerca da historicidade e confiabilidade do relato, em especial no que tange os discursos. Muito se especula se eles corresponderiam ou não a versões acuradas do que os personagens históricos teriam dito ou se se trata de construções deliberadas por parte do autor e, portanto, respondem apenas a seus objetivos. As divergências permanecem mesmo entre autores que aceitam o objetivo metodológico de

² A edição principal da obra de Tucídides utilizada neste trabalho é: TUCÍDIDES. *The Peloponnesian War*. Tradução de Martin Hammond. Oxford: Oxford University Press, Oxford's World Classics, 2009.

Tucídides de ater-se ao sentido real dos discursos, ainda que não os reproduza palavra a palavra. Autores como Pope (1988) e Farrar (2008), por exemplo, aceitam esse pressuposto sem grandes modulações. Para Jaeger (1995), os discursos são construções cujo objetivo é alcançar a verdade que haveria por detrás das palavras. Contudo, essa empreitada pautada em motivos mais abstratos teria levado à composição livre de alguns discursos por Tucídides. Em contraste, Jones (1953) defende que o resultado dessa busca pelos reais sentimentos de cada orador foi a transformação de alguns dos discursos em veículo das opiniões e visões pessoais de Tucídides. Já Wassermann (1956) sustenta que, independentemente de sua autenticidade em relação às intenções reais dos oradores, os discursos não são réplicas, mas peças compostas para serem lidas e estudadas. A existência de controle autoral mais rígido em algumas passagens da obra também é levantada por Swain (2003). Apesar da fertilidade dessa discussão, ela não é relevante para os propósitos aqui estabelecidos, uma vez que tomamos os discursos em sua condição mais básica: eles existem na narrativa, ali funcionam e expressam algum tipo de conteúdo.

Feita essa ressalva, procede-se a outra afirmação: é nos discursos que se busca dar sentido a fatos e feitos. O discurso, enquanto conjunto de fatos polêmicos e estratégicos, combate pela verdade ou, na terminologia de Foucault (1981, p. 13), pelo "conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder". No entanto, não é preciso ater-se a uma rígida definição de "verdade" e podemos, ao invés, referir-nos a verdades políticas enquanto interpretações da realidade que concernem a *pólis* e que, quando adotadas e tornadas princípio de ação, imprimem nos acontecimentos efeitos peculiares. Nos discursos, os quais são em si formas de ação, embatem-se diferentes visões sobre o mundo através da atribuição de sentido aos acontecimentos.

Os múltiplos e diversos elementos discursivos presentes na obra de Tucídides, portanto, buscam dar sentido aos acontecimentos da Guerra do Peloponeso. Não há aqui a suposição inicial de que um desses sentidos é genuíno e passível de ser descoberto após profunda análise. Ao contrário, a obra é vista como um amplo conjunto de retalhos que refletem a complexidade que é interpretar. Mais que uma limitação, essa é precisamente uma fonte de enorme riqueza.

Segundo Farrar (2008), na obra de Tucídides, estão integradas as tarefas interpretativas do historiador, dos agentes históricos, cuja experiência está registrada na narrativa, e dos leitores que devem extrair lições dessa composição. Ao deparar-se com personagens

continuamente tentando interpretar suas situações, o leitor aprenderia, ele mesmo, a interpretar. Para a autora, as diferentes camadas interpretativas compõem um projeto pedagógico unificado e planejado.

Apesar de compartilhar o diagnóstico das diferentes camadas interpretativas presentes na obra, a análise aqui proposta não assume o caráter unificado do projeto de Tucídides, como faz Farrar. Ao contrário, aponta para uma complexidade interpretativa e para uma condição de indeterminação que habita o texto e perpassa as leituras plausíveis que dele podem ser realizadas. O propósito é fazer ressaltar esse relevo complexo da narrativa e evitar que certos pressupostos acerca do controle autoral de Tucídides e tentativas prematuras de identificar uma arquitetura conceitual obscureçam uma das riquezas da obra, nomeadamente, a contínua empreitada interpretativa tanto dos personagens quanto do narrador, interagindo entre si e com os acontecimentos.

Os temas aqui estudados podem ser entrevistados em diversos momentos na obra de Tucídides, sob diferentes perspectivas e com diferentes propósitos discursivos. Harmonizem-se, portanto, ao fim proposto pois apresentam modos e conteúdos de interpretação dos acontecimentos. Seja através do status das convenções em relação à natureza, seja através da posição do *lógos* e seu caráter coletivo, ambos fornecem múltiplos sentidos à realidade.

Em especial, espera-se que os conceitos nucleares de *nómos*, *phýsis* e *lógos* funcionem como princípios organizadores da interpretação pretendida e que desempenhem um papel hermenêutico de recuperação de uma complexidade discursiva sobre a democracia e a vida comunitária que acaba se perdendo em parte da literatura. A possibilidade entrevista é que essa abordagem permita trazer à tona um Tucídides mais complexo e mais ambíguo e, assim, de grande valor para o pensamento político. É apenas ao cabo dessa análise que será possível fazer emergir um esboço a respeito das possíveis posições de Tucídides, muito embora isso não apague as tensões narrativas interiores. Afinal, a própria estrutura da obra indica a valorização da interação política e nela está mergulhada (MARA, 2009). O autor apareceria em meio a ela e dela dependente.

Argumentamos que o tipo de abordagem utilizado possibilita a continuada reflexão acerca dessa interação política que é vista, na obra de Tucídides, nas diversas modalidades de compreensão de e ação em uma situação de aguda crise. O rastreamento dos diversos elementos discursivos que atribuem sentido aos acontecimentos permite identificar estruturas que moldam o comportamento dos personagens da narrativa, auxiliando, portanto, no estudo da ação e do discurso políticos, cujos esforços para controlar o curso dos acontecimentos e a

possibilidade da ordem (e particularmente da boa ordem, a *eunomía*) são constantemente desafiados pelas duras circunstâncias impostas pela guerra.

No desenvolvimento da argumentação, o primeiro capítulo é dedicado ao debate entre *nómos* e *phýsis*. Passamos, em primeiro lugar, pelo debate de modo geral, dentro do contexto intelectual do século V a. C., com a apresentação dos sentidos assumidos pelos dois conceitos em questão, a relevância da controvérsia e algumas das principais posições assumidas no campo da sofística. Segue-se, então, uma análise de episódios representativos da obra de Tucídides nas quais pode-se entrever a articulação dos termos *nómos* e *phýsis* e a tensão existente entre eles.

O segundo capítulo é dedicado ao estudo do segundo eixo temático proposto: a democracia ateniense. De forma paralela ao capítulo anterior, este passa por uma exposição mais geral sobre a democracia em Atenas, seu funcionamento de forma ampla, suas principais instituições e o papel do conceito de *lógos*. Como no tema anterior, diversos episódios da narrativa de Tucídides, nos quais a temática da democracia transparece, serão analisados e comentados. A finalidade é mostrar como o texto provê diferentes perspectivas sobre a democracia, a depender do momento, dos acontecimentos da guerra e dos personagens envolvidos. É importante frisar que, tanto neste capítulo quanto no anterior, os quais compõem o núcleo conceitual da dissertação, a análise não pretende ser exaustiva nem passar por todos os trechos possíveis de serem estudados em Tucídides. A escolha dos episódios individuais está baseada na presença dos temas em questão e, de forma secundária, na importância a elas concedida por certo número de intérpretes e estudiosos.

Percorrido esse caminho, podemos desenhar um panorama geral e dele sugerir um Tucídides preocupado o suficiente com a questão da ordem humana, que fez surgir uma obra que não apenas retrata como também toma parte ela mesma da luta pelo seu estabelecimento e manutenção. Defendemos, afinal, que pensar a política em Tucídides envolve destacar a contínua interação humana em seu incessante esforço de interpretar e agir no mundo em combate contra as diversas forças desagregadoras que continuamente desafiam suas construções.

2. *Nómos e Phýsis*

2.1. O Debate entre *Nómos* e *Phýsis*

A antítese entre os conceitos de *nómos* e *phýsis* constituiu um dos principais temas do pensamento grego na segunda metade do século V a. C. Esses termos são considerados palavras-chave da reflexão grega da época para Guthrie (1979). Pohlenz (1953) descreve essa antítese como a mais fértil a afetar a vida espiritual helênica. Não apenas esse debate se deu em meios puramente intelectuais, mas também estendeu-se para a vida política e social, com consequências reais e severas para a ordem vigente (JAEGER, 1995). De amplo impacto, a antítese pode ser vislumbrada em diferentes gêneros textuais, desde textos médicos até os dramáticos, passando pela história e pelos discursos políticos. É com o movimento sofista, contudo, que esse debate ganha forma e maior profundidade em meio ao clima intelectual e político do quinto século.

Como aponta Guthrie (1979), esses dois conceitos não apareciam necessariamente contrapostos um ao outro em autores gregos anteriores à segunda metade do século V a. C. O termo *phýsis* pode ser traduzido como "natureza" ou "realidade". Era o termo utilizado pelos fisiólogos jônicos para significar a realidade como um todo, mas logo passou a se referir à constituição de algo, às características específicas e inerentes a alguma coisa (KERFERD, 1981). Pohlenz (1953) afirma que esse conceito não se refere apenas aos processos orgânicos, mas também ao resultado desses processos, o qual determina a essência dos seres e a força que regula o processo do tornar-se através de leis imanentes³. Essa dinâmica de processo e resultado contida no termo *phýsis* é trazida também por Kerferd (1981), quando menciona que vários termos cognatos a *phýsis* levavam consigo o significado de "crescer".

Por sua vez, *nómos* é algo em que se acredita ou que se pratica. Esse conceito refere-se não ao cosmos, mas somente à vida humana e expressa a noção de que há uma certa ordem que impera na vida comunitária (POHLENZ, 1953). Mais especificamente, Guthrie (1979) aponta para dois principais usos do termo: uso ou costume baseado em crenças convencionais ou tradicionais e leis formalmente instituídas que determinam o que é "correto" e se apoiam na autoridade política. Seja no primeiro ou no segundo sentido, *nómos* e seus cognatos sempre têm um sentido normativo e prescritivo, não apenas descritivo (KERFERD, 1981). Em um

³ Adaptado do original alemão: "*Der Terminus bezeichnete für sie nicht nur das organische Wachstum von Pflanze und Tier, sondern auch das Ergebnis dieses Prozesses, das durch diesen bestimmte Sosein, in dem sich das 'Wesen' vollendet, zugleich aber auch die Kraft, die nach strengen immanenten Gesetzen den Werdeprozeß regelt, im einzelnen wie im großen Kosmos*" (POHLENZ, 1953, p. 426).

aprofundado estudo filológico sobre os distintos sentidos expressos pelo termo *nómos* em suas ocorrências textuais até o final do século V a. C., Ostwald (1969, p. 54) extrai deles um fundo semântico comum: "*Nóμος, in all its senses, signifies an 'order' and implies that this order is, or ought to be, generally regarded as valid and binding by the members of the group in which it prevails*".

Para sofistas, oradores e historiadores da época, a antítese era mais frequentemente utilizada em temas de política e moralidade. Conforme Taylor e Lee (2016), ambos os lados concordavam quanto ao status da natureza como a fonte última do valor. Em questão, portanto, estava o status da moral e de outras normas sociais e sua conexão com a realidade. Segundo Nogueira (2012), posicionar-se no debate era pensar a aparente contradição entre duas fontes valorativas: a ordem cósmica e a vontade dos homens. Dado esse cenário, Jaeger (1995, p. 379) apresenta o que seriam as duas únicas possibilidades morais dos gregos do século V a. C.:

(...) ou a lei do Estado é a norma suprema da vida humana e está em concordância com a ordenação divina da existência, de tal maneira que o Homem e o cidadão são uma e a mesma coisa; ou as normas do Estado estão em contradição com as normas estabelecidas pela natureza ou pela divindade, caso em que o Homem pode deixar de reconhecer as leis do Estado. Mas neste caso a sua existência separa-se da comunidade política e afunda-se irremediavelmente, a não ser que o seu pensamento lhe proporcione uma nova base inabalável naquela ordem superior e eterna da natureza.

A discussão acadêmica sobre o primeiro responsável pela distinção entre os dois conceitos é antiga, mas sem unanimidade. Guthrie (1979) acredita que essa questão não é passível de resposta, considerando as evidências disponíveis. Ostwald (1990) aponta como mais antiga evidência da antítese *nómos-phýsis* algumas comédias de Aristófanes e tragédias de Eurípedes, datadas dos anos 420 a. C. Em contraste, tanto Heinimann (1965) quanto Pohlenz (1953) indicam uma passagem do escrito hipocrático *perì aéron hydáton tópon* ("dos ares, águas e lugares", conhecido também pelo título latino: *de aere aquis locis*) como a aparição mais antiga da antítese. Pohlenz aponta também para outro escrito do *Corpus Hippocraticum*, chamado *perì hirês nouísou* ("da doença sagrada"), no qual o termo *nómos* já apareceria na sua acepção decisiva, mas o termo *phýsis* estaria ainda apenas latente. Ambos esses autores alemães remetem os conceitos apropriados pela medicina a Arquelau, discípulo de Anaxágoras (DK 47 A1). Sobre este pensador, contudo, dependemos principalmente de escassos fragmentos de Diógenes Laércio sobre um escrito de Teofrasto intitulado *Perì tôn*

Arkheláou ("Sobre Arquelau"), embora a precisão de um relato de terceira mão não possa ser superestimada.

Um trecho da obra *Refutações Sofísticas*, de Aristóteles, pode fornecer outra evidência histórica sobre a antítese (173a7-18):

A commonplace rule which makes men utter paradoxes in abundance is the application of the standards of nature and law, which Callicles is represented as applying in the Gorgias and which all the ancients regarded as valid; for according to them Nature and Law are opposites, and justice is a good thing according to law but not according to nature. Therefore, to a man who speaks in terms of nature you must reply in terms of law, and when he speaks in terms of law you must lead the argument to terms of nature; for in both cases the result will be that he utters paradoxes. In the view of the ancients what accorded with nature was the truth, while what accorded with law was the general opinion of mankind. It is, therefore, clear that they also, like the men of to-day, tried to refute the answerer or to make him utter paradoxes.

Como bem aponta Kerferd (1981), a referência de Aristóteles aos antigos (*the ancients*) parece incluir não só os sofistas, mas também os pré-socráticos que articularam esses conceitos (como potencialmente Arquelau, mencionado acima). Entretanto, o uso da antítese para elaborar paradoxos e refutar discursos contrários sugere que Aristóteles estava pensando essencialmente nos sofistas.

Guthrie (1979) identifica três posições principais dentro do debate: há aqueles que defendem a *phýsis* contra o *nómos*, aqueles que defendem o *nómos* contra a *phýsis* e, por fim, há uma visão realista, presumidamente neutra, que afirma a sujeição dos mais fracos aos mais fortes, na qual a justiça e a lei são determinadas por estes. O autor localiza nessa terceira posição Trasímaco, Gláucon e Adimanto, personagens d'*A República* de Platão, assim como muitas posições expressas na *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Essa terceira categoria não é utilizada por Kerferd (1981), que não a distingue da defesa da *phýsis*.

Os críticos da moralidade tradicional denunciavam a artificialidade do *nómos* e sua consequente falta de autoridade genuína. A contravenção das leis da natureza seria uma distorção danosa e levaria o homem a realizar o que lhe é desvantajoso. Do outro lado, os defensores da moralidade buscavam mostrar que as normas tradicionais e convencionais eram elas mesmas partes ou produtos da natureza (TAYLOR e LEE, 2016) ou que os *nómoi* eram necessários para complementá-la (KERFERD, 1981).

Uma posição extrema nesse debate é aquela expressa por Cálicles no diálogo platônico *Górgias* (482c-486d). Cálicles, ele mesmo um discípulo do sofista Górgias, acusa Sócrates de

oscilar a perspectiva de seus argumentos entre as leis e a natureza, com o propósito de embaraçar seus interlocutores, como teria feito com Górgias e Polo anteriormente nesse mesmo diálogo. O que Sócrates é acusado de realizar é o que Aristóteles atribui aos sofistas no trecho supracitado de *Refutações Sofísticas*. Cálicles sustenta que a moralidade convencional é uma criação dos mais fracos para conter os mais fortes e impedi-los de realizar a sua natureza. Eis, portanto, a máxima da *phýsis*: "o superior domina o inferior e possui mais do que ele" (*Górgias*, 483d). Seu argumento avança e realiza uma inversão de valores, pois seria correto aos mais fortes que explorassem e dominassem os mais fracos para seu benefício próprio (GUTHRIE, 1979; TAYLOR e LEE, 2016). Para Cálicles, inclusive, a prescrição da natureza envolve a ausência de qualquer contenção dos desejos, que podem expandir-se até onde for possível (KERFERD, 1981, p. 118).

Cálicles evoca exemplos que demonstram que o critério da justiça é que o mais forte deve dominar o mais fraco, como o comportamento dos animais e dos homens "de todas as cidades e estirpes" (483d). Até os reis persas Dario e Xerxes, que tentaram dominar a Grécia na primeira metade do século V a. C., estariam agindo de acordo com a natureza da justiça, conforme a lei da natureza (483e). Aqui surge pela primeira vez essa expressão, "lei da natureza" (*nómos phýseos*), que significa o que a natureza requer que façamos. Segundo Kerferd (1981), essa ideia já havia aparecido de forma semelhante no diálogo meliano de Tucídides (5.105.2): "*We believe it of the gods, and we know for sure of men, that under some permanent compulsion of nature (phýseos anankaías), wherever they can rule, they will. We did not make this law (...).*"

As sociedades nas quais os fracos dominam buscam domesticar e escravizar os fortes através das leis e dos costumes, convencendo-os de que é justo e belo ter posses iguais (483e-484a). O homem "dotado de uma natureza suficiente" (484a), contudo, demolirá as leis e costumes e se tornará um déspota, "e o justo da natureza assim reluzirá" (484a-b). A lei humana, a justiça vulgar, perde completamente a autoridade moral em Cálicles e deve ser descartada em nome de um egoísmo ambicioso. Se a moral convencional que condena a ambição dos fortes age no interesse próprio dos fracos, o conflito entre as justiças vulgar e da natureza equivale à disputa entre os egoísmos dos fortes, de um lado, e dos fracos, de outro. Essa contradição é notada por Kerferd (1981), mas, como esse autor mesmo admite, não há resposta a ela no *Górgias*.

Cálicles emenda em sua postura radical um ataque à filosofia e àqueles que se dedicam em excesso a ela. A insistência na filosofia causa a inexperiência nas leis, nos negócios

públicos, nos discursos e nos apetites. Em suma, faz que os filósofos se tornem "absolutamente inexperientes nos costumes (*tôn ethôn*) do homens" (484d). Exorta ainda Sócrates a abandonar seu modo de vida e a perseguir tudo aquilo que torna o homem "belo, bom e bem reputado" (*kalôs kagathôn kai eudókimos*; 484d), em consonância com sua "doutrina da indulgência sensual" (KERFERD, 1981, p. 118). Conclui Cálicles: "Não invejes os homens que vivem a refutar coisas de pequena monta, mas aqueles que possuem recursos de vida, reputação e muitos outros bens!" (486c-d).

Outra defesa da *phýsis* pode ser vista em um fragmento da obra *Acerca da Verdade*, atribuída a um sofista denominado Antifonte (DK 87 B 44, fragmento A). Há uma complicada questão filológico-historiográfica acerca da identidade de Antifonte, pois, segundo alguns testemunhos antigos, haveria mais de um personagem com esse nome⁴. Há relatos de fontes já tardias que relacionam Antifonte a Tucídides, colocando-os em uma relação de mestre e aluno e associando os estilos de escrita dos dois (Como em Hermógenes, na Suda e em Pseudo-Plutarco⁵). Inclusive, se assumirmos a unidade identitária de Antifonte, reunimos o sofista e o personagem apresentado por Tucídides como um dos líderes do golpe oligárquico de 411 a. C. e a quem é dedicado um elogioso epitáfio (8.68.1-2).

Em conformidade com Guthrie (1979), não questionamos aqui se as posições presentes nesse fragmento de *Acerca da Verdade* refletem as posições reais de certo sofista Antifonte, dado que outros trechos atribuídos ao mesmo autor parecem indicar posições contraditórias. Kerferd (1981), para tomarmos um exemplo, defende que Antifonte esteja apresentando posições alheias, as quais ele pretende analisar. Mais importante aqui é que esse fragmento apresenta posições existentes e defendidas durante o século V a. C (GUTHRIE, 1979).

O fragmento A de Antifonte inicia-se com uma definição: "justiça é não transgredir as leis da cidade constituída de cidadãos" (DK 87 B 44)⁶. Em outros termos, praticar a justiça é obedecer às leis diante de testemunhas, mas em sua ausência, seguir o que prescreve a natureza. O conceito de *nómos* nesse fragmento é definido em contraste com *phýsis*. *Nómos* engloba todas as diretrizes sociais e políticas de uma sociedade e seu caráter acordado, artificial, é sempre reforçado. *Phýsis* é inerente à humanidade; é, pois, universal e humana (OSTWALD, 1990). À natureza estão conectadas as noções de necessidade e de

⁴ Sobre essa questão, ver Morrison (1961;2001), que defende a unidade da figura de Antifonte, e Ribeiro (2008), que não acredita haver resposta objetiva e definitiva para esse problema, mas compilou e traduziu todos os textos e fragmentos atribuídos a algum Antifonte.

⁵ Respectivamente: DK 87 A 1, DK 87 A 2 e Testemunho 11(a), este último em Ribeiro (2008).

⁶ A tradução do fragmento de Antifonte ao português aqui utilizada é de Daniel R. N. Lopes, publicada como anexo à sua tradução do *Górgias* de Platão (São Paulo: Perspectiva, 2016).

inevitabilidade, o que a posiciona como norma autêntica e mina a autoridade da justiça comum, num movimento de relativização das leis (JAEGER, 1995, pp. 381-382). Antifonte chega a dizer: "a maior parte do que é justo segundo a lei encontra-se em guerra com a natureza" (DK 87 B 44).

A vida e a morte são ambas partes da natureza, mas Antifonte associa a vida com o que é vantajoso e a morte com o que é desvantajoso. Em seguida, subdivide o que é vantajoso (pois conduz à vida) entre o que o é por natureza, e o que o é pela sanção das leis. Podem existir, portanto, coisas vantajosas estabelecidas pelo *nómos*, ainda que sejam "amarras da natureza". Ostwald (1990) argumenta que, com o intuito de beneficiar-se das leis, um sacrifício à natureza deve ser realizado, pois aceitamos certa tristeza e abandonamos certo prazer ao seguirmos as leis. Todavia, na interpretação de Guthrie (1979, p. 112), com a qual Kerferd concorda, a posição geral de Antifonte é que "*a morality enforced by law and custom is contrary to nature, and nature's way is to be preferred*".

O ataque às leis continua no final do fragmento, quando Antifonte denuncia a falta de proteção real conferida pelas leis a quem sofre e a sua ineficácia para impedir quem ofende. Os procedimentos legais não conferem nenhuma vantagem àquele que sofre sobre o infrator, pois ambos são tratados de maneira equivalente e devem valer-se da persuasão nos tribunais para obter justiça ou livrar-se dela.

A condenação do *nómos* poderia, contudo, ser menos egoísta e levar a considerações bastante distintas daquelas postas por Cálicles ou Antifonte. Como exemplo, no diálogo *Protágoras*, o sofista Hípias denuncia a artificialidade das leis, que impõem barreiras entre os homens (337c-d):

Homens aqui presentes - disse ele -, eu considero que todos vocês são congêneres, parentes e cidadãos por natureza, não pela lei. Pois o semelhante é, por natureza, congênera ao semelhante, mas a lei, tirana que é dos homens, violenta de várias maneiras a natureza.

Guthrie (1979) afirma que não há clareza se Hípias estaria referindo-se a uma unidade de toda a humanidade ou apenas a alguma versão de pan-helenismo. Entretanto, sua fala indica que o sofista vê certas divisões convencionais e políticas como criações do *nómos*, em contrariedade à *phýsis*. Jaeger (1995, p. 380) equipara em Hípias e Cálicles "a destruição do conceito de igualdade, que é a síntese de todas as concepções tradicionais de justiça". Entretanto, esses autores diferem em seu ponto de partida e objetivo. De um lado, Cálicles opõe a igualdade artificial idealizada pela democracia à desigualdade natural que existe entre

os homens. Do outro lado, Hípias critica a limitação da cidadania na democracia, que abrange apenas uma parte da população de uma única *pólis*. Uma visão semelhante à de Hípias pode ser vista em um outro fragmento de Antifonte, no qual ele afirma que, pela natureza, todos são iguais, tanto bárbaros quanto gregos (DK 87 B 44, fragmento B). Essas posições de Hípias e Antifonte tornam-nos, aos olhos de Jaeger (1995), os primeiros cosmopolitas.

Quanto àqueles que conferem maior peso relativo ao *nómos*, Protágoras é uma figura proeminente. No diálogo homônimo de Platão, Protágoras defende que a lei e a moralidade são desenvolvimentos naturais, não meras invenções e distorções da *phýsis*. A moralidade, que segundo o sofista consiste em justiça e pudor, surge como uma necessidade para a sobrevivência do homem e o florescimento da sociedade (TAYLOR e LEE, 2016). Trata-se de uma espécie de teoria do progresso (resguardado um certo anacronismo do termo), na qual o homem parte de um estado de natureza e procede a um estado de progressiva civilização (KERFERD, 1981).

Protágoras articula essa teoria num discurso que responde (ou visa a responder) as dúvidas postas por Sócrates quanto à possibilidade da virtude política (*politikè areté*) ser ensinada. Sócrates levanta duas objeções: quando a assembleia precisa deliberar sobre questões técnicas, relativas a matérias passíveis de serem ensinadas e aprendidas, ouve especialistas na área, como arquitetos e engenheiros. Se uma pessoa que não possuir esse conhecimento técnico desejar opinar, não lhe será permitido e a própria assembleia a fará calar-se com "risos e clamores" (319c). No entanto, em questões de política e administração geral da *pólis*, a assembleia permite a qualquer um pronunciar-se, pois não considera que haja uma técnica política específica que possa ser ensinada. A segunda objeção é relativa à esfera do particular, pois Sócrates afirma que nem os "mais sábios e melhores" (319e, *hoi sophótatoi kai áristoi*) cidadãos conseguem transmitir a virtude aos seus filhos.

Protágoras responde a Sócrates sob a forma de um mito sobre a origem das técnicas seguido de uma explicação racional que o sustenta (320c-328d). Os homens, quando da sua origem, foram dotados da sabedoria técnica por Prometeu (que a roubou, junto com o fogo, de Hefesto e Atena), o que lhes permitiu conseguir alimento, produzir casas e roupas e desenvolver a linguagem. Contudo, inexistiam cidades e eles viviam espalhados, à mercê dos animais selvagens e incapazes de agregar-se harmoniosamente. Temendo pelo fim da raça humana, Zeus enviou Hermes aos homens, trazendo-lhes a justiça (*díke*) e o pudor (*aidós*), "para que houvesse ordem nas cidades e vínculos estreitos de amizade" (322c). Enquanto as técnicas foram distribuídas desigualmente entre os homens, o pudor e a justiça foram

distribuídos a todos igualmente, pois as cidades não poderiam existir se apenas alguns possuíssem a virtude política (322d). Entretanto, nem mesmo Zeus pôde garantir que todos compartilhassem dela, pois não estava presente no homem desde o começo. Por isso que o deus institui uma lei que condena à morte todo aquele que for "incapaz de compartilhar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade" (322d).

Assim, Protágoras explica por que os atenienses não exigem de ninguém um conhecimento técnico para os assuntos políticos. Ao mesmo tempo, creem esses mesmos atenienses que é preciso esforço e ensino para que se adquira essa virtude, num processo educacional no qual se empenha toda a *pólis*. A educação familiar, os tutores e a própria comunidade política, cujas leis impõem padrões de comportamento a serem seguidos, são atores no processo de formação do homem. Nesse contexto surge também uma teoria da punição, que rejeita a retribuição e a vingança e afirma a possibilidade de ensino da virtude. Sobre esse tema, Jaeger (1995, p. 360) apresenta bem seus pressupostos e consequências:

Contra a antiga concepção causal, que imagina a pena como uma retribuição à falta cometida, aceita uma teoria completamente moderna, para a qual a pena é o meio para conseguir o aperfeiçoamento do faltoso e a intimidação dos demais. Esta concepção pedagógica da pena baseia-se no pressuposto da possibilidade de educar o Homem. A virtude cívica é o fundamento do Estado. Sem ela, nenhuma sociedade poderia subsistir. Quem nela não participa deve ser treinado, castigado e corrigido, até que se torne melhor; se for incurável, terá de ser banido da sociedade e até morto. Assim, não é só a justiça punitiva, mas o Estado inteiro, que é para Protágoras uma força educadora.

A narrativa de Protágoras e seus argumentos mostram que a natureza humana tem em si o potencial para o desenvolvimento moral, mas essa apenas floresce por meio da educação e da prática (GUTHRIE, 1979). O *nómos* é necessário para elevar o homem do estado precário no qual a sua pura natureza o coloca, além de garantir a ordem e possuir função pedagógica. Por fim, o sofista defende a existência e importância de sua função enquanto professor porque se distingue dos demais na sua melhor capacidade de levar os homens à virtude.

Outra defesa do *nómos* aparece nos fragmentos conhecidos como *Anônimo Jâmblico*. Para esse autor desconhecido, é pernicioso ambicionar mais posses, ver como virtude a ganância e como covardia a obediência às leis (DK 89 A 6). Como em Protágoras, os homens agregaram-se em sociedade por necessidade e a submissão às leis é o que a torna possível. As leis e a justiça, inclusive, estão fortemente ligadas por natureza aos homens. Sobre esse último argumento, Guthrie (1979) afirma que qualquer tentação de encontrar nessa identificação entre lei e natureza uma resolução para a antítese *nómos-phýsis* é fruto de uma reflexão

superficial, pois nos relatos tanto de Protágoras quanto em *Anônimo* é possível compreender que a natureza apenas permite o surgimento das leis, mas essas não são parte inerente e necessariamente consequente daquela.

O autor do fragmento supõe a existência de um super-homem hipotético, que teria corpo e alma invulneráveis. Mesmo essa figura não seria capaz de conquistar e manter a supremacia sobre os demais, pois bastaria aos homens que declarassem todos guerra contra o super-homem e se servissem das boas leis (*eunomia*) a da superioridade numérica para derrotá-lo. São tais as vantagens de viver sob as leis que o próprio super-homem teria que obedecê-las e empenhar-se em prol do justo para garantir sua sobrevivência. Pois, e assim conclui esse trecho, "é evidente que a própria supremacia, enquanto supremacia, é conservada pela lei e pela justiça" (DK 89 A 6)⁷. No argumento do super-homem é possível perceber a adoção em *Anônimo* da mesma premissa que toma Cálicles, segundo a qual a justiça é determinada pela força. Sua conclusão, contudo, é contrária à do discípulo de Górgias, pois implicaria a justiça do maior número, das massas, que conseguiriam subjugar qualquer homem individual (BALOT, 2006). Trata-se, portanto, de uma postura mais afim à democracia, tanto pela valorização do *nómos*, quanto do *krátos* da maioria.

Ainda com base na divisão feita por Guthrie (1979), resta explorar a terceira postura no debate entre *nómos* e *phýsis*, a chamada posição realista. Uma vez que Guthrie inclui Tucídides nessa categoria, debruçemo-nos com mais detalhes sobre três personagens do diálogo *A República* de Platão - Trasímaco, Gláucon e Adimanto - e as ideias que expressam nos livros I e II dessa obra.

A maior parte do livro I d'*A República* está dedicada à exposição e refutação das posições de Trasímaco (KERFERD, 1981). Após uma breve discussão de Sócrates com Céfalo e Polemarco a respeito da definição de justiça, na qual Sócrates refuta duas definições correntes (restituir a cada um o que se lhe deve; ajudar os amigos e prejudicar os inimigos), Trasímaco lança-se sobre os interlocutores impetuosamente, "como uma fera" (336b)⁸. O sofista pede a Sócrates que seja direto e forneça uma definição de justiça, mas em face da afirmação socrática de ignorância, denuncia a "célebre e costumada ironia de Sócrates" (337a). Antes de expor sua visão sobre o assunto, Trasímaco ainda demanda pagamento pela lição que fornecerá aos ouvintes e Platão pontua que o sofista "desejava falar para se cobrir de

⁷ A tradução do fragmento *Anônimo Jâmblico* ao português aqui utilizada é de Daniel R. N. Lopes, publicada como anexo à sua tradução do *Górgias* de Platão (São Paulo: Perspectiva, 2016).

⁸ Todas as citações diretas da obra *A República* provêm da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian (Lisboa, 1990).

glória" (338a). Em poucas páginas, portanto, a introdução de Trasímaco ao diálogo traz vários elementos que compõem a imagem negativa que Platão tinha dos sofistas.

Trasímaco inicia sua exposição com a afirmação de que a justiça "não é outra coisa senão a conveniência do mais forte" (338c). Quando Sócrates pede que esclareça essa ideia, o sofista afirma que "cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira" (338e). Em outras palavras, o grupo dominante estabelece leis em seu próprio interesse e denomina justiça a obediência a elas. A justiça é estabelecida pelos homens, por *nómos*, e depende daqueles que têm a força para implementá-la. Sócrates rebate essa visão apontando para o fato de que os governantes podem se enganar e implementar leis que sejam, na prática, danosas a si próprios. Desse modo, se é justo obedecer às leis impostas pelos mais fortes, é possível que seja justo que os súditos busquem o oposto do interesse do governante quando obedecem às leis. Sócrates aponta, pela negativa, que lastrear a justiça na percepção e juízo dos homens não fornece uma base sólida, pois os homens são falíveis.

Trasímaco tenta resolver essa dificuldade precisando o conceito de governante, pois este, assim como qualquer outro possuidor de uma técnica, só pode ser chamado de governante quando exerce a sua função eficazmente. Assim, o sofista não estaria falando do que parece vantajoso ao governante, mas do que é vantajoso de fato. Sócrates aproveita a analogia de Trasímaco entre o governo e as demais técnicas para argumentar que o verdadeiro objetivo de uma arte não é o benefício do seu possuidor, mas o do seu objeto, como a medicina, que visa ao benefício do corpo, não ao do próprio médico. Portanto, conclui Sócrates, nenhum governante "examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce sua profissão" (342e). Cornford (1945) comenta que Trasímaco mal consegue disputar esse último argumento, devido a sua distinção do governante que age impecavelmente com conhecimento e habilidade. Assim, o sofista faz um apelo aos fatos.

Valendo-se de outra analogia, Trasímaco afirma que pode parecer, à primeira vista, que o pastor vela pelo bem-estar do seu rebanho. Todavia, se se preocupa em engordar e manter saudáveis seus animais, é para benefício próprio ou de seu patrão. A justiça é um bem alheio, é o bem de outra pessoa, e "consiste na vantagem do mais forte e de quem governa" (343c). Ao contrário, a injustiça é buscar o próprio benefício. O governante faz leis em benefício próprio (injustiça), enquanto que os súditos obedecem às leis que lhe são desvantajosas (justiça). Para Trasímaco, a injustiça é sempre mais vantajosa que a justiça, tanto nas relações

privadas quanto naquelas com a autoridade política. A completa injustiça, ademais, confere o "máximo de felicidade ao homem injusto" (344a) e é na figura do tirano que Trasímaco encontra o ápice da injustiça. Ele toma o poder, rouba, saqueia e mata, mas não é punido como um criminoso qualquer, é "qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberam que ele cometeu essa injustiça completa" (344b-c).

Aparentemente, há uma discrepância entre a primeira colocação de Trasímaco, que diz que a justiça é buscar o interesse do mais forte, e a sua reformulação, na qual se equaciona a justiça com a busca de um bem alheio. Kerferd (1981) concilia as duas posições, com a condição de que a primeira formulação sobre a justiça tenha sido feita apenas sob a perspectiva dos governados.

Mais adiante no diálogo, quando perguntado se acaso considera a injustiça uma virtude e a justiça um vício, Trasímaco responde que prefere chamar a justiça "uma sublime ingenuidade" e a injustiça "prudência" (348c-d)⁹. O sofista não chega a dizer explicitamente que a injustiça seja virtude, mas Sócrates acaba por fazê-lo confirmar essa ideia em 348e. Sócrates admira-se com a radical ruptura de Trasímaco com a moralidade tradicional. Muitos poderiam concordar que a injustiça é vantajosa, mas mesmo assim não confundiriam vantagem com virtude. O sofista, contudo, associa a injustiça às características usualmente associadas à virtude. Essa posição Sócrates chama de mais irredutível (348e).

Os argumentos utilizados por Sócrates em 349b-350d são destrinchados por Rice (1998), que considera que o filósofo compõe uma *reductio ad absurdum* para refutar Trasímaco. Essa argumentação leva Trasímaco a concordar que a justiça é virtude e sabedoria enquanto que a injustiça é maldade e ignorância. Nesse momento, o sofista diz que tem uma resposta a dar a Sócrates, mas que irá, dali em diante, apenas ouvir as indagações de Sócrates e concordar ou discordar com movimentos da cabeça (350e). A partir desse ponto do diálogo, Guthrie (1979) diz que nem o argumento imediatamente anterior nem quase nada do que se segue podem ser vistos como tendo a concordância real de Trasímaco. O sofista apenas seguiria a argumentação de Sócrates por inércia e a contragosto.

Como aponta Kerferd (1981), Trasímaco não usa exatamente a terminologia da antítese entre *nómos* e *phýsis*. Contudo, para esse autor, ele é corretamente posicionado nesse debate, pois ao rejeitar a justiça vulgar em prol da injustiça vulgar, ele concede a essa última o status de correto por natureza, ou seja, a injustiça vulgar é a justiça natural. Assim, Kerferd agrupa

⁹ Para comparação, Cornford (1945) traduz "sublime ingenuidade" por "*the mark of a good-natured simpleton*" e "prudência" por "*good policy*".

no mesmo campo (o dos defensores da *phýsis* contra o *nómos*) Trasímaco e Cálicles, assim como as posições expressas por Gláucon e Adimanto, que serão analisadas abaixo. Roslyn Weiss (2010) traça uma distinção mais pronunciada entre as ideias de Trasímaco e as de Cálicles. Para essa autora, Trasímaco não vai tão longe a ponto de defender uma justiça natural. Ele não faz como Cálicles, que inverte os polos e enxerga a injustiça como justiça. Taylor e Lee (2016) afirmam algo muito semelhante e complementam:

The difference between them is that Callicles takes the further step of identifying the authority of nature with that of real, as opposed to conventional morality, whereas for Thrasymachus there is only one kind of morality, conventional morality, which has no authority.

Por sua vez, Guthrie (1979) classifica Trasímaco no grupo dos realistas, conforme mencionado acima. Esse autor dá ênfase à situação dramática e à tensão emocional presente no diálogo entre Sócrates e Trasímaco. O sofista estaria desiludido e seus comentários cheios de amargura, de modo que algumas de suas falas não precisam ser interpretadas literalmente. Guthrie (1979, p. 92) afirma: "*Thrasymachus's purpose, as I see it, is to unmask the hypocrisy and show how the meaning of justice is being perverted*". O sentido corrente de justiça à época teria perdido qualquer conteúdo moral e teria passado a significar simplesmente o interesse de qualquer indivíduo ou grupo que detivesse o poder. Essa visão de um Trasímaco presumidamente neutro no campo moral e que afirma a sujeição dos mais fracos aos mais fortes quase como uma inevitabilidade dialoga com um comentário de Cornford (1945), no qual afirma que Trasímaco não reconhece a existência da moralidade.

Após a discussão com Trasímaco e a retirada deste, o livro II inicia-se com uma fala de Gláucon, que declara não ter sido totalmente persuadido pelos argumentos de Sócrates. O irmão de Platão sabe que há algo de errado com a posição de Trasímaco, mas não crê que Sócrates tenha conseguido refutá-la completamente.

Gláucon introduz uma taxonomia dos bens, classificando-os em três categorias: há bens que são valorizados em si mesmos, mas não por suas consequências; há bens que são valorizados por si mesmos e por suas consequências; por fim, há bens que são valorizados apenas por suas consequências e não por si mesmos. Indagado sobre a classificação da justiça, Sócrates responde que ela se encaixa na segunda categoria, sendo valorizada tanto por seus efeitos quanto por si mesma. A isso Gláucon rebate que a maioria das pessoas, na verdade, localiza a justiça como um bem do terceiro tipo.

Gláucon quer, então, que Sócrates prove que a justiça é boa tanto em si mesma quanto nas suas consequências. Para isso, ele faz uma exposição da visão contrária, dita corrente, a qual Sócrates terá que refutar. O início de sua fala expressa bem o núcleo dessa perspectiva (358e-359a):

Dizem que uma injustiça é, por natureza (*pephykénai*), um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções (*nómous*) entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem - não pagar a pena das injustiças - e o maior mal - ser incapaz de se vingar de uma injustiça.

Trata-se de uma das primeiras formulações de algo semelhante ao que seria futuramente denominado "teoria do contrato social". A justiça é, de acordo com essa perspectiva, uma criação humana e pertence à esfera do *nómos*, como afirma Cornford (1945, p. 41): "*The essence of this is that all the customary rules of religion and moral conduct imposed on the individual by social sanctions have their origin in human intelligence and will always rest on tacit consent*". A justiça é criada por comum acordo para que ninguém sofra injustiças nem as pratique, por isso é estimada apenas por suas consequências. Em si mesma, contudo, a injustiça é mais benéfica e o homem que pudesse cometê-la sem sofrer punições e castigos nunca concordaria com esse "pacto social". Gláucon utiliza-se do mito de Gíges (359d-360d), no qual Gíges encontra um anel que lhe permite ficar invisível, para mostrar que dada a oportunidade, qualquer homem optaria pelas injustiças. Esse desenvolvimento está baseado na noção de auto-interesse, que segundo Gláucon é o que "toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem" (359c). As leis e convenções impedem que as diretrizes da natureza sejam seguidas e forçam os homens a respeitar a igualdade.

Dado esse cenário, o que importa não é ser justo, mas parecer justo. Desse modo, deve-se comparar as vidas do homem justo e do injusto em sua forma mais perfeita. O homem plenamente injusto é aquele que pratica injustiças, mas detém a reputação de ser justo e, portanto, não é punido. Do outro lado, o homem perfeitamente justo não deve possuir a reputação de sê-lo, pois senão poderia argumentar-se que os benefícios que obtiver terão como causa sua reputação, não a justiça em si mesma. A opinião comum dirá que o homem justo será castigado, preso e torturado, enquanto o injusto receberá honrarias e riquezas.

Após essas considerações, Adimanto envolve-se no debate e afirma que a perspectiva apresentada por Gláucon é fortalecida ainda pelos argumentos "daqueles que honram a justiça e vituperam a injustiça" (362e), pois estes elogiam a justiça apenas pela boa reputação que dela advém. Isto é, nem aqueles que enaltecem e recomendam a justiça valorizam-na por si mesma. Os que vilificam a injustiça não conseguem encontrar argumentos contra ela por si mesma, e agarram-se somente à ideia de punição divina contra os injustos (363d-e). No entanto, nem com os deuses a injustiça deixa de ser vantajosa (366a):

Efectivamente, se formos justos, só estaremos livres de castigo por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça. Ao passo que, na qualidade de homens injustos, não só teremos lucros como também, se houvermos feito transgressões e cometido faltas, por meio de nossas preces os persuadiremos a deixarem-nos escapar incólumes.

Os deuses, portanto, podem ser convencidos a não punir os injustos por meio de ritos e sacrifícios. Os deuses, inclusive, "atribuíram a muitos homens de bem infelicidades e uma vida desgraçada, e aos maus o contrário" (364b). Por fim, a injustiça é condenada apenas por convenção (*nómos*) e a justiça torna-se um mal necessário.

É a esses comentários que Sócrates deve fazer frente. Deve responder ao desafio colocado por Gláucon e Adimanto de exaltar na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma. Como afirma Cornford (1945), para lidar com esses interlocutores que realmente desejam chegar à verdade, Sócrates abandona seu papel de crítico irônico e se torna construtivo. A sua resposta consistirá na maior parte do restante d'*A República*.

As visões expressas por Gláucon e Adimanto mostram o que é o funcionamento ordinário do mundo e da humanidade. Não há aqui uma inversão de valores como a defendida por Cálicles, trata-se apenas de uma constatação inescapável. As leis e convenções tornam-se necessárias para que os homens não sofram com as injustiças, muito embora todos desejassem cometê-las e obter vantagens sobre os demais, se possível. Como coloca Guthrie (1979), o ideal do homem perfeitamente injusto é inatingível, e os *nómoi* são a única maneira de impedir que os imperativos da *phýsis* predominem.

2.2. *Nómos* e *Phýsis* em Tucídides

Explicitados os termos do debate, seus significados usuais e as principais posições assumidas no âmbito da sofística, passemos agora à *História da Guerra do Peloponeso*.

Analisamos passagens individuais da obra de Tucídides para identificar as diversas maneiras pelas quais a antítese *nómos-phýsis* são expressadas. Os episódios selecionados foram tratados conforme sua ordem de aparição na narrativa e foram submetidos, cada um, a uma estrutura semelhante de análise. Em primeiro lugar, fizemos uma contextualização do episódio na trama geral; em seguida, a narrativa foi parcialmente reconstruída e os principais argumentos e passagens ressaltados; por fim, comentários relativos à questão em pauta foram adicionados, sempre com o aporte de bibliografia especializada.

2.2.1. Metodologia (1.22)

A *História da Guerra do Peloponeso* principia de modo formular: "*Thucydides of Athens wrote this history of the war fought against each other by the Peloponnesians and the Athenians*" (1.1.1). O autor relata em terceira pessoa que iniciou a composição da obra logo no eclodir do conflito, ao reconhecer que aquela seria uma guerra mais grandiosa que qualquer outra anterior. Afinal, ambos os protagonistas da guerra estavam no auge de seu poder e o restante do mundo grego acabou por se aliar, cedo ou tarde, a um dos lados. Como poderia Tucídides comprovar tal afirmação? A comparação poderia apenas advir de uma análise do passado:

Accurate research into earlier or yet more ancient history was impossible given the great gap of time, but I have enquired as far into the past as I can, and on the evidence which I can trust I think there was nothing then on a large scale, either in wars or in anything else (1.1.3).

O trecho subsequente, que percorre os parágrafos 1.2-19, é conhecido como Arqueologia, por se tratar justamente dessa investigação do passado grego. Ali, o desenvolvimento das sociedades helênicas é retratado desde uma arcaica fraqueza e instabilidade, marcada por mudanças populacionais, pela insegurança e pela ausência de tráfego e de comércio. É essa fraqueza que fundamenta a elevação da Guerra do Peloponeso como a maior até então. A progressão histórica passa pela formação do poder naval, pelo surgimento das fortificações, pelo combate à pirataria e pela acumulação de riquezas e de poder. A demarcação dos fatores que possibilitaram o crescimento das *póleis* gregas, adicionada à leitura do restante da obra levou alguns autores a concluírem que não seria apenas à sustentação de seu ponto inicial (1.1) que visa Tucídides na sua Arqueologia. Essa

interessante seção se utilizaria do passado para estabelecer os princípios sobre os quais a história poderia ser analisada (JAEGER, 1995; OBER, 2002; FARRAR, 2008).

Após a seção introdutória e a Arqueologia, Tucídides explora alguns temas concernentes à empresa historiográfica, à sua metodologia e à utilidade de sua obra (1.20-22). Nessa passagem, Tucídides critica a tendência dos homens a aceitarem irrefletidamente tradições orais e defende sua investigação contra os relatos romanceados dos poetas e dos cronistas em prosa (*logográphoi*). Expõe, também, as dificuldades de se chegar à verdade, assim como sua metodologia na apreensão dos discursos realizados durante a guerra. Trata-se de um comentário autoral de grande valor e que foi fonte de longas discussões, pois qualquer interpretação integrada do pensamento de Tucídides exige algum tipo de interpretação desses capítulos. Neste momento concentraremos-nos em um trecho específico transcrito abaixo:

It may be that the lack of a romantic element in my history will make it less of a pleasure to the ear: but I shall be content if it is judged useful (ophélima) by those who will want to have a clear understanding (saphès skopeîn) of what happened — and, such is the human condition (katà tò anthrópinon), will happen again at some time in the same or a similar pattern. It was composed as a permanent legacy, not a showpiece for a single hearing (1.22.4).

O termo *tò anthrópinon* admitiu e propiciou, em diferentes autores, certa elasticidade em sua tradução e interpretação. Pode ser traduzido como "as coisas humanas" como fizeram Parry (1969) e Lebow (2001). Hammond (2009) optou pela expressão "condição humana", enquanto Smith (1956) traduziu em contexto por "em toda a probabilidade humana". Outros autores ainda estenderam o sentido para "natureza humana" (FARRAR, 2008; JAEGER, 1995; OBER, 2002). Essa última possibilidade associa-se à leitura de que, nesse excerto, está sendo referenciado algo de inerente ao ser humano, que faz parte de sua essência ou que o faz ser o que é, em conformidade com o núcleo semântico de *phýsis* supramencionado. No entanto, a ideia de que seria exatamente essa natureza humana é objeto de amplo debate.

Há autores que interpretam a passagem como um indício do padrão cíclico da história. Lebow (2001, p. 551), por exemplo, afirma que esse padrão não engloba apenas a ascensão e queda de impérios, mas também "*how success spawns excessive ambition, overconfidence, and self-destructive behavior*". A admissão dos ciclos históricos em Tucídides não impediu Lebow, entretanto, de identificar uma natureza humana menos determinista e que interage de modo complexo com o *nómos* na composição do comportamento humano. Jaeger (1995, p. 447) enfoca a ideia de que "o destino dos homens se repete, porque a natureza do Homem é

sempre a mesma". A aspiração de Tucídides seria, então, ao conhecimento de leis "universais e estáveis", essenciais à ação prudente dos políticos.

Adam Parry (1969) critica as por ele chamadas perspectivas otimistas acerca da *História da Guerra do Peloponeso*, as quais enxergam na obra um esforço para formular leis gerais do comportamento humano, de modo a permitir aos políticos e líderes de tempos posteriores alcançarem maior sucesso (como a posição de Werner Jaeger, embora Parry não o cite). Segundo esse autor, a passagem de 1.22.4, ao mesmo tempo em que estabelece certa previsibilidade dos assuntos humanos, elimina qualquer possibilidade de perfectibilidade do homem e de sua condição: "*Like the sentence about the Corcyrean revolution, it offers no hope at all of any cure, based upon Thucydides' own work or upon anything else*" (PARRY, 1969, p. 108). Assim sendo, qual seria então o sentido da palavra *ophélimos* (útil) no todo? Parry adota a posição de Ernst Kapp, numa resenha que este escreveu de um livro de Wolfgang Schadewaldt nomeado "*Die Geschichtschreibung des Thukydides. Ein Versuch*" (1929). Kapp (1930) reanalisa 1.22.4 à luz do episódio da Peste em Atenas (do qual tratamos abaixo) e retraduz o trecho para que possa ser mais bem compreendido. Sua conclusão é que *ophélimos* se refere não a um uso prático da obra por seus leitores, mas apenas à aquisição de uma compreensão clara (*saphès skopeîn*) do objeto tratado.

Na contramão dessas leituras, Hornblower (2003) não vê na passagem a implicação de uma circularidade da história, embora tampouco afirme o contrário. Ober (2002) identifica no trecho uma natureza humana relativamente estável, o que sustentaria o argumento de Tucídides de que a sua narrativa permitiria a seus leitores compreender o futuro, ou seja, haveria uma certa constância no modo como os homens respondem aos acontecimentos. Ober argumenta ainda que os homens agem por natureza com vistas ao seu interesse percebido. Esse desdobramento, contudo, constrói-se a partir de diferentes passagens na obra, não apenas daquela em questão. Em contraste, Farrar (2008) não crê que a natureza humana em Tucídides seja rígida ou estática, nem que seja composta por um conjunto delimitado de características, sejam instintivas ou não. É, contudo, uma estrutura psicológica que subjaz à experiência humana da interação constante entre razão e desejo. Tal estrutura não implica um determinismo, mas envolve certa tendência comportamental.

Tensões entre interpretações mais ou menos determinísticas à parte, a análise de 1.22.4 revela um direcionamento do comportamento humano na sua interação com os acontecimentos. Podemos identificar uma dinâmica de estímulos e respostas, causas e consequências, entre fenômenos (naturais ou sociais) e o homem. Nem o grau de

previsibilidade dessas respostas fica claro aqui, nem as condições externas que as desencadeiam. Contudo, aceitando a Arqueologia como uma expressão dos princípios da história, a metodologia subsequente parece refutar a impossibilidade de previsão do comportamento dos seres humanos e calcar em sua natureza certa estabilidade.

2.2.2. Conferência de Esparta (1.67-88)

Após revelar a causa verdadeira (*alethestáten próphasin*; 1.23.6) da Guerra do Peloponeso, que foi o crescimento do poder ateniense e o medo que isso causou nos espartanos e os forçou (*anankásai*) à guerra, Tucídides apresenta dois episódios que constituíram as causas imediatas do conflito. O primeiro trata da disputa entre Corinto e Cócira pela *pólis* de Epidamnus (1.24-1.55). O segundo envolve a revolta de Potideia contra seus até então aliados atenienses e a disposição de Corinto (a cidade-mãe de Potideia) em ajudar na rebelião (1.56-1.66).

É nesse contexto que os coríntios convidaram todos os aliados a reunirem-se em Esparta para uma conferência. Os espartanos estenderam o convite a todos aqueles que alegassem ter sofrido algum abuso por parte dos atenienses. Muitos representantes de cidades diferentes pronunciaram-se e trouxeram denúncias contra o comportamento de Atenas. Desses, o último discurso foi proferido pelos próprios coríntios (1.67.5).

Os coríntios iniciam seu discurso com uma crítica severa ao comportamento espartano, acusando-os de moderação e lentidão excessivas, o que permitiu que o poder ateniense crescesse sem obstrução e que os aliados fossem lesados sem qualquer apoio de Esparta. São, pois, culpados do crime de inação. A crítica, contudo, não é hostil e visa a exortar os espartanos a agir (1.69). Os coríntios compõem, em seguida, um perfil dos atenienses, "uma imagem do caráter do povo ático de uma força nunca igualada por nenhum orador ateniense" (JAEGER, 1995, p. 454). Não se trata, contudo, de um elogio, pois os coríntios sentiam-se agredidos por Atenas e eram os mais ávidos proponentes da guerra. Sua descrição fornece princípios psicológicos sobre os quais o império ateniense se desenvolveu. O povo ático é ativo, aventureiro, prático e enérgico, todas essas características opostas àquelas associadas aos espartanos pelos coríntios.

Havia, circunstancialmente, uma delegação de atenienses em Esparta, que lá estavam para tratar de outros assuntos, não especificados por Tucídides. Quando souberam do conteúdo do discurso dos coríntios, esses atenienses pediram para pronunciar-se perante a

assembleia, não para responder diretamente às acusações sofridas, mas para mostrar que não deveria haver pressa nas deliberações a serem feitas e para indicar a extensão do poder de Atenas (1.72).

Os atenienses evocam nas Guerras Médicas uma explicação histórica para o desenvolvimento de seu poder, não psicológica como fizeram os coríntios. Recontam suas vitórias e seu papel crucial na derrota dos persas e na manutenção da liberdade grega (1.73-74). Afirmam que não adquiriram o império pela força, mas pela recusa dos espartanos em lidar com o que restou do exército invasor e pelos próprios pedidos dos aliados. Prosseguem: "*The very fact of this hegemony was the initial spur to the expansion of the empire to its present extent: the motives driving us were, first and foremost, fear (déous), then prestige (timês), and later our own interests (ophelías)*" (1.75.3). Com o tempo, os atenienses perceberam que não mais poderiam correr o risco de perder seu império, devido ao ressentimento e ao ódio crescente de seus aliados, que não perderiam tempo em revoltar-se, unir-se a Esparta e prejudicar Atenas. Manter o império é, pois, cuidar dos interesses próprios de Atenas.

Os espartanos detêm a hegemonia sobre o Peloponeso e agem ali conforme seus interesses, dizem os atenienses. Inclusive, se dominassem tempo o suficiente, também seriam odiados por seus aliados e teriam que recorrer à força e ao domínio rígido:

So too we have done nothing surprising or contrary to human nature (toû anthropeíou trópou) in accepting an empire when it was offered to us and refusing to give it up, under the domination of the three most powerful motives - prestige, fear, and self-interest. Nor again did we start anything new in this, but it has always been the way of the world that the weaker is kept down by the stronger (1.76.2).

O império ateniense existe em conformidade com a natureza humana e, mais que isso, fica claro que qualquer um na mesma posição tenderia a agir do mesmo modo que os atenienses. O detentor da força é variável, mas as táticas e os efeitos do poder não o são (JAEGER, 1995). Se Esparta se proclama a libertadora da Grécia, trata-se de um papel circunstancial. Atenas faz o que deve fazer, o que a necessidade e a natureza a compelem a fazer. Nesse cenário, a justiça é "*a consideration which has never yet deterred anyone from using force to make a gain when opportunity presents*" (1.76.2). Para os detentores do poder, a justiça não é uma necessidade e não passaria de uma restrição artificial ao ímpeto da natureza humana, o que justificaria a classificação desses atenienses entre os realistas (GUTHRIE, 1979). Hornblower (2003) afirma que esse trecho é uma clara declaração da

doutrina que defende que o poder exclui a justiça. No entanto, os atenienses não se consideram completamente injustos e veem quase como uma benevolência o seu modo de tratar seus domínios: "*It is something worthy of credit when men who follow the natural instinct (têi anthropeíai phýsei) to rule others then show more justice (dikaióteroí) than they need to in their position of strength*" (1.76.3).

A intensa defesa do imperialismo pela delegação ateniense foi muito utilizada por estudiosos de Relações Internacionais, tanto para compor a imagem de um Tucídides realista (FORDE, 1992; GILPIN, 1986), como para criticar essa imagem (LEBOW, 2001; WELCH, 2003). O mais importante aqui, todavia, é identificar um predomínio assumido da *phýsis* sobre o *nómos* no discurso em questão. Não há uma valoração da natureza e, assim, o império não é "bom" ou "justo". Existe, ao contrário, conforme a *phýsis*, quase inevitavelmente, como uma compulsão sofrida pelos atenienses. Nesse sentido podemos dizer que há, de fato, um realismo na argumentação dos atenienses. Essa posição é identificada por Orwin (2015) em outros momentos da obra de Tucídides e também pronunciada por personagens atenienses (como no debate sobre Mitilene e no diálogo de Melos), o que o levou a denominá-la "tese ateniense". E se Orwin estiver correto acerca do uso dessa tese como uma desculpa para seguir condutas convencionalmente consideradas como transgressoras ou injustas, então poderíamos ver aqui mais um exemplo de uso da natureza como um padrão fixo contra o qual as leis e convenções poderiam ser criticadas, estratégia comum no debate entre *nómos* e *phýsis* e vista, por exemplo, nas já mencionadas posições de Antifonte e Cálicles (BALOT, 2006).

A Conferência de Esparta fornece ainda mais dois discursos: o primeiro é do rei espartano Arquidamo (1.80-85), que aconselha moderação e calma na decisão pela guerra. É possível dizer que a postura do rei se assemelha muito ao perfil dos espartanos traçado pelos coríntios. O último discurso é pronunciado por um dos éforos, chamado Stenelaidas, que conclama os espartanos a votarem em favor da guerra (1.86). O resultado da Conferência foi a decisão de que os atenienses eram culpados de quebrar o tratado de paz existente até então. A declaração formal de guerra, entretanto, viria após uma outra conferência realizada entre os membros da Liga do Peloponeso (1.87).

É interessante notar como Pouncey (1980) identifica na construção da conferência de Esparta uma exposição de diferentes tipos "nacionais", como uma psicologia própria a cada *pólis* ali representada. Segundo esse autor, esse seria um exemplo (e não o único) da influência de Hipócrates sobre Tucídides. No texto hipocrático *perì aéron hydáton tópon é*

possível identificar a presunção de uma constituição humana comum, mas sujeita a variações conforme os diferentes climas, condições geográficas e dietas. A exposição das diferentes personalidades (atenienses, espartana, etc.) induz a formação de um modelo segundo o qual as ações e decisões subsequentes na narrativa podem ser esperadas, comparadas ou contrastadas. É no discurso dos atenienses, porém, que Pouncey identifica o principal conteúdo do conceito de natureza humana em Tucídides. Os três grandes motivos para a ação seriam, pois, a honra, o medo e o interesse próprio. Além disso, por natureza os fortes dominariam os fracos (1.75.3, 1.76.2-3).

Não é a primeira vez que interesse e medo aparecem na obra como motivações para o comportamento humano. Conforme narrado na Arqueologia, o interesse já havia sido no passado um fator importante para os movimentos de expansão, dominação e sujeição: "*Desire for profit (kerdôn) was the motivation both for the weaker to tolerate the domination of the stronger and for the more powerful to use their economic advantage for the subjection of lesser cities*" (1.8.3). Já o medo aparecera como motivação entre os Aqueus que foram a Tróia: "*This was Agamemnon's inheritance, and, with greater naval power than any other, it seems to me that his gathering of the expeditionary force depended more on fear (phóboi) than on good will*" (1.9.3). A aparição desses fatores na própria voz do narrador é, de fato, um indicador de sua relevância na dinâmica histórica.

O argumento dos atenienses, sua "tese", é de fato repetida, em alguma forma, por outros personagens atenienses ao longo da obra. Há uma certa constância na justificação do império com base na natureza e há, no mínimo, uma função pragmática para tanto: a ideia de necessidade natural consegue contornar um possível mal-estar sentido por atenienses e não atenienses com a transgressão do *nómos*, da justiça convencional. Significa dizer, ademais, que os atenienses não agem melhor ou pior do que ninguém e que, sob outras circunstâncias, qualquer outra *pólis* faria o mesmo. Ainda há, contudo, ao menos um defensor do *nómos* em Atenas.

2.2.3. Oração Fúnebre de Péricles (2.35-46)

No inverno de 431/430 a. C., seguindo a tradição local, Atenas celebrou um funeral público em homenagem aos que caíram no primeiro ano da guerra. Após os rituais da procissão e do enterro, como era de costume, um discurso é proferido "*by a man of recognized intellectual ability and outstanding reputation, chosen by the city*" (2.34.6). Nessa ocasião, o

homem escolhido para se dirigir à audiência era Péricles, filho de Xantipo. Trata-se, na narrativa de Tucídides, do segundo discurso atribuído a esse personagem (de um total de três).

Péricles inicia sua fala referindo-se à própria prática da oração fúnebre. Cita o *nómos* que prescreve a existência desse discurso e afirma que a maioria dos homens que já o proferiram acreditam que essa instituição seja "*right and proper*" (*kalón*; 2.35.1). Acrescenta a dificuldade de fazer jus aos feitos (*érga*) dos mortos com palavras e discursos (*lógoi*), os quais podem ser bons ou ruins e podem não corresponder aos conhecimentos (ou falta deles) por parte dos ouvintes. Há, pois, o problema das divergências na interpretação dos fatos, como aponta Péricles: "*It is not easy to find the right measure of words when one cannot quite rely on a common perception of the truth*" (2.35.2). Apesar desses obstáculos, o orador procede com a consciência de que essa instituição foi sancionada e aprovada pelos seus predecessores e que, portanto, deve seguir esse costume (*tôi nómoi*) e buscar satisfazer os desejos (*bouléseos*) e expectativas (*dóxes*) de sua audiência.

Péricles prossegue trazendo à memória os antepassados dos atenienses e homenageando, em especial, os pais da geração atual, que adicionaram muito ao que herdaram e legaram a seus filhos o império ateniense que existe então. Os próprios cidadãos ainda vivos e adultos da *pólis* fortaleceram esse império e proveram muitos recursos que garantem a autossuficiência (*autarkestáten*) de Atenas tanto em tempos de paz quanto de guerra (2.36.3). O império, portanto, é motivo de orgulho, direcionado tanto àqueles que o adquiriram quanto ao seu estado atual. Contudo, Péricles não se detém nas conquistas bélicas e passa para um elogio geral da cidade, antes de homenagear os mortos. A seção subsequente apresenta uma grande riqueza de conceitos e merece ser transcrita integralmente:

We have a form of government which does not emulate the practice (nómous) of our neighbours: we are more an example (parádeigma) to others than an imitation of them. Our constitution is called a democracy because we govern in the interests of the majority, not just the few. Our laws (toüs nómous) give equal (tò íson) rights to all in private disputes, but public preferment depends on individual distinction and is determined largely by merit rather than rotation: and poverty is no barrier to office, if a man despite his humble condition has the ability to do some good to the city. We are open and free in the conduct of our public affairs and in the uncensorious way we observe the habits of each other's daily lives: we are not angry with our neighbour if he indulges his own pleasure, nor do we put on the disapproving look which falls short of punishment but can still hurt. We are tolerant in our private dealings with one another, but in all public matters we abide by the law: it is fear above all which keeps us obedient to the authorities of the day and to the laws (tôn nómon), especially those laws established for the protection of the injured and those unwritten (ágraphoi) laws whose contravention brings acknowledged disgrace. (2.37)

A começar pelo sentido de *nómos*, tal como é utilizado por Péricles nesse discurso, Ostwald (1969) aponta que o sentido geral é de práticas e regulamentos escritos e não escritos, mas não após notar que não há nenhuma referência explícita a qualquer legislação escrita na obra de Tucídides. As leis escritas às quais se refere Péricles são indeterminadas, um conceito mais do que menções diretas a normas concretas estabelecidas e gravadas em algum local.

O conceito de leis não escritas assumiu, no mundo grego, mais de um significado. Segundo Guthrie (1979), esse termo significava, em primeiro lugar, princípios morais creditados como universalmente válidos e cuja fonte eram os deuses. Seu caráter supremo e divino, além de associar esses princípios com a natureza, determinava que não era possível desrespeitá-los sem sofrer as devidas consequências. Em segundo lugar, as leis não escritas podiam se referir a costumes e práticas locais que não eram incorporados a algum conjunto formal de leis escritas, mas que mesmo assim não deixavam de ser válidos. Ainda era possível conceber uma autoridade moral de uma natureza não divina, numa perspectiva mais "secular". Por fim, a associação da democracia com leis escritas e o afastamento das leis não escritas, associadas a regimes tirânicos ou oligárquicos também era possível. Esses eram os sentidos principais anteriores à filosofia de Platão e sua interpretação própria das leis e da natureza. De volta a Péricles, Guthrie (1979, p. 121) identifica as leis não escritas referidas por Péricles a "*those that enjoined reverence towards the gods, respect for parents, requital of benefactors, and also hospitality to strangers*". Gomme (1956) acredita que as leis não escritas em Péricles provavelmente não remetiam ao divino (em oposição à posição de Sófocles, segundo esse mesmo autor), mas Guthrie (1979) rebate afirmando que a audiência grega provavelmente acreditaria na sua ligação com os deuses. Gomme acrescenta que as leis não escritas em Tucídides provavelmente referem-se apenas aos *nómina* gregos e podemos aqui transladar essa interpretação geral para o caso da Oração Fúnebre.

A centralidade das leis escritas e não escritas no sistema ateniense transparece ao longo da Oração Fúnebre. A igualdade de todos os cidadãos perante a lei (princípio da *isonomía*) é explicitada e a única forma de distinção possível nesse retrato é pelo mérito individual¹⁰. As diferenças econômicas tampouco constituem impedimentos à vida ativa na *pólis*. Após a menção de aspectos da vida cultural (2.38), de práticas e comportamentos militares (2.39) e da proeminência moral e intelectual de Atenas (2.40-41), a visão idealizada por Péricles culmina

¹⁰ A justaposição das referências à *isonomía* e ao mérito individual permitem diferentes leituras acerca da democracia ateniense. Para uma interpretação que enfatiza o elemento do mérito, ver Pires (2006).

na afirmação de Atenas como uma escola para toda a Hélade (*tèn pólin tês Helládos paídeusin ênai*; 2.41.1). A democracia, tal como é construída nessa eulogia, é um sistema holístico composto de muitas partes bem encaixadas e a impressão é que, uma vez que essas peças estejam instaladas em seus devidos lugares, o sistema funcionará bem. Nesse contexto, as leis e a obediência a elas formam um elemento central do processo democrático (SWAIN, 2003).

Cabe citar, ademais, uma outra passagem interessante que ocorre em 2.40.5, quando Péricles proclama o comportamento moralmente direcionado e benéfico dos atenienses e sobre o qual conclui: "*And we are unique in the way we help others - no calculation of self-interest (xynphérontos), but an act of frank confidence in our freedom*". Verificamos aqui uma certa tensão entre a moralidade e a utilidade, tema que se repetirá em outros episódios da narrativa, como no debate sobre Mitilene e no diálogo de Melos. Cabe aqui especificar o sentido de *xynphéro*: traduzido por Martin Hammond como "*self-interest*", o termo denota utilidade, conveniência. É mais provável que Péricles, nesse trecho, esteja se referindo à utilidade de um coletivo, Atenas, do que a interesses individuais. Em sua fala o orador indica a superioridade do *nómos* sobre condutas puramente egoístas (mesmo que coletivas), embora ainda aqui essa postura pareça ser enfraquecida por implicar uma maneira aparentemente ética de Atenas perseguir seus objetivos próprios, como bem aponta Rhodes (2009) em um de seus comentários à obra de Tucídides.

Péricles não utiliza a palavra *phýsis* em oposição a *nómos* na Oração Fúnebre. As duas únicas ocorrências da palavra nesse discurso estão em 2.35.2 (*...é ti hypèr tèn hautoû phúsin akouói*) e 2.45.2 (*tês te gàr hyparkhouúses phýseos...*). Na primeira, o termo assume a significado de "capacidade" e assim é traduzido tanto por Charles Forster Smith (1956) quanto por Martin Hammond (2009). Na segunda aparição refere-se ao caráter das mulheres *qua* mulheres, como uma característica inerente a sua constituição, conforme uma visão típica da época. Por outro lado, o elogio da lei (*nómos*) se faz presente e molda a visão da *pólis*, tal como é construída por Péricles, em associação com a justiça e com a democracia.

2.2.4. A peste em Atenas (2.47-54)

Imediatamente após a conclusão da narrativa da Oração Fúnebre e com o início do verão seguinte, os espartanos invadem a Ática, mas essa incursão torna-se apenas uma breve nota, pois "*They had not been in Attica for more than a few days when the plague (he nósos) first broke out in Athens*" (2.47.3). A peste é descrita como uma grande catástrofe que assolou

Atenas, devido ao grande número de mortos e à desordem que causou. A doença era desconhecida pelos médicos, que não sabiam como tratá-la e morriam junto de seus pacientes devido à sua exposição direta. Tucídides afirma que nenhuma habilidade humana ou apelo aos deuses pôde ajudar ou aliviar o tormento; "*in the end, the people were overcome by the disaster and abandoned all efforts to escape it*" (2.47.4).

Após um breve relato sobre a origem e o percurso geográficos da doença até que atingisse Atenas, Tucídides anuncia que não irá especular sobre a causa da enfermidade, apenas relatará o que ocorreu e descreverá "*the features of the disease which will give anyone who studies them some prior knowledge to enable recognition should it ever strike again*" (2.48.3). O autor ainda menciona que ele próprio contraiu a peste, mas se recuperou e testemunhou o padecimento de outros.

O que se segue é uma descrição dos sintomas e da progressão da patologia (2.49-50), o que levou alguns comentadores a tributarem essa passagem à tradição médica hipocrática. Lebow (2001), por exemplo, toma por certo que Tucídides modela sua investigação histórica na pesquisa médica, conforme a tese sustentada por Cochrane em seu livro *Thucydides and the Science of History* (1929). Pouncey (1980) é outro autor que afirma a influência hipocrática sobre Tucídides. Parry (1969), contudo, afasta essa hipótese ao refutar os argumentos de Cochrane e de outros autores que propuseram interpretações semelhantes. Parry rejeita a ideia de que o vocabulário da descrição da peste seja inteiramente ou majoritariamente técnico. Argumenta o oposto, pois defende que Tucídides tinha certo desdém por uma terminologia técnica e a prova disso é que conseguiu descrever vividamente a doença sem utilizar esse léxico especializado. Entretanto, é difícil não associar o relato da peste com o padrão e os temas dos escritos hipocráticos. Podemos conceder a Parry, ao menos, o caráter impactante da narrativa, sustentando a posição de Tucídides pela qual "*the pathology of the disease defied explanation*" e de que a peste acometia as pessoas "*with a violence beyond human endurance*" (*khalepotéros è katà tèn anthropeían phýsin*; 2.50.1). Surge aqui uma menção direta à natureza humana e sua interação com a peste.

A partir de 2.51 Tucídides descreve os efeitos que a peste teve no comportamento dos homens e na ordem da *pólis*. O desespero acometia as pessoas assim que elas percebiam que haviam contraído a doença, pois não criam haver esperanças. Aqueles que, por senso de dever, continuaram a visitar seus amigos e familiares muitas vezes acabavam por adoecer e morriam (2.51.5). A situação era pior devido ao grande influxo de pessoas que deixaram suas casas no campo e passaram a habitar a cidade, conforme a estratégia de defesa proposta por

Péricles desde o início da guerra¹¹. Sem condições decentes de moradia e forçadas a viver em cabanas, essas pessoas morriam em condições ainda mais precárias. Os corpos se acumulavam em pilhas, nas casas e nos santuários, os moribundos vagavam pela cidade em busca de água para satisfazer sua insaciável sede. Nesse cenário de caos, os costumes enfraqueceram-se e "*all previously observed funeral customs (nómoi) were confounded, and burial was haphazard, any way that people could manage*" (2.52.4). Ostwald (1969) pontua que os *nómoi* religiosos nunca foram tão desacreditados ou atacados quanto os costumes e crenças convencionais, mas que essas infrações são reportadas pela primeira vez nas últimas três décadas do século V a. C. e menciona essa mesma passagem sobre a peste como exemplo. A inobservância dos ritos funerários pode ser encarada, portanto, como uma imagem grave da desordem social na qual a peste lançou Atenas.

A única aparição do termo *anomía* em Tucídides se dá em 2.53.1, quando o autor amplia a constatação da desordem para além da esfera dos ritos funerários e do tratamento dos mortos. Ostwald (1969, p. 90) interpreta esse termo nessa passagem como descrevendo um efeito desmoralizante sobre a conduta individual, não como uma situação política específica. A generalização desse efeito desmoralizante, entretanto, tem grande impacto na ordem social e política. Esse efeito reduziu as inibições que limitavam a busca por prazeres e levou muitos a uma atitude mais hedonista de busca por satisfações imediatas, pois as mudanças repentinas de sorte e a sombra constante da morte não incentivavam a trilha do tradicional caminho da honra. Até mesmo o medo da punição (tal como aparece, por exemplo, na Oração Fúnebre) deixa de ser um impeditivo, pois ninguém esperava viver o suficiente para ser julgado e punido por suas contravenções. A dissolução do tecido social parece ser completa: "*No fear of god or human law (anthrópon nómos) was any constraint*" (2.53.4). A devastação da peste, em combinação com a guerra e a invasão da Ática pelos espartanos colocaram grande pressão sobre os atenienses, o que os levou a voltarem-se contra Péricles, culpando-o pelos desastres ocorridos, e a desejar o fim da guerra e um acordo com Esparta. O discurso subsequente de Péricles (2.60-64) é o seu último na obra de Tucídides, pois embora tenha conseguido acalmar o *démos* e retomar sua posição como general (não após ser condenado a pagar uma multa), o líder ateniense falece pouco tempo depois em decorrência da própria peste.

As interpretações sobre o tema da natureza humana no episódio da peste variam entre autores. Nogueira (2012) vê no episódio um exemplo da superioridade da *phýsis* sobre o *nómos*, o qual não é capaz de contê-la em situações-limite. Os danos causados pela

¹¹ Sobre a estratégia de defesa de Péricles, ver Ober (1985).

preponderância da *phýsis*, contudo, deixam claro que as leis e os costumes são importantes garantidores da ordem e da justiça, ainda que sua manutenção seja instável. Lebow (2001) faz questão de apontar para a menção de Tucídides àqueles que, mesmo conscientes dos altos riscos envolvidos, não abandonavam seus princípios e cumpriam o que viam como seu dever, a visita e o cuidado dos amigos enfermos. Assim, a *anomia* e o caos social não apenas permitem a expressão dos piores instintos e impulsos humanos, por meio da remoção das barreiras e freios sociais, mas desperta também o melhor de algumas pessoas. Essa percepção leva Lebow a enxergar o comportamento humano em Tucídides como fruto de uma interação complexa entre *nómos* e *phýsis*. Sob outra perspectiva, Ober (2002) utiliza como chave de leitura desse episódio a passagem supracitada em 2.50.1, na qual a violência acometida da peste foi além do suportável pela natureza humana. Assim, a pior faceta do comportamento humano durante a calamidade não era uma exposição da natureza desnuda de *nómoi*, mas algo alheio ao natural. Conclui Ober (2002, p. 68): *Thus, we are entitled to suppose that the plague-stricken often went beyond the realm of the natural. The plague narrative describes the ghastly end-point of a continuum of behavior whose middle range is, for Thucydides, "human nature"*. Com um enfoque particular e não relacionado diretamente ao debate entre *nómos* e *phýsis*, Parry (1969) afirma: *"The Plague is a πάθος, like war, and in fact, it is a partner of war"*. A peste é vista por esse autor como incalculável, como um desafio à razão humana, cuja maior defesa aparece no episódio imediatamente anterior da Oração Fúnebre. A peste é um fator externo e independente de qualquer decisão humana e seu efeito é avassalador.

Por um lado, o caráter trágico da narrativa e a consideração de um efeito negativo da peste que iria além do que natureza humana poderia suportar (2.50.1) abrem um certo espaço para pensar a dificuldade que teria tido Tucídides de conceituar com maior clareza a relação da peste com a natureza humana. Por outro lado, podemos considerar a possibilidade de que essa natureza não seja má como um todo, mas que apenas certos elementos seus o sejam e, talvez, apenas em certas circunstâncias, como colocaria Reeve (1999), embora este autor considere mais o episódio da *stásis* na Córçira, do qual trataremos abaixo. Essa perspectiva nos permitiria conciliar, em algum grau, as visões de Lebow e Ober.

Apesar de divergências e das variadas possibilidades interpretativas a respeito da caracterização da natureza humana e das consequências que essa sofre quando colocada em situações extremas, parece pouco questionável que os laços sociais e a ordem, mantidos por leis e costumes, foram severamente abalados pela eclosão da epidemia. Os *nómoi*, tão caros à

Atenas da visão pericleana, não conseguiram segurar os efeitos de uma situação com esse nível de impacto sobre a vida humana. Enquanto esse fator incontrolável não arrefeceu (e tanto quanto sua origem, seu enfraquecimento foi alheio à ação humana), a ordem se viu ameaçada e a pressão sobre os cidadãos levou-os a uma mudança de opinião, custando a Péricles convencê-los a não alterar os objetivos com os quais haviam concordado anteriormente.

Não é possível deixar de notar o efeito dramático derivado da justaposição do episódio da Peste à Oração Fúnebre. A peste desmonta a construção retórica de Péricles e a desnuda, mostrando-a indefesa. Ela não apenas demonstra a fragilidade dos *nómoi* frente a uma irrupção violenta da *phýsis*, como também reduz a magnitude do discurso pericleano e sua exaltação do *lógos* e suas construções. Nas palavras de Pouncey (1980, p. 82): "*What the Plague does to the Funeral Oration is to reduce it to the private vision of its speaker, Pericles; but it is a vision that Thucydides has shaped for his First Man, and fully shares*". O que não é tão claro, em oposição a Pouncey, é o grau de adesão de Tucídides aos ideais de Péricles, que discutiremos mais detidamente no próximo capítulo.

2.2.5. Debate sobre Mitilene (3.36-49)

Em 428 a. C., imediatamente após os espartanos invadirem a Ática, a maioria das cidades localizadas na ilha de Lesbos (com a exceção de Methymna) revoltou-se contra Atenas. Relata Tucídides que essas cidades já desejavam insurgir-se desde antes do início da Guerra do Peloponeso, mas não haviam obtido apoio espartano. Agora, contudo, eram forçadas ao conflito antes de sua intenção, pois estavam aguardando a finalização de obras defensivas e a chegada de mantimentos e arqueiros. Os atenienses obtiveram informações que a ilha pretendia revoltar-se e que Mitilene, uma das cidades locais, estava forçando o restante da ilha a uma união política (*synoikízousi*; 3.2.3). Exaustos dos efeitos da peste e da intensificação da guerra, os atenienses não quiseram a princípio crer nessas alegações, mas alarmaram-se após o fracasso de seus emissários em persuadir Mitilene a abandonar seu projeto de poder e seus preparativos bélicos (3.3.1). A guerra foi declarada não muito depois (3.4.1).

Passado um ano de conflitos, Mitilene foi forçada a se render e Paques, o general ateniense encarregado, prendeu os homens que considerou responsáveis pelo conflito e enviou-os a Atenas para julgamento. Os atenienses, zangados com o comportamento da

pequena cidade, votaram e decidiram por executar todos os homens adultos e tornar escravas as mulheres e crianças. A reação da assembleia foi agravada pela presença de uma frota do Peloponeso nos mares da Jônia, um sinal de que a revolta havia sido premeditada, e pelo sentimento de que Mitilene gozava de certo tratamento preferencial (DEBNAR, 2000). A ilha de Lesbos tinha um status singular, pois era um dos únicos membros da Liga de Delos (junto com Chios) que não pagavam tributo, mas apenas forneciam navios aos atenienses, conforme mencionado em 1.19.1. Após essa decisão, um trirreme foi enviado para comunicar a Paques as medidas a serem tomadas (3.36.3).

No dia seguinte, entretanto, os atenienses imediatamente mudaram de ideia (*metánoiá tis euthùs ên autoîs*) e reconsideraram sua resolução, julgando cruel (*omón*) e excessiva (*méga*) a decisão de punir uma cidade inteira, e não apenas aqueles diretamente responsáveis. Uma segunda assembleia foi convocada, na qual vários cidadãos pronunciaram-se. Desses discursos, Tucídides apresenta dois: o primeiro é de Cleon, um dos políticos mais proeminentes do período subsequente a Péricles e descrito como "*the most drastic of the citizens*" (*biaiótatos tôn politôn*). Cleon foi o proponente da decisão tomada na véspera e agora defendia novamente a mesma posição. O segundo discurso é de Diódoto, figura sobre a qual pouco sabemos (trata-se de sua única aparição na obra), a não ser que havia se oposto à medida na reunião anterior.

Cleon inicia seu discurso com uma forte afirmação: "*I have often thought on previous occasions that democracy is incapable of running an empire, and your present change of mind over Mytilene is a prime example*" (3.37.1). Ecoando o discurso final de Péricles (2.63.2), Cleon designa o império ateniense uma tirania, cujo domínio está baseado na força e não na popularidade.

Adicionada a importância da constância nas decisões políticas, o argumento adentra a temática do *nómos*: "*imperfect laws (kheírosi nómois) kept valid give greater strength to a city than good laws unenforced*" (3.37.3). Ademais, o bom senso dos ignorantes é melhor para a cidade do que as construções elaboradas dos oradores, pois "*the clever ones want to appear wiser than the laws and to win in any public debate*" (3.37.4). A exposição desnecessária do intelecto nos discursos apenas conduz o povo, crédulo demais, a decisões ruins e a cidade à sua ruína: "*The ordinary folk, on the other hand, with no confidence in their own intelligence, accept the superior wisdom of the laws and do not presume the polished debater's ability to dissect a speech*" (3.37.4). O sentido de *nómos* aqui é mais jurídico (embora geral) e está associado a uma rígida mentalidade situacional (OSTWALD, 1990). Como pondera

Hornblower (2003), ao valorizar mais a implementação real das leis do que sua qualidade, Cleon estaria apenas falando sobre o que fortalece a *pólis*, não sobre o que a torna boa. Essa nota permite evitar uma interpretação que concede demasiado peso moral ao *nómos* por parte dessa personagem.

O tema das competições retóricas (*tôn agónon*; 3.38.3) e de seus efeitos na cidade segue por certo trecho, até que o discurso chega ao problema central. Mitilene é acusada de subordinar a justiça à força, quando decidiu atacar os atenienses por interesses próprios, não por qualquer mal causado por estes (3.39.3). No comentário sobre a postura e as ações de Mitilene, Cleon evoca uma máxima comportamental: "*it is general human nature to despise indulgence and respect an unyielding stand*" (*péphyke gàr kai állos ánthropos...*; 3.39.5). É uma generalização sobre o comportamento humano, como aponta Gomme (1956), e descreve uma postura esperada dado um certo contexto interacional. Esse tipo de colocação, se tomado por verdade, permite previsão, pois seria antecipado, por exemplo, que uma postura firme provocaria respeito nos homens. A visão de natureza humana nessa passagem, portanto, conforma em Cleon um conjunto de características inerentes ao homem e mais ou menos estáveis.

Em relação à punição proposta, Cleon diz unir justiça (*tà díkaia*) e conveniência (*tà xýnphora*). Justiça porque a punição é proporcional e apropriada, dado o dano e a gravidade da infração cometida por Mitilene a Atenas. Basta verificar o argumento feito em 3.38.1: "*the punishment which best fits the crime is that exacted closest to the event*". Com o tempo, a raiva se dissipa e a vítima acaba por ser mais leniente com o agressor. Do outro lado, a punição avança os interesses atenienses, porque sua rigidez dá um sinal aos demais aliados de quais serão as consequências se ousarem rebelar-se. Todavia, mesmo que o domínio ateniense seja considerado injusto, a punição ainda deve ser feita sobre as considerações da conveniência, a não ser que Atenas esteja disposta a abandonar seu império (3.40.4). A justiça, portanto, não é o mais importante, embora tenha seus fundamentos. Considerando a situação ateniense e a estrutura de seu império, as considerações de interesse e poder exigiriam certa conduta guiada pela conveniência. E nessa tensão constante entre interesse e justiça essa última parece ocupar a posição inferior, ainda mais quando Cleon indica os três elementos mais prejudiciais ao império: compaixão (*oíktoi*), prazer em discutir (*hedonêi lógon*) e retidão (*epieikeíai*; 3.40.2).

O discurso de Diódoto segue, em parte, uma estrutura semelhante ao de Cleon, mas invertendo seus argumentos. Em contraposição ao papel da raiva no estabelecimento da

medida certa da punição, Diódoto afirma que "*anger is the fellow of folly, and haste the sign of ignorance and shallow judgement*" (3.42.1). Em oposição à credulidade do povo em relação aos oradores, Diódoto diz que o problema é, na verdade, a suspeita excessiva dos atenienses, sempre prontos a rejeitar bons conselhos, porque acreditam que o orador irá lucrar com o sucesso na Assembleia (3.43.3). Tal clima de suspeita forçaria os oradores a mentir e enganar para que seus argumentos fossem aceitos pelo *démos*.

Diódoto distingue justiça de interesse e afirma que é esse segundo fator que norteia sua posição. Sob a mesma perspectiva da conveniência que Cleon expôs, Diódoto chega à conclusão oposta, de que é melhor poupar a população geral de Mitilene, considerando a segurança futura de Atenas. Sua rejeição da moralidade convencional é explícita: "*In your present anger at Mytilene you might think his argument has the attraction of justice. But we are not at law with them, so justice is not in point: we are deliberating how to deal with them to our practical advantage*" (3.44.4). Gomme (1956) afirma que, se Cleon acreditava ser um realista, Diódoto responde que ele se preocupou com considerações sobre o certo e o errado, ao invés de focar apenas nos interesses envolvidos. Já Kerferd (1981) concede a Cleon uma crítica mais radical à moralidade e argumenta que sua perspectiva foi tão convincente que Diódoto teve que trabalhar sobre os mesmos princípios.

A pena de morte prevista em lei não servirá aos interesses atenienses se aplicada a Mitilene. Aliás, é possível ver que a pena de morte não é efetiva como medida para prevenir crimes, pois os homens continuam arriscando-se e quando decidem cometer uma infração ou realizar algo perigoso, sempre têm a convicção de que sobreviverão e serão bem-sucedidos. Sustenta Diódoto: "*Mistakes, individual and collective, are in human nature (pephýkasi), and no law (nómos) will prevent them*" (3.45.3). O comportamento dos indivíduos e das cidades é, por essa visão, análogo e segue os mesmos princípios. Diódoto propõe uma explicação quase psicológica, que envolve uma série de fatores emocionais possíveis: a necessidade que surge do desespero; a ambição desenfreada que segue o poder; a esperança que acompanha o desejo e faz acreditar que a sorte será favorável. O elemento comum que decanta desses diferentes cenários é a própria natureza do homem: "*In short, when human nature (tês anthropeías phýseos) is set on a determined course of action, it is impossible - and very naive to think otherwise - to impose any restraint through force of law (nómon iskhúi) or any other deterrent*" (3.45.7)¹². Não apenas é formulada uma concepção da natureza humana, como

¹² Cornford (1907) vê nesse trecho a composição de uma teoria trágica da natureza humana, que Tucídides faria transparecer aqui e em outros momentos da narrativa. Para o exame da influência trágica e da tradição poética na *História da Guerra do Peloponeso*, o trabalho de Cornford permanece relevante.

também ela é contraposta diretamente aos *nómoi*, numa relação de incompatibilidade. Desse modo, para Diódoto o julgamento de Cleon sobre a possibilidade de compatibilizar a justiça e os interesses foi errôneo.

O tipo de medida proposta por Diódoto envolve uma noção de prevenção de infrações e revoltas, mais do que uma punição severa: "*For our mode of control we should not rely on the rigour of the law (tôn nómon), but on practical vigilance*" (3.46.4). Preocupado em analisar noções de criminalidade entre os gregos, Swain (2003) acredita que a menção de Diódoto aos criminosos (*kakoúrgon*; 3.45.3) indica que suas ideias sobre punição e natureza humana referem-se especificamente a essa classe. Gomme (1956), de outro lado, havia declarado que a sugestão de uma classe criminal está longe do significado pretendido por Diódoto. Hornblower (2003) não entra no mérito de teorias da punição, mas reconhece a importância do debate de Mitilene como a primeira incursão sofisticada nesses temas.¹³

Tanto a ideia da justiça preventiva, quanto a oposição à severa punição proposta por Cleon e a ideia de que o povo comum não deve ser castigado (apenas os dirigentes, oligarcas) são apresentadas com base nos interesses dos atenienses. A única exceção está em 3.47.3, quando Diódoto aponta que um dos motivos pelos quais seria ruim executar o povo de Mitilene seria o de cometer "*the injustice of killing your benefactors*". Contudo, é imediatamente adicionado um segundo motivo pautado nos interesses de Atenas, nomeadamente, a força das classes dominantes nas cidades rebeldes, pois terão o povo mais facilmente ao seu lado, se estes souberem que a punição por revolta é sempre a execução de todos. Tanto a moralidade tradicional quanto as leis em Diódoto são postas em plano secundário, pois o fundamental seria buscar os interesses próprios. Anexa está a ideia de que a própria natureza humana faz o homem buscar seus objetivos com os meios que achar mais adequados, a despeito do *nómos* e sob a influência de certas emoções. Como aponta Ostwald (1969), no discurso de Diódoto é possível sentir a atmosfera de uma época de desvalorização do *nómos* em prol de forças mais poderosas. Podemos argumentar aqui que essas forças estavam atreladas à *phýsis* e às paixões a ela associadas. Desejo (*éros*) e esperança (*elpís*) são as duas forças internas e inerentes à natureza do homem que, em relação com a fortuna (*týkhe*), controlam as ações dos homens e das comunidades (3.45.5). Não parece haver condição alguma de vida que não esteja sob a força de alguma paixão poderosa, segundo Diódoto. A possibilidade da razão e de uma reconsideração pensada das ações não são

¹³ Outro momento essencial nessa discussão se encontra na teoria do castigo atribuída a Protágoras (*Protágoras*, 322d) e mencionada acima (seção 2.1). Apesar de o sofista ser contemporâneo de Tucídides, a composição do diálogo por Platão data do século IV a. C.

descartadas, mas aparecem enfraquecidas e sempre (ou quase sempre) posteriores aos impulsos passionais, o que levou Orwin (2015) a localizar no discurso de Diódoto uma "teoria geral da irracionalidade humana". É curioso notar como essa forte visão das compulsões naturais humanas justificou a moderação na punição de Mitilene e respondeu ao arrependimento dos atenienses acerca do excesso e crueldade de sua primeira decisão.

Quanto ao resultado do debate, Tucídides diz que a votação em Atenas foi apertada, mas que a proposta de Diódoto venceu. Um segundo trirreme foi enviado às pressas a Mitilene para que as novas instruções alcançassem o general Paques a tempo. Assim é concluída a narrativa sobre a revolta em Lesbos.

2.2.6. Guerra Civil na Córçira (3.69-85)

No verão de 427 a. C., sabe-se pela narrativa que uma guerra civil (*stásis*)¹⁴ eclodira na Córçira. As origens do conflito remetem à disputa entre a Córçira e Corinto a respeito de Epidamnus, relatada no livro I (1.24-55). A *stásis* em si, contudo, teve início quando um grupo de cidadãos da Córçira capturados em batalhas navais foram libertos pelos coríntios e retornaram para casa. Esse grupo tinha acordado em trazer a Córçira para o lado de Corinto e, subsequentemente, começou a conspirar entre os demais cidadãos. A partir de então, a narrativa cobre uma progressão factual do conflito entre as facções democrática e oligárquica, que inclui julgamentos, assassinatos, *coups d'État* e violência armada (3.70-81).

Ambas as facções escalaram suas hostilidades a níveis impressionantes, com comportamentos destrutivos que chegavam a pôr em risco a própria existência da *pólis*, como o incêndio iniciado pelos oligarcas, utilizado como estratégia para impedir o avanço dos democratas sobre eles, num momento de aparente vulnerabilidade. As chamas só não destruíram a cidade em sua totalidade, pois os ventos não foram favoráveis (3.74.2). A crueldade com os oponentes tornou-se esperada, de maneira que um grupo de suplicantes preferiu cometer suicídio coletivo, ainda no santuário, a ser executado pelos seus oponentes, os quais haviam previamente condenado à morte um outro grupo inteiro (3.81.3). A violência ganhou ímpeto e dimensão, ademais, devido à interferência de Atenas e de Esparta e seu apoio às facções democrática e oligárquica, respectivamente.

¹⁴ A palavra *stásis* abarca um amplo campo semântico, como pontua Moses Finley (1985, p. 128): "Quando empregada num contexto sociopolítico, *stásis* tem uma vasta gama de significados, desde agrupamento ou rivalidade política, passando por facção (em seu sentido pejorativo), até guerra civil declarada". Devido à intensidade dos conflitos na Córçira e da divisão fundamental entre democratas e oligarcas nessa disputa, optamos aqui pela tradução "guerra civil".

A dissolução dos laços sociais e a violação de todas as convenções deu espaço aos mais notáveis excessos: "*Fathers killed their sons; men were dragged out of the sanctuaries and killed beside them; some were even walled up in the temple of Dionysus and died there*" (3.81.5). Connor (1984) aponta que o significado dessa passagem é mais profundo do que a crueldade explícita. O princípio ético mais básico entre os gregos era o de ajudar a família e os amigos, os *phíloi*. Assim, o ocorrido na Córçira não é apenas terrível, mas significa também o apagamento dos próprios fundamentos da moralidade humana. Sem esta, restariam apenas os cálculos de interesse e a conveniência. Um período anterior de turbulência, a peste em Atenas, já havia produzido efeitos semelhantes sobre a comunidade e as relações sociais (2.51-53). Contudo, diferentemente da peste, a origem da *stásis* é humana e política. Assim, é apresentada uma segunda variante da desagregação social, desta vez causada por fatores humanos. É mais uma fonte de perigo e sinal da fragilidade dos *nómoi*.

Após a exposição dos fatos e feitos, os capítulos 82 e 83 apresentam um comentário à *stásis*. A importância desses dois capítulos para compreender o episódio em questão e/ou as opiniões do próprio Tucídides já foi bastante enfatizada (GOMME, 1956; HORNBLLOWER, 2003). Cabe, então, uma análise mais detida dessas passagens.

O capítulo 3.82 inicia com a afirmação de que a *stásis* na Córçira foi ainda pior porque foi a primeira a afetar o mundo grego, "*because later virtually the whole of the Greek world suffered this convulsion*". As divisões internas estavam presentes em todos os lugares, de modo que os democratas chamavam o auxílio dos atenienses e os oligarcas, dos espartanos. É pontuado que em tempos de paz não haveria desculpas ou vontade para convidar a intervenção, mas que na guerra as oportunidades de avançar os próprios interesses com apoio externo forneceram o contexto ideal para os revolucionários de cada um dos lados. Prossegue o comentário:

And indeed civil war (stásis) did inflict great suffering on the cities of Greece. It happened then and will for ever continue to happen, as long as human nature (phýsis anthrópon) remains the same, with more or less severity and taking different forms as dictated by each new permutation of circumstances. In peace and prosperous times both states and individuals observe a higher morality (ameínous tàs gnómas), when there is no forced descent into hardship: but war, which removes the comforts of daily life, runs a violent school and in most men brings out passions (tàs orgás) that reflect their condition (3.82.2).

O trecho referente à natureza humana parece contribuir com uma visão que sustentaria seu caráter universal e imutável. Gomme (1956), contudo, descartou a possibilidade de uma

concepção de história cíclica a partir desse trecho. A modulação da resposta humana aos acontecimentos, conforme a severidade e as dadas circunstâncias basearia a negação de uma repetição mecânica do passado. Connor (1984) não abandona a convicção da recorrência do passado, mas a contrapõe à possibilidade de extrair desse passado lições úteis para o futuro, como teria sido expresso em 1.22.4. Na interpretação de Lebow (2001) a *stásis* não revela uma natureza humana até então escondida pelas convenções e leis, mas influencia o comportamento do homem, como os tempos de paz também fazem, embora em outra direção. Esse autor ainda aponta para o importante papel do trecho "*in most men...*", pois isso significaria que nem todos respondem da mesma maneira aos estímulos sociais, ainda que em condições extremas. Se há uma minoria que não abandona os *nómoi* e segue uma melhor *gnóme* tanto em tempos de *stásis* quanto de peste; e se podemos afirmar que em tempos de tranquilidade há uma minoria que desrespeita as leis e convenções vigentes, podemos concluir que a natureza humana, como é apresentada nesses dois momentos da narrativa, não é plenamente determinística.

Outra reflexão importante que pode ser extraída dessa passagem é que não há uma distinção entre as relações morais de indivíduos e de cidades. Tanto o comportamento humano e a ordem na cidade obedecem aos mesmos princípios e seguem os mesmos métodos de análise (FARRAR, 2008; HORNBLLOWER, 2003).¹⁵

A passagem subsequente lida com os efeitos da *stásis* sobre a linguagem e seu uso:

They reversed the usual evaluative force of words to suit their own assessment of actions. Thus reckless daring was considered bravery for the cause; far-sighted caution was simply a plausible face of cowardice; restraint was a cover for lack of courage; an intelligent view of the general whole was inertia in all specifics; and impulsive haste was enlisted among the manly virtues, while full consideration in the light of possible dangers was a specious excuse for backsliding (3.82.4).

Essa passagem expressa bem a distorção do discurso ocasionada pelo conflito. As palavras são a convenção por excelência, e até elas não conseguiram sobreviver à *stásis* sem corromper-se (LEBOW, 2001). A linguagem, como coloca Connor (1984), tornou-se ainda mais um agente de violência. Na própria descrição factual dos acontecimentos da Cócira, Connor já havia indicado que se tratava de uma série de tentativas fracassadas de persuasão entre as partes envolvidas. O *nómos*, em todas as suas facetas, perde validade e eficácia: "*No*

¹⁵ Um século depois, Aristóteles postulará de forma explícita a identidade entre a felicidade do indivíduo e a da cidade (*Política*; 1324a5-7). Isso implica, ademais, a igualdade de modelo preferível de vida (1325b30-32) e de fins (1334a11-14), em plena consonância com a teleologia que permeia todo o pensamento aristotélico.

words had the force, and no oath the deterrence, to put a stop to it" (3.83.2). Em seu lugar, os impulsos dominam a ação individual e coletiva.

As associações que subsistem, em detrimento das famílias, são os partidos (*tò hetairikón*)¹⁶. Estes eram formados em volta de certas causas, mas, no contexto da *stásis*, passaram por uma deturpação de seus vínculos e práticas e moviam-se contrários aos *nómoi*, sejam humanos ou divinos, além de perseguirem interesses egoístas:

Such associations had no sanction in the established laws (tôn keiménon nómon), but were formed in defiance of the laws for purposes of self-interest (pleonexíai). The partisans' pledges of loyalty to one another were cemented not by divine law (tôi theíoi nómoi) but by partnership in some lawless act (3.82.6).

Após o duro diagnóstico, há uma especulação sobre as causas: "*The cause (aítion) of all this was the pursuit of power driven by greed (pleonexían) and ambition (philotimían), leading in turn to the passions of the party rivalries thus established"* (3.82.8). Os fatores aqui apontados são de origem psicológica (CONNOR, 1984) e assim compõem, possivelmente, uma tendência existente nos homens em geral. No entanto, é importante apontar que na continuação desse trecho a responsabilidade maior é atribuída aos líderes, "*the dominant men*" (*prostántes*; 3.82.8). São eles que persuadem o povo com seus discursos, seja defendendo a democracia, seja a oligarquia, mas cujo objetivo real é o poder. É fundamental marcar que no comentário de Tucídides que segue à morte de Péricles (2.65), a ambição pessoal e a desvalorização do interesses coletivo por parte de seus sucessores são marcadas como fatores de sua inferioridade enquanto líderes e causas da queda de Atenas. Numa análise que privilegia o papel do juízo na obra de Tucídides, Farrar (2008) também explora a posição do líder no todo. O juízo (*gnóme*)¹⁷ da cidade como um todo depende do juízo dos seus cidadãos e ambos dependem do juízo dos líderes. Dessa maneira, o movimento que impulsiona a *stásis* não provém apenas dos líderes, mas tem neles a sua fonte primordial de energia.

¹⁶ Em seu comentário à obra de Tucídides, Rhodes (2009) explica que esses partidos referem-se às associações de camaradagem existentes, em geral de cunho aristocrático, e que poderiam ter fins sociais ou políticos.

¹⁷ A tradução de *gnóme* como "juízo" é a feita por Farrar. No trecho supracitado de 3.82.2, Martin Hammond interpreta o termo num contexto ético e, conseqüentemente, o traduz por "moralidade": "*In peace and prosperous times both states and individuals observe a higher morality (ameínous tàs gnómas), when there is no forced descent into hardship"*. Hornblower (2003) também identifica o contexto ético da passagem, traduzindo o termo por "motivos" e afastando o sentido puramente intelectual de *gnómas*. As escolhas desses autores parecem expressar sua percepção de que o termo *gnóme* ainda não estava plenamente estabelecido em termos intelectuais na obra de Tucídides. Posteriormente, em Aristóteles, seu conteúdo será bem mais específico e ligado a uma teoria da deliberação. Em Tucídides, *gnóme* inclui as percepções valorativas usuais e pode ser entendido como "bom senso", o que aproximaria o termo aos sentidos de *nómos*.

O capítulo 84 é considerado por muitos intérpretes como inautêntico e sua rejeição remonta à antiguidade. Gomme (1956) rejeita o capítulo por seu arranjo e conteúdo, embora afirme que seja uma boa imitação de Tucídides. Rhodes (2009) aceita o veredicto dos antigos, mas reconhece que a passagem não é gritantemente alheia ao estilo e conteúdo de Tucídides. Por fim, Hornblower (2003) parece dar mais valor aos argumentos dos antigos do que aos críticos modernos. Apesar desse parecer relativamente bem aceito, apresentamos apenas uma passagem interessante e que pode complementar nossa análise:

With all life thrown into chaos at this time of crisis for the city, human nature (he anthropeía phýsis) triumphed over law (tôn nómon): it had always been inclined to criminal breaking of the laws (toùs nómous), but now it revelled in showing itself the slave of passion (orgês), a stronger force than justice (dikaíou), and the enemy of anything higher (3.84.2).

A presença da antítese *nómos-phýsis* no episódio da Córçira, já confirmada com suficientes argumentos, não poderia ficar ainda mais explícita. Mesmo que estejamos lidando com um imitador, o diagnóstico de que a *phýsis* triunfou sobre o *nómos* é acertado e o triunfo das paixões enquanto impulsos humanos sobre a justiça (tomada aqui pela justiça vulgar, não uma suposta justiça da natureza, como almeja Cálicles) transparece nos capítulos anteriores.

Resta-nos uma consideração sobre o tom geral do episódio. Se os impulsos básicos da *phýsis* humana ali se sobressaíram, os resultados disso não parecem ter sido positivos nem para os indivíduos, nem para o coletivo. Baseado na *stásis*, Gomme (1956) afirma que esse evento, assim como o episódio da queda de Plateia, mostra como era a guerra e como os homens se comportavam em situações desse tipo. As avaliações morais da narrativa não são elogios da conveniência. Há certos elementos que são constantes na natureza do homem e, por isso, os impulsos da *pleonexía* e da *philotimía* podem levar, em certas circunstâncias, a resultados destrutivos. Sabemos também que em tempos de paz a maioria dos homens segue princípios melhores. Uma interpretação possível, portanto, é que o estado de ordem é mais vantajoso do que a *anomía*, ainda que essa ordem seja frágil. Os *nómoi* serviriam como freios aos piores impulsos do homem, mesmo que admitamos que estes não respondam da mesma maneira ao contexto e os acontecimentos.

A espiral de violência da *stásis* na Córçira não tem um final esperançoso. A conclusão é narrada em 4.46-48 e a vitória é dos democratas. Ainda, o último ato da guerra foi o massacre a sangue frio de um grupo de oligarcas já vencidos e presos. Não foi possível

restabelecer a ordem sem que o dissenso fosse eliminado totalmente. Esse foi o fim da *stásis* na cidade da Cócira.

2.2.7. Diálogo de Melos (5.84-113)

No verão de 416 a. C. os atenienses enviaram uma parte de seu exército à pequena ilha de Melos, de colonização espartana e que havia se recusado a se submeter ao domínio de Atenas, ao contrário das demais ilhas. Melos havia, a princípio, se mantido neutra na guerra, mas foi posteriormente forçada a uma postura hostil quando os atenienses a tentaram coagir por meio da pilhagem de suas terras (5.84.2). Os generais atenienses estabeleceram suas tropas na ilha, mas antes de iniciar qualquer ação, enviaram emissários para negociar com os melianos. Os dirigentes de Melos (o regime político da ilha era oligárquico) não permitiram o acesso dos atenienses ao povo, mas concordaram em negociar em seção privada.

Nessas circunstâncias, os atenienses propõem que as partes não realizem discursos, mas que os melianos possam, a qualquer momento, criticar a fala dos atenienses e responder a qualquer ponto específico (5.85). Está dada, então, a forma dialógica pela qual a negociação ocorrerá, a única apresentada por Tucídides em sua obra. Jaeger (1995) associa a forma do Diálogo de Melos aos diálogos sofísticos, cuja força maior não advinha da chegada a uma solução do problema, mas da capacidade de expressarem com maior clareza os dois lados da questão. De forma semelhante, Alker (1988, p. 806) parte do ponto de que o Diálogo é elaborado a partir da dialética sofista, mas enfoca o estilo e o grau de rigor lógico da construção, o que permitiria revelar "*through critical, rational argumentation, the inner determinative structures, the criticizable and partly changeable constitutive practices of Greek politics*".

Os melianos aceitam a proposta ateniense, mas não sem antes afirmarem que a presença militar do invasor contrasta ao debate sugerido e indica que os atenienses já teriam vindo com um juízo fabricado. Pensam os melianos: "*The result is likely to be that if we win the moral argument and so do not submit, we face war; and if we grant your argument, we face servitude*" (5.86). Os atenienses respondem que seus interlocutores devem se ater à situação presente de sua *pólis*, ao invés de fazer conjeturas sobre o futuro. Excluem também do debate argumentos baseados em feitos passados (como as Guerras Médicas) e em considerações de justiça, pois:

You know as well as we do that when we are talking on the human plane (en tōi anthropeíoi lógoi) questions of justice only arise when there is equal power to compel (tês íses anánkes): in terms of practicality the dominant exact what they can and the weak concede what they must (5.89).

Descartada a justiça, restam apenas o interesse e a conveniência. Tanto Hornblower (2008) quanto Rhodes (2009) argumentam que a posição dos atenienses aqui não é uma que afirma que "*might is right*", ou seja, que a força equivale à justiça, como argumentou o sofista Trasímaco n'A *República*. A ideia expressa nesse trecho seria que, em situações de grande desigualdade de poder as questões de justiça simplesmente não aparecem. Em uma análise sobre o conceito de *anánke* em Tucídides, Ostwald (1988) aponta que em 5.89 os embaixadores atenienses assumem que diferentes *anánkai* se aplicam ao forte e ao fraco. Assim, uma certa relação de forças imporia necessidades diferentes aos atores, limitando suas opções a uma única escolha viável (o mecanismo se daria na percepção que os atores têm acerca de suas possibilidades).

Os melianos aceitam os termos colocados pelos atenienses e argumentam que é do interesse de Atenas preservar o princípio do bem comum e colocar limites à sua agressão e avidez imperial, pois o tratamento razoável dos gregos serviria como uma garantia na ocasião da queda do império ateniense (5.90). Os agressores descartam hipóteses sobre seu declínio e afirmam que a submissão de Melos é do interesse das duas partes (5.91). É surpreendente que os atenienses evoquem esse argumento, já que são eles mesmos os invasores e a rendição de Melos protegerá essa pequena *pólis* da agressão ateniense, não de alguma outra ameaça comum (FARRAR, 2008). Atenas sente-se compelida a anexar Melos, pois sua neutralidade poderia passar por sinal de fraqueza (5.95). À confiança dos melianos na esperança e na incerteza, os atenienses atacam a própria esperança, atrelada aos riscos e direcionada à ruína (5.103). Por sua vez, os melianos abandonam o campo dos interesses e apelam à proteção divina direcionada àqueles que se opõem à injustiça. Apostam também no apoio dos espartanos, baseado no sangue e no senso de honra (5.104). A isso respondem os atenienses:

Well, we do not think that we shall be short of divine favour either. There is nothing in our claim or our conduct which goes beyond established human practice as shown in men's beliefs about the divine or their policy among themselves. We believe it of the gods, and we know it for sure of men, that under some permanent compulsion of nature (phýseos anankáias) wherever they can rule, they will. We did not make this law (tòn nómon); it was already laid down, and we are not the first to follow it; we inherited it as a fact, and we shall pass it on as a fact to remain true for ever; and we follow it in the knowledge that you and anyone else given the same power as us would do the same (5.105.1-2).

A necessidade (*anánke*) que implica o imperativo do domínio do mais forte é atribuída pelos atenienses à natureza (*phýsis*). Ademais, é tratada como uma lei (*nómos*), o que levou Kerferd (1981) a afirmar que essa passagem antecipa o conceito de "lei da natureza", articulado pela primeira vez por Cálicles no *Górgias* (483e). Diferentemente de 5.89, nesse trecho a necessidade que se aplica ao mais forte obstrui e absorve a necessidade do mais fraco (OSTWALD, 1988). Para a compreensão dessa necessidade natural enquanto *nómos*, Ostwald (1969) aponta que *nómos* nessa passagem é uma norma de validade universal, mas que possui um começo marcado no tempo e, portanto, estabelece um precedente. Desse modo, essa lei foi estabelecida pelos deuses (e por eles é também seguida) e se aplica a todos, tanto no presente quanto no futuro.

Na visão dos atenienses a "lei do mais forte" é inescapável e forma parte de uma concepção de mundo fundamentada no naturalismo da força (JAEGER, 1995). Se enfocarmos esse elemento do inescapável ou incontornável podemos concordar com Guthrie (1979) quando ele nomeia a postura dos embaixadores atenienses de realismo amoral. Por outro lado, Kerferd (1981) descarta, partindo das falas de Cleon durante o debate de Mítilene, a hipótese da amoralidade, pois uma posição que defenda o interesse e a conveniência contra a moralidade convencional seria ela mesma uma defesa de um tipo específico de moralidade, nomeadamente, a moralidade da natureza. De qualquer forma, podemos identificar no Diálogo a separação entre a moral comum e o princípio da força, autônomo e destacado a uma esfera singular, governada por leis próprias (JAEGER, 1995).

A perspectiva de Farrar (2008, pp. 150-152) é singular, porque não hesita em chamar as verdades sobre a natureza humana afirmadas pelos atenienses de mentiras, especialmente quando analisadas sob contexto histórico. Conforme sua visão menos estática e mais psicológica da natureza humana em Tucídides, Farrar defende que, ainda que seja verdade que os homens sempre busquem o poder, isso não é uma necessidade, mas apenas uma tendência que deve ser contida se levar a resultados destrutivos. Atenas, segue a autora, é uma tirania que não consegue compreender as implicações desse fato e age numa espiral imperialista que causa os próprios problemas contra os quais ela tenta se defender. Ademais, a estabilização de um sistema bipolar no mundo grego deveria tornar aplicáveis os constrangimentos da justiça a todos os atores, ao contrário das *anánkai* diversas afirmadas em 5.89. A interpretação de Farrar da obra de Tucídides e do episódio de Melos, contudo, não dá proeminência ao *nómos*.

À sua crítica da visão radical ateniense justapõe-se a centralidade de uma compreensão contextual das tendências humanas e dos efeitos do exercício do poder.

A segunda parte do Diálogo, em especial, lida com a questão dos espartanos e da relação entre eles e os melianos. Para essa parte, a pergunta central que Hornblower (2008) se coloca é se era razoável aos melianos acreditar que os espartanos poderiam ser motivados a agir por considerações de parentesco. Após análise de evidências presentes em outros trechos da obra de Tucídides a resposta alcançada pelo comentador é positiva, o que reduz uma possível impressão de ingenuidade por parte dos Melianos. Entretanto, a narrativa nos contará que o auxílio nunca se concretizou. Os melianos decidem-se por não se submeter a Atenas e continuam apostando no favor divino e no apoio de Esparta (5.112.2). Desse modo, as hostilidades e o cerco tiveram início (5.113). Para além dos objetivos imperiais atenienses já estabelecidos quando da invasão a Melos, o diálogo expõe uma incompatibilidade aguda entre as visões de cada uma das partes. Segundo Mara (2009), essa incompatibilidade se dá pois as perspectivas dos atenienses e dos melianos estão fundadas em distintas crenças sobre a realidade e o cosmos. Os melianos, ao acreditarem numa ordem estável do mundo, permanecem atrelados ao conteúdo moral convencional de conceitos como nobreza, dever e parentesco. Já os atenienses percebem o cosmos como uma contínua competição, no meio da qual Atenas estaria em posição de poder, mas, ao mesmo tempo, de fragilidade. Desse modo, a visão de mundo desses atenienses aqui apresentados não comporta as categorias levantadas pelos melianos e vice versa.

Após certo tempo de cerco e devido à traição provocada por elementos internos, Melos rendeu-se aos invasores. Os atenienses executaram todos os homens adultos e escravizaram as mulheres e crianças (a mesma punição que pretendiam aplicar a Mitilene). Ainda que a compulsão natural defendida pelos atenienses fosse verdadeira e Atenas fosse de fato forçada a se expandir constantemente por questões de segurança, a severa punição aplicada a Melos não era nem inevitável nem incontornável, como o caso de Mitilene já havia demonstrado e muitos atenienses seriam provavelmente capazes de recordar. A moderação, seja por meio do sentimento de culpa ou por meio de algum cálculo racional de utilidade, como fora o caso no debate sobre Mitilene, já não teve espaço nem voz no episódio de Melos. Após a execução da pena, para a esvaziada *pólis* quinhentos colonos atenienses foram enviados para estabelecerem-se, concluindo assim o episódio e o livro V da obra (5.116.4).

2.3. Algumas considerações

Ao longo de diversas passagens da *História da Guerra do Peloponeso* surge o debate entre *nómos* e *phýsis*, expresso seja em comentários mais claramente autorais, seja em descrições e avaliações de eventos, seja por meio de falas e discursos de alguns personagens. A presença recorrente da antítese é sintoma de sua vigência enquanto articulação intelectual no contexto das décadas finais do século V a. C. Provam-no, no terreno das ideias, os esforços sofisticados para enquadrar os termos do debate a questões de relevância moral, social e política. É nessas mesmas esferas que aparecem articulados *nómos* e *phýsis* na obra de Tucídides. Da concomitância temporal, portanto, passamos à reflexão sobre problemas recorrentes e às respostas variadamente formuladas a eles.

Quando os atenienses na Conferência de Esparta e em Melos denunciam a artificialidade dos *nómoi* e da justiça convencional, em frequente tensão com a natureza, é difícil não recordar Antifonte: "a maior parte do que é justo segundo a lei encontra-se em guerra com a natureza" (DK 87 B 44). Os atenienses, contudo, não vão tão longe a ponto de chamarem a injustiça de justiça e talvez se aproximem mais de Trasímaco e seu realismo amoral quanto à inevitabilidade da primazia do poder. Ainda assim, os representantes em Melos lançam para os deuses a origem dessa necessidade natural, ao passo que Trasímaco não utiliza nem o conceito de *phýsis* nem o de "divino".

A narrativa acerca da *stásis* na Córçira nos mostra que é possível impedir, ainda que por pouco tempo e de modo instável, os piores impulsos da *phýsis* humana de aflorarem por meio dos *nómoi*, uma vez que estes são seguidos pela maioria em tempos de paz, quando se observa melhor juízo e moralidade. Gláucon, n'A *República*, também posiciona a convenção como uma necessidade para o coletivo, para que não se sofra injustiças, mas não porque a justiça seja necessariamente boa em si mesma.

A *isonomía* ateniense é mencionada por Péricles na Oração Fúnebre e coloca todos os cidadãos em uma condição básica de igualdade, fundo sobre o qual as distinções pessoais e o mérito de cada um podem se expressar pelo bem da *pólis*. Todos parecem ter, ao menos, o potencial para contribuir com a comunidade, ideia semelhante à da distribuição igualitária da virtude política entre os homens, tal como aparece no Grande Discurso de Protágoras.

Esses breves exemplos mostram que há quase tanta variedade de posições nesse debate encontradas nas fontes da sofística quanto há dentro da obra de Tucídides. E o conflito que permeou a história intelectual e política ateniense ao final do quinto século é visto na *História*

da Guerra do Peloponeso como algo de impacto, algo relevante de ser pensado pelos atores políticos e que guiou suas decisões e interpretações. E conflito implica, para além da instabilidade semântica, a ausência de solução e consenso. Às tensões entre natureza e leis/convenções não houve respostas definitivas. No interior do livro de Tucídides não é possível localizar comum acordo quanto ao(s) significado(s) atribuído(s) a esses conceitos chave. As consequências das posições adotadas são em muito relevantes para a maneira como se interpreta os acontecimentos (no caso, a guerra entre atenienses e espartanos), tanto no campo do que *é* quanto no do que *deve ser*. Se, de um lado, os atenienses apresentam uma visão dura sobre o império e sobre as necessidades naturais que se impõem aos mais fortes, do outro os melianos discordam dos atenienses não apenas em pontos práticos (o futuro de sua *pólis* e de sua liderança), mas também em pontos de princípio, como na afirmação do favor divino que corrobora a justiça e no senso de honra dos espartanos. Se Cleon afirma poder conciliar justiça e interesse em uma decisão sobre a punição devida a Mitilene (embora haja uma superioridade sensível do interesse), Diódoto aponta para a incompatibilidade dos dois princípios e para a primazia do interesse, pautado por uma visão clara e específica da natureza humana. Se episódios como o da peste em Atenas e o da *stásis* na Córçira demonstram os efeitos dramáticos da dissolução dos *nómoi* e dos laços sociais na vida dos homens, seja por causas humanas ou externas, a poderosa imagem da Atenas de Péricles na Oração Fúnebre serve de monumento à lei e à ordem, numa composição que causa e sustenta a *eunomia*.

É no plano da interação humana que Tucídides faz entrever uma variedade de sentidos possíveis de serem atribuídos aos acontecimentos. Esses sentidos, por sua vez, dão a base para as ações propostas e tomadas pelos personagens ao longo da narrativa. O embate pelo sentido, constituinte da política, é um jogo sério e Tucídides bem o sabia.

Especular sobre a posição de Tucídides nesse debate é tentar levantar um dos níveis discursivos presentes em sua obra, aquele do narrador, e vê-lo buscar respostas, muitas vezes incompletas e, provavelmente, contingentes, em interação com os acontecimentos e discursos reportados, assim como o faz qualquer um de seus personagens. Há certos elementos, contudo, que parecem compor algumas tendências identificáveis, certos sentidos que se repetem na voz do narrador e parecem constituir pontos focais, a partir dos quais se derivam outros sentidos ou em relação aos quais outras perspectivas parecem estar contrapostas.

Tanto os comentários na Metodologia quanto durante a *stásis* na Córçira indicam a existência de uma natureza humana relativamente estável e constante. Relativamente, pois ela não é plenamente determinística e seus movimentos gerais afetam a maioria dos homens, não

sua absoluta totalidade. Os elementos de estabilidade e constância permitem compreender uma certa utilidade da história e da compreensão dessa própria natureza, uma vez que certos tipos de estímulos tendem a produzir certos tipos de resultados. Não é à toa que o fenômeno da *stásis* se espalha pelo mundo grego, mas parece bastar a descrição de sua primeira ocorrência. Os limites da previsibilidade humana, contudo, não são claros, mas tampouco parecem ser muito amplos, já que a retórica do inevitável (principalmente se dito "por natureza" ou "por compulsão") não se sustenta tanto ao longo da narrativa. Os impulsos da multidão após a peste puderam ser controlados por Péricles, ainda que com percalços no processo; e o destino fatal de Melos poderia ter sido outro, como mostra a história de Mitilene. Aliás, o debate sobre Mitilene mostra que é possível reverter cursos definidos de ação e exercer a moderação, sob a influência da razão.

Os elementos do medo, interesse próprio e honra, além de aparecerem frequentemente nas falas de personagens atenienses, já haviam aparecido de algum modo na Arqueologia, como fatores explicativos das relações de poder instauradas em momentos anteriores. Aparecem também de algum modo nas motivações dos líderes durante a *stásis* (*philotimía* e *pleonexía*). São, portanto, constantes fatores que motivam as ações dos homens e parecem pertencer à sua própria natureza. Seriam, entretanto, todo o seu conteúdo? Será que a possibilidade da ordem não exigiria um componente racional latente nos cidadãos? Ainda que a resposta a essa última pergunta seja afirmativa, seria necessário avaliar a robustez das construções humanas, dos *nómoi* e do *lógos*, na sua relação com a *phýsis* e os *érga*.

Os episódios da peste e da *stásis* mostram que irrupções violentas da *phýsis* causam uma dissolução do tecido social e das normas estabelecidas, ou seja, produzem um estado de *anomía*. Por um lado, isso pode mostrar a incapacidade dos *nómoi* e da razão de controlarem a sociedade por completo. Frente aos seus maiores desafios, os *nómoi* mostraram-se fracos e frágeis. Por outro lado, a desordem descrita nesses episódios é claramente negativa para as sociedades afetadas, de modo que a *eunomía* possa ser vista como o melhor objetivo a ser buscado, ainda que seu caminho seja tortuoso e sua vigência curta. Atenas teve sua visão mais elevada desenhada por Péricles em sua Oração Fúnebre e talvez nem mesmo a peste seja um obstáculo à permanência dessa visão enquanto ideal. A *eunomía*, contudo, não pode ser simplesmente um modelo nos céus¹⁸. A ordem política deve ser criada diante da imposição bruta dos *érga* advindos da natureza, os quais são constitucionalmente estabilizados ou moldados pelo *lógos*, isto é, pela razão, pelo juízo e pelo discurso. Discutidos mais

¹⁸ Como no comentário final de Sócrates no livro IX d'A *República* (592b).

longamente no próximo capítulo, a forma, o modo e os meios de alcançar essa boa ordem passam, portanto, pela questão da *politeía*, da constituição da *pólis*, levantando a questão sobre a capacidade da democracia de construir e sustentar esse ideal.

3. Democracia Ateniense

Para uma análise da democracia ateniense em Tucídides é necessário começarmos pelo fenômeno em si, em seu aspecto histórico. Explicitamos, em primeiro lugar, os principais desenvolvimentos que levaram à formação da democracia e à sua versão quando da Guerra do Peloponeso. O enfoque é mais institucional, mas acrescenta outros fatores considerados relevantes. Em seguida, direcionamos o olhar para a Assembleia, instituição-ápice do processo democrático e predominante na obra de Tucídides. Aqui algumas considerações teóricas ganham espaço, desenhando o fundo analítico sobre o qual os episódios da *História da Guerra do Peloponeso* serão, ao final, analisados.

3.1. Origens e Instituições

Ao final do século VII a. C., Atenas se encontrava em turbulência, em uma crise profunda, tanto social quanto econômica. A dimensão do problema foi tal que o *establishment* político ateniense nomeou em 594 a. C. o poeta Sólon como arconte extraordinário, com o intuito de que esse pudesse pôr um fim aos conflitos e mediar uma reconciliação social. Ele se posicionou acima das classes em atrito e introduziu reformas legais que causaram grande impacto social, econômico e político. Podemos identificar duas lutas políticas arbitradas por Sólon, em conformidade com a interpretação de Cartledge (2016): uma entre a antiga aristocracia eupátrida (os bem nascidos) e uma classe de novos ricos, *outsiders* que enriqueceram o suficiente para reivindicar para si parte do poder, um fenômeno comum nas cidades-estado arcaicas, como aponta Finley (1985); outra entre os ricos e os pobres, categorizados de forma mais geral.

Sólon posicionou-se contra a tirania e assumiu um papel de moderação, não adotando nenhum dos lados do conflito. Suas reformas políticas foram menos eficazes no curto prazo do que as econômicas, mas tiveram importância fundamental (e provavelmente não antecipada) na abertura do caminho para as reformas posteriores realizadas por Clístenes e para o estabelecimento da democracia propriamente dita.

No plano econômico, Sólon cancelou as dívidas rurais e aboliu a escravidão por dívidas. Tornou-se ilegal o estabelecimento de garantia na própria pessoa do cidadão. Em caso de não pagamento, sua liberdade não poderia mais ser violada (CARTLEDGE, 2016). O afastamento desse risco permitiu aos camponeses comuns assumir uma postura mais independente, menos

influenciada pelo poder dos ricos sobre eles. Em circunstâncias futuras, essa postura viria a ser exercida politicamente (STARR, 2005). A sociedade continua com firme base agrária, mas "rompe com o princípio da sociedade nobiliária" (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 176). Essas medidas acabaram por redefinir a liberdade civil e política em Atenas, pois, a partir de então, um cidadão ateniense era, por definição, livre. Ainda no plano econômico e em contrapartida, Sólon não efetuou a divisão igualitária das terras, como almejavam os camponeses mais pobres (VERNANT, 2010).

Sólon dividiu a cidadania em quatro classes, cuja qualificação era baseada exclusivamente na renda agrícola. São elas, em ordem decrescente de poder econômico: *pentakosiomédimnoi*, *hippeis*, *zeugitai* e *thetes*. Finley (1985, p. 25) também ressalta que, enquanto as três últimas classes mantiveram denominação tradicional, os *pentakosiomédimnoi* eram uma classe plenamente artificial, o que "simboliza a qualidade timocrática do esquema". A respeito da participação nas guerras, eram as três classes superiores que compunham o exército ateniense, pois podiam arcar com as armas e armaduras necessárias.

A velha aristocracia manteve alguns de seus privilégios, como o monopólio dos grandes cargos sacerdotais. Os novos ricos ganharam acesso à magistratura anual do Arcontado e, por conseguinte, ao Conselho do Areópago, antigo e poderoso órgão de origem aristocrática, composto automaticamente por todos os ex-arcontes. O Conselho do Areópago cuidava da ordem pública e tinha por prerrogativas, entre outras funções, a investigação, responsabilização e punição de funcionários. Houve também a criação de um conselho dos Quatrocentos, responsável por avaliar e estabelecer os assuntos a serem encaminhados à Assembleia (*proboúleusis*). Já os *thetes* permaneceram excluídos das principais magistraturas, mas ganharam acesso à Assembleia e a um tribunal de justiça (*Heliaía*). A Assembleia ficava sob a direção rígida dos arcontes. Já para a *Heliaía* podia apelar qualquer cidadão contra injustiças de forma geral e abusos por parte dos arcontes (STARR, 2005).

As reformas de Sólon, uma vez implementadas, não conseguiram bloquear a persistência dos conflitos políticos internos de Atenas. As lutas pelo poder acabaram por abrir a brecha para que, após três investidas, em 546/545 a. C., um aristocrata de nome Pisístrato chegasse ao poder e estabelecesse sua tirania.

Pisístrato foi hábil em suas estratégias para a consolidação de seu poder e para ganhar maior apoio, especialmente entre as camadas mais populares. Realizou obras públicas na Ágora e na Acrópole, como a construção de templos e outros edifícios públicos. Taxou a produção agrícola, algo pouco comum à época, mas também ofereceu empréstimos aos

camponeses e criou um sistema de juízes que iriam até as vilas para lidar com casos menores (STARR, 2005). O tirano, ademais, promoveu e/ou criou grandes festivais religiosos, cujo caráter étnico e social servia as funções de unificação e integração da comunidade.

Tucídides afirma em 6.54.6 que a tirania havia preservado a constituição herdada de Sólon e suas instituições. Acrescenta, porém, que os altos cargos eram acomodados entre os apoiadores do regime. Após sua morte em 527 a. C., Pisístrato foi sucedido por seu filho Hípias, que manteve as linhas gerais da política de seu pai. Foi sob o governo de Hípias que se iniciou a cunhagem de moedas de prata, marcadas pelo símbolo da coruja em uma de suas faces, associada à deusa Atena. Essas moedas de alto valor serviam, por um lado, para realizar transações e armazenar riquezas e, por outro, como símbolo nacional da prosperidade e do poder atenienses.

Por volta de 514 a. C., o irmão de Hípias, Hiparco, foi assassinado por Harmódio e Aristogitão. Os atenienses atribuíram um valor simbólico e ideológico a esse acontecimento, nomeando os assassinos "tiranocidas" e conectando-os à democracia que se instalaria mais propriamente alguns anos depois. Em uma conhecida digressão presente em sua obra, Tucídides desmonta essa narrativa e utiliza-a para acusar o *démos* de ignorância (6.54-59). Afirma, em primeiro lugar, que Hiparco não era o tirano à época do assassinato, como muitos atenienses de seu tempo supostamente acreditavam. Em segundo lugar, descreve a motivação do acontecimento como profundamente pessoal, não ideológica ou democrática. Harmódio e Aristogitão seriam amantes e teriam conspirado contra Hiparco após este tentar seduzir Harmódio. Enfim, Tucídides (em concordância com Heródoto) ainda relata que não foram os atenienses que livraram sua *pólis* dos pisistrátidas, mas sim os espartanos.

Segundo o relato de Heródoto, a família ateniense dos Alcmeônidas, exilada pela tirania, subornou a sacerdotisa de Delfos para que respondesse a cada pergunta oficial dos espartanos instigando-os a derrubar Hípias. Em 510 a. C., enfim, o rei espartano Cleômenes mandou uma expedição a Atenas e sitiou a acrópole. Hípias acabou concordando em deixar a cidade e buscou refúgio no império Persa (*Histórias*, 5.62-65). Instigada pelos aristocráticos Alcmeônidas, a intervenção lacedemônia é mais um fator indicativo da orientação popular assumida pela tirania pisistrátida.

Uma vez mais, os aristocratas se viram livres para recomeçar suas rivalidades, mas o cenário já não era mais o mesmo, como argumenta Starr (2005, p. 23):

O governo de Pisístrato e seus filhos, porém, enfraquecera gravemente seu domínio da área rural e aumentara a consciência popular da unidade de Atenas; elementos

urbanos medianos, como oleiros e comerciantes, também se tornaram mais prósperos e de mente mais independente. Desta vez, a reação contra as contendas da classe alta seria ainda mais revolucionária.

Após a queda da família pistrátida, a principal rivalidade política em Atenas se deu entre os aristocratas Iságoras e Clístenes, este último um membro dos Alcmeônidas. Seu confronto por poder e controle político obrigou-os a buscar ajuda em diferentes fontes não convencionais. De um lado, Iságoras buscou o apoio dos espartanos e do rei Cleômenes; de outro lado, Clístenes voltou-se para o *démos*, até então nunca pleno participante do poder¹⁹. Tropas espartanas vieram, mas suas tentativas de tomar o poder com Iságoras enfureceram o povo, que os sitiou na Acrópole, assim como os espartanos haviam feito com Hípias alguns anos antes. Foi permitido às tropas do rei que deixassem a Ática, ao passo que Iságoras e seus aliados foram executados. É notável que as principais fontes que dispomos sobre esses acontecimentos enfoquem o protagonismo do *démos*, sem referência à existência de uma liderança organizada (*Histórias*, 5.72; *Constituição dos Atenienses*, 20.3-4).

Todos esses acontecimentos abriram o caminho para que fosse instaurado um número de reformas profundas no sistema político ateniense. As reformas foram encabeçadas por Clístenes e pode-se dizer que inauguraram a democracia.

Antes de adentrar no conteúdo das reformas, é preciso pontuar que os anos 508/507 a. C. não viram surgir uma democracia *ex nihilo*. Havia uma mudança epistêmica em curso na Grécia e na Atenas arcaicas, fruto de uma série de transformações políticas, econômicas e sociais, e cuja resultante foi uma identidade e uma autoconsciência do *démos* mais desenvolvidas. Essa mudança foi cristalizada, tornada prática, por meio dessas reformas, que proveram o arranjo institucional suficiente para abarcar essa nova forma de compreender a comunidade e sua vida política. Esse passo marca "*the moment at which the demos stepped onto the historical stage as actor in its own right and under its own name*" (OBER, 1997, p. 70). A descrição das reformas levadas a cabo pode expressar melhor o teor das transformações ocorridas e fundamentar sua posição enquanto marco primeiro da democracia propriamente dita.

Clístenes substituiu as antigas tribos (*phylai*) jônicas da Ática por novas unidades, seguindo um critério geográfico. Partindo dos *démoi* (vilas ou aldeias) pré-existentes, Clístenes agrupou-os em dez tribos, cada uma composta por três trítias: uma dentro da cidade (*asty*), uma no interior e uma na costa. Desse modo, cada tribo passou a incluir habitantes de

¹⁹ Para uma especulação sobre os motivos de Clístenes, sejam eles oportunistas ou não, ver Forrest (1966).

diferentes partes da Ática e que poderiam estar distantes entre si, compondo um grupo populacional heterogêneo.

Cada tribo deveria, entre outras funções, organizar e prover um regimento de hoplitas (unidade de infantaria pesada) para o exército, deveria também eleger um general (*strategós*) para a junta anual de dez generais (um dos raros cargos eletivos da democracia) e deveria, ademais, prover um décimo (50, em números absolutos) dos membros do novo Conselho dos Quinhentos (*Boulé*), herdeiro do órgão solônico de quatrocentos integrantes. Cada um desses grupos de 50 membros era denominado pritania. Em uma data incerta, o ano político, distinto do religioso, foi dividido em dez meses, cada um nomeado de acordo com a pritania que presidiria a *Boulé* naquele período. Os membros da *Boulé* não podiam servir mais do que um ano seguido no órgão e nem servir mais de duas vezes durante a sua vida. Por conseguinte, a qualquer momento da história democrática ateniense, uma parcela considerável dos cidadãos atenienses haveria participado do Conselho.

Como consequência de seu desenho institucional, a *Boulé* juntava necessariamente cidadãos de todas as áreas da Ática, o que acabou por enfraquecer "a extensão da influência que os patronos locais poderiam ter exercido" (FINLEY, 1985, p. 63). Mais recentemente, Gallego (2009) apontou que, muito embora o patronato na Atenas clássica não tenha desaparecido, a politização dos *démoi* e sua integração com o poder central redefiniram e limitaram a extensão das relações pessoais assimétricas, características dos vínculos patrono-cliente. Quanto às suas funções, a *Boulé* tinha o papel de guiar a Assembleia (*Ekklesia*): a agenda da Assembleia era definida preliminarmente pelo Conselho, que estabelecia pautas específicas ou mais gerais a serem discutidas e votadas pelo *démos* reunido. Apesar dessa "salvaguarda", as reformas de Clístenes colocaram o poder decisório último nas mãos da Assembleia (STARR, 2005, p. 28).

A Assembleia era "um comício ao ar livre" (FINLEY, 1988, p. 66), realizado numa colina denominada *Pnyx*. Aberta à participação de quaisquer cidadãos que comparecessem, a Assembleia partia dos *proboúlema* do Conselho, os discutia e votava, podendo rejeitá-los, aprová-los por inteiro ou aprová-los com emendas. O voto era individual, aberto e se dava por meio de braços erguidos (*kheirotonía*). Apesar das inovações, as reformas de Clístenes não tocaram em todos os elementos pré-existentes na organização política ateniense. Elas mantiveram intactos tanto o poder (e privilégios) do Conselho do Areópago quanto o funcionamento da *Heliaía* solônica.

Outra medida atribuída a Clístenes é a introdução da prática do ostracismo. Em um determinado momento de cada ano civil, a Assembleia deveria votar e decidir se considerava necessário conduzir um processo de ostracismo. Em caso afirmativo, era agendado um dia posterior para a realização do procedimento. No momento marcado, os cidadãos se reuniam na Ágora e traziam seus votos sob a forma de cacos de cerâmica (*óstraka*), cada um com o nome da pessoa que desejassem condenar. Cada cidadão ateniense poderia votar em qualquer outro, sem a necessidade de indicação ou processo prévios. Se alguém recebesse o número mínimo de 6000 votos seria então ostracizado, o que significava ser exilado de Atenas por um período de dez anos. Sua cidadania não era retirada, nem sua propriedade confiscada, mas o condenado não poderia usufruir de nenhuma das duas durante seu exílio. O primeiro ostracismo atestado data de 488/487 a. C., o que levou alguns estudiosos a duvidarem de sua atribuição a Clístenes, a despeito de certas fontes antigas. Já o último procedimento conhecido data de 416 a. C. e condenou o político Hipérbolo, conforme narrado por Plutarco. Após essa ocorrência, o mecanismo nunca mais foi utilizado, apesar de não haver sido revogado. Acerca de sua função, Starr (2005) argumenta que o ostracismo servia como uma medida contra qualquer pretensão de tirania, fruto de um temor presente nos atenienses quanto à possível restauração de um governo tirânico. Em contraste, Cartledge (2016) afirma que, fosse esse o objetivo, o método seria ineficaz. Esse autor defende duas funções fundamentais: a de evitar o conflito civil entre cidadãos e a função simbólica e quase religiosa de purificação da comunidade, ao livrá-la de algum elemento contaminante. Por sua vez, Ober (1989) defende que o ostracismo era uma forma de demonstrar a força das decisões coletivas sobre qualquer indivíduo e, particularmente, de impor à elite certa conformidade com as práticas populares vigentes.

Nas décadas posteriores às reformas, outras modificações e ajustes institucionais ocorreram em Atenas. Em 488 ou 487 a. C. o método de escolha dos arcontes passou da eleição para o sorteio, mais democrático em seu mecanismo, por prescindir do mérito. Em consequência, o Arcontado foi aberto a atenienses menos notáveis (CARTLEDGE, 2016, p. 81), embora não haja evidências exatas sobre a qualidade de seus membros após essa mudança (STARR, 2005). A Assembleia também passou a eleger os dez generais, responsabilidade anteriormente depositada nas dez tribos.

Em 462/461 a. C., o proeminente político Efialtes promoveu algumas das reformas mais significativas e impactantes da democracia em todo o século V a. C. O principal alvo dessas reformas foi o Conselho do Areópago, que viu seus poderes significativamente diminuídos.

Como causas desse movimento podemos apontar: o papel tradicional do Areópago como o "guardião das leis", isto é, como fonte legal última; o ganho de prestígio por parte do órgão durante as Guerras Médicas e a conseqüente tendência menos (radicalmente) democrática da *politeía* ateniense nesse período; o fato dos principais julgamentos políticos estarem em seu poder; e as acusações de má administração e corrupção que Efilates dirigiu contra membros ou contra o Conselho como um todo. Após essas reformas, o papel do Areópago ficou restrito a julgamentos de homicídios, envenenamentos, incêndios, certos assuntos religiosos e outras causas menores (CARTLEDGE, 2016; STARR, 2005).

Não há pleno consenso nem quanto ao teor exato das competências do Areópago antes das reformas, nem quanto à instituição à qual essas competências foram transferidas. Assumindo seu papel antigo como uma alta corte, Cartledge (2016) argumenta que os poderes de lá retirados foram alocados e recepcionados pela *Heliaía*, agora então reestruturada como *Dikastéria*, os tribunais ou júris populares. Conforme esse autor, nos *Dikastéria*, apesar de serem presididos pela junta de Arcontes, o poder real estava nas mãos dos cidadãos que, escolhidos por sorteio, desempenhavam simultaneamente os papéis de jurados e juízes. A cultura dos tribunais e dos processos se tornou tão significativa em Atenas que Aristófanes pôde satirizá-la em sua comédia *As Vespas*. Em oposição, Starr (2005, p. 44) identifica dentre as antigas funções do Areópago três fundamentais: "o direito de instituir acusações de traição e mau procedimento (*eisangelía*), a inquirição dos novos magistrados (*dokimasía*) e a auditoria do desempenho destes (*eúthyna*)". A instituição recipiente desses poderes transferidos teria sido o Conselho dos Quinhentos, o que deve ter potencializado seu papel enquanto regulador de procedimentos democráticos. Por fim, Hansen (1999) afirma que as funções transferidas foram divididas entre Assembleia, Conselho e tribunais. Seja como for, não há dúvidas de que o Conselho do Areópago perdeu poderes e que estes foram realocados em outras instituições de caráter mais popular e mais recente.

Outro mecanismo atribuído a Efilates, embora com incertezas ainda maiores, é a chamada *graphè paranómon*, uma medida destinada a permitir aos atenienses reavaliar decisões já aprovadas pela Assembleia. Independentemente da datação precisa de sua promulgação, é sabido que essa medida estava em vigor antes do final do século V a. C. O proponente de um decreto aprovado pela Assembleia, sempre nomeadamente registrado, poderia ser processado se, após posterior consideração, fosse determinado que o decreto havia sido impróprio, danoso ou ilegal. Se condenado, o decreto seria revogado e o proponente poderia ser multado. A *graphè paranómon* provavelmente contribuía para que as decisões

populares fossem mais diligentes, mas também acabou servindo como mais uma ferramenta nas lutas políticas internas atenienses (FINLEY, 1985; STARR, 2005).

Um dos principais apoiadores de Efiltes era Péricles, filho de Xantipo e de ascendência Alcmeônida por parte de mãe. Após o assassinato de Efiltes, pouco tempo após a implementação das reformas, Péricles "sucedeu-o" como líder da ala mais democrática e continuador de sua linha política, tornando-se o principal político ateniense até o início da Guerra do Peloponeso. Péricles foi responsável, entre outras coisas, por dois importantes desenvolvimentos da democracia: pela introdução do pagamento pelo exercício de atividades políticas e pela redefinição da cidadania. Com a primeira medida, os atenienses passaram a receber uma pequena quantia diária pela participação nos tribunais, na *Boulé* e em outras magistraturas. O pagamento garantiria a possibilidade de participação política dos cidadãos mais pobres, (re)compensando-os pelo tempo em que deixariam suas ocupações diárias e profissionais. Simultaneamente, responderia também à intensificação das atividades das instituições após as reformas de Efiltes (HANSEN, 1999). A partir da segunda medida, só poderiam ser registrados como cidadãos aqueles que fossem filhos legítimos de pais e mães atenienses (pelas reformas de Clístenes, a exigência era apenas da cidadania do pai)²⁰. E a primeira medida é, em grande parte, causa desta segunda. A restrição da cidadania adveio da necessidade de regular a redistribuição de riqueza fruto dos pagamentos instituídos (AZOULAY, 2014). Como consequências ulteriores, a divisão entre cidadãos e não-cidadãos aprofundou-se e foi reduzido o potencial de crescimento do corpo cidadão, o que também pode ter sido um dos motivos por trás da medida, uma vez que a população de Atenas era particularmente numerosa. A coesão simbólica dos atenienses também deve ter sido potencializada a partir do momento em que os critérios de pertencimento se enrijeceram. Cartledge (2016) sugere ainda outra consequência, a saber, o ganho de significância dos *dêmoi*, responsáveis pela concessão e registro da cidadania.

Essas foram, em linhas bem gerais, os principais desenvolvimentos e transformações institucionais sofridos pela democracia desde a era arcaica até o início da Guerra do Peloponeso. Resta uma consideração, de outro teor, sobre outra instituição de grande impacto sobre a *politéia* ateniense: a marinha.

Em 483/482 a. C., os atenienses descobriram a existência de grandes depósitos de prata em Láurio, na Ática. O líder democrático Temístocles conseguiu convencer a Assembleia a aprovar, ao invés de uma grande distribuição de renda entre a população, a construção de uma

²⁰ Para as referências regas a essa lei, ver *Constituição dos Atenienses*, 26.3-4, e *Vida de Péricles*, 37.

grande frota de navios. Em termos bélicos, a nova marinha proveu importantes vitórias aos atenienses, inclusive aquela sobre os Persas em Salamina (480 a. C.) e sustentou o nascimento do império ateniense, cujo apogeu é identificado por Tucídides às vésperas da Guerra do Peloponeso (1.1). Entretanto, a marinha também teve implicações políticas internas: eram tripuladas por remadores provenientes dos extratos mais baixos da população e que tiveram que ser treinados e recompensados por seu serviço. Houve uma certa militarização dos *thétes*, que passaram a estar a postos para defender e lutar por Atenas tanto quanto os hoplitas. É significativo que Atenas passasse a confiar em todos os seus cidadãos para participar do poder militar (OBER, 1997). O fortalecimento do vínculo entre o destino e o sucesso da *pólis* e a atividade dos remadores se desenvolveu simbólica e economicamente e potencializou o *krátos* do *démos* em sentido mais amplo, pedra angular do sistema democrático.

3.2. A Assembleia

Como mencionado acima, a Assembleia era uma instituição democrática de amplos poderes, composta por quaisquer cidadãos que a ela quisessem comparecer e palco não apenas do debate de políticas, como também da tomada de curso pela *pólis*. Era, afinal, a principal instância decisória da democracia e sua "suprema autoridade governamental" (FINLEY, 1985, p. 89).

Dado seu caráter coletivo e aberto, é conveniente direcionarmos o olhar para a composição da Assembleia e definir quem votava e quantos eram seus participantes. A participação e o voto na *Ekklesia* eram abertos a todos os cidadãos atenienses do sexo masculino a partir dos 18 anos de idade. Ao alvorecer da Guerra do Peloponeso, em 431 a. C., estima-se que a população votante ateniense tenha atingido seu ápice numérico, abarcando cerca de 40 ou 43 mil cidadãos (FINLEY, 1985; HANSEN, 1976; STARR, 2005). Para trazer perspectiva, essa cifra pode ser contrastada com duas outras, nomeadamente, a população total estimada da Ática e o número de participantes das sessões da Assembleia.

Em Atenas, estrangeiros, escravos, mulheres e crianças estavam excluídos dos critérios da cidadania, ainda que seja possível dizer que mulheres e crianças tivessem uma certa cidadania latente ou parcial, pelo fato de as primeiras transmitirem-na a seus filhos e as segundas, se do sexo masculino, se tornarem cidadãs a partir de certa idade. Assim, a porcentagem estimada de cidadãos estaria em torno de um sexto (16,67%) da população total da Ática de acordo com Finley (1988). Starr (2005) eleva um pouco sua estimativa para cerca

de 18,5% da população²¹. Com base em evidência arqueológica, é possível calcular o número máximo de participantes que a *Pnyx* comportava. No século V a. C., considerando que cada cidadão ocupava mais ou menos 0,4 m², o espaço físico da Assembleia acomodava um máximo de 6000 pessoas (HANSEN, 1976; 1982). Quanto ao número real e regular de participantes, as evidências para o quinto século são escassas. Há apenas uma referência direta, em Tucídides 8.72.1, na qual os oligarcas contrarrevolucionários afirmam que nunca uma reunião da Assembleia havia alcançado o número de 5000 participantes. A informação é potencialmente tendenciosa, uma vez que esses oligarcas defendiam justamente um regime mais restrito que o democrático, no qual o número de cidadãos fosse exatamente 5000. Apesar dessa fonte, há estudiosos contemporâneos que defendem uma frequência alta, próxima da capacidade máxima dos 6000 (HANSEN, 1976; FINLEY, 1985).

Há um considerável afunilamento da participação regular na Assembleia, se considerarmos que, ao máximo, 15% de uma população de 40 mil, que por sua vez já representavam 17% ou 18% da população total da Ática, estariam presentes em uma única sessão. Entretanto, é imprescindível enfatizar o caráter radical da expansão da cidadania até as camadas mais baixas da população livre, demasiado rara no mundo antigo e mediterrâneo, excepcional até mesmo no mundo grego quando das reformas de Clístenes.

Não há certezas sobre a quantidade ou a frequência das reuniões da Assembleia. A *Constituição dos Atenienses*, comumente atribuída a Aristóteles, registra quarenta sessões anuais durante o século IV a. C. (43.3) e geralmente se supõe que a frequência no século anterior era um pouco inferior. O número de reuniões, além de fatores geográficos e econômicos, decerto influenciava a composição de cada encontro. É plausível, por exemplo, que muitos cidadãos de regiões mais distantes e rurais não viessem com tanta frequência às reuniões quanto os habitantes da zona urbana. Fazer aqui outras inferências seria abrir espaço para o risco de cair em suposições sem embasamento empírico consistente. O importante aqui, contudo, é apontar que a composição da Assembleia poderia mudar de uma reunião para a outra. Há diversos outros fatores envolvidos nessa variabilidade: temas mais polêmicos poderiam atrair mais participantes, expedições militares no exterior poderiam reduzir o número de presentes, dentre outras possibilidades e circunstâncias.

A Assembleia só podia deliberar sobre a agenda previamente determinada pela *Boulé* (*proboúlema*), mas era a detentora do poder decisório, uma vez que era a instância final de aprovação ou rejeição de propostas. Antes de tomar sua decisão, a *Ekklesia* se abria a

²¹ Ambas as estimativas também consideram o auge populacional de Atenas por volta do início ou um pouco antes da Guerra do Peloponeso.

qualquer um que ali se encontrasse e desejasse falar, conforme o fundamental princípio democrático da *isegoría*, embora os procedimentos e considerações práticas, como a duração das reuniões e o número de pessoas presentes, "certamente não permitissem que todos expressassem suas opiniões" (STARR, 2005, p. 83). O voto era realizado por meio de braços erguidos, que eram contados ou estimados. A decisão final era transformada em lei²², formalizando sua existência e vigência no sistema jurídico. Registros epigráficos nos mostram que os decretos sempre traziam identificados o *epistátes*, que era o presidente da sessão e era escolhido por sorteio dentre os *prítanes*, e o proponente da medida, assim como os proponentes de quaisquer emendas subsequentes (RHODES, 1995).

Essa estrutura já nos pode revelar a importância concedida a um elemento essencial da democracia que deve ser analisado mais profundamente: o papel e o uso do *lógos*. Polissêmico, *lógos* pode significar "palavra", "discurso", "argumento", "razão", entre outros conceitos e variantes. O *lógos* que aqui interessa não é metafísico ou estritamente filosófico, como o utilizado pelos eleáticos ou, posteriormente, por Platão. Trata-se, em contraste, do *lógos* político, como o explorado pelos sofistas Górgias e Antifonte. Contemporâneo e pelos sofistas influenciado, o *lógos* em Tucídides segue um contorno semelhante. São os discursos proferidos pelos oradores, os argumentos utilizados, as decisões tomadas, que estão sob o manto desse *lógos*. Aqui retornamos à Assembleia, pois era o palco dos *lógoi* propriamente políticos e cujos procedimentos revolviam ao redor da palavra e da linguagem. Afirma Finley (1988, p. 71): "Debate destinado a ganhar votos de uma plateia ao ar livre que monta a muitos milhares significa oratória, no sentido exato da palavra". Em uma outra formulação, o filósofo Francis Wolff (2003, p. 39) apresenta a mesma questão:

Sabe-se que, na Assembleia do Povo, órgão da soberania popular, todos os cidadãos são convidados a se levantar para opinar sobre a decisão a ser tomada ou a lei a ser votada. De forma que a democracia implica não apenas que se tomem *decisões* em maioria, mas sobretudo que a elas se chegue por meio do *debate* público, isto é, da defesa argumentada das posições opostas. E lá onde prevalece a autoridade da deliberação coletiva domina a persuasão e, portanto, a retórica.²³

Em primeiro lugar, podemos concluir dessas citações que a oratória era um elemento ordinário do sistema democrático, podemos dizer até que necessário. Em segundo lugar, que o sucesso de determinadas propostas era fruto de sua aprovação pela maioria do *démos* e,

²² À época da Guerra do Peloponeso ainda não havia a distinção entre lei (*nómos*) e decreto (*pséphisma*), que surgiria nos últimos anos do século V a. C.

²³ Para os presentes objetivos, não é necessário se ater à diferença entre oratória e retórica. É possível depreender pelos seus respectivos contextos que Finley e Wolff se referem, basicamente, à mesma atividade.

consequentemente, envolvia a capacidade de persuasão dos discursos dos oradores e líderes, que buscavam convencer sua audiência a votar em certa posição ou seguir certo direcionamento. Como a palavra era garantida por direito a qualquer cidadão, o discurso do orador estava, em tese, sempre sujeito ao confronto com um discurso contrário, o que levou Wolff (2003, p. 46) a afirmar que "a retórica grega é sempre virtualmente *antilógica*". Trata-se de um sistema político no qual o conflito entre *lógoi* é institucionalizado e esperado como etapa para a decisão comum. Wolff (2003, pp. 46-47) expõe muito bem o jogo do conflito existente dentro da *pólis* democrática:

A Cidade grega coloca em cena incessantemente a oposição de teses, põe em evidência a contradição no discurso, representa na palavra a oposição trágica dos contrários. A retórica, e também a política grega, imita a guerra na palavra. Ela representa o máximo de contradição no mínimo de violência, pois toda oposição se exprime e se resolve na linguagem. No interior da Cidade, só contra o *logos*; entre cidadãos, só vale a luta dos argumentos, enquanto no exterior o combate é real, a luta armada. É como se nessa *disputa* interna, que causa tanto temor aos membros da sociedade primitiva a ponto de eles fazerem tudo para apaziguá-la, para negá-la, a sociedade grega se deleitasse em afirmá-la, em exacerbá-la - jogá-la *politicamente* para evitar que se torne apolítica.

Os principais escritos políticos gregos dos quais dispomos mostram, contudo, uma atitude consideravelmente diferente em relação ao conflito. Este é visto predominantemente de modo negativo e sua forma extrema, a *stásis*, é um perigo à espreita e um dano profundo à estrutura e à existência da *pólis*, como exemplifica de modo magistral o episódio da Córceira em Tucídides, já abordado no capítulo anterior. Consequentemente, parece haver um esforço constante no pensamento político grego em superar o conflito e atingir a concórdia, a harmonia social. No entanto, talvez a perspectiva de Wolff sugira o empenho da *pólis* em mascarar o conflito, mediante a disputa de argumentos.

Passamos, então, do conflito ao consenso. Se o conflito entre *lógoi* é parte constitutiva da Assembleia e, por conseguinte, da democracia, em algum momento uma decisão deve ser tomada como passo de resolução e impulso para os próximos desenvolvimentos. O sistema ateniense, pois, se fundamenta sobre a regra da decisão majoritária, que se transforma num virtual consenso dos cidadãos²⁴. O historiador francês Pierre Vidal-Naquet (2002), numa análise da relação entre a tragédia e a democracia, afirma que a *pólis* se divide apenas no momento do voto, mas é fundamentalmente una. Não é à toa que a fórmula comum dos

²⁴ Consenso aqui se aproxima da noção de aristotélica de unanimidade ou concórdia (*homónoia*), enquanto elemento da amizade política (*Ética a Nicômaco*, IX, 6). Em Aristóteles, há *homónoia* quando os cidadãos têm as mesmas opiniões sobre quais são seus interesses e se decidem pelas mesmas ações.

decretos atenienses era uma expressão da unidade: *édoxen toî dêmoi* ("o povo decidiu" ou, mais literalmente, "pareceu certo ao povo").

Se assim o povo decidia, qual era então a força de suas decisões e seu impacto? Dos escritos antigos não conseguimos retirar respostas claras nem sistemáticas que se situem dentro do que poderíamos denominar espectro democrático do pensamento. Esbarramos sempre em um conhecido problema: a notória ausência de textos clássicos que exponham os princípios fundamentais da democracia, isto é, a ausência de uma teoria política grega da democracia. Em oposição, dispomos de um bom número de escritos críticos a essa forma de governo, de autores como Platão, Xenofonte e Aristóteles. Aliás, o próprio gênero da teoria política nasce no século IV a. C. já crítico à democracia. Compartilhando com Jones (1953) esse diagnóstico, Josiah Ober (2002) herda dele também a convicção de que a reconstrução do argumento positivo da democracia pode ser fundamentada sobre a análise rigorosa da retórica pública ateniense. Ainda assim, é preciso evitar a falácia de supor que para todo sistema social ou político houve a elaboração de uma teoria sistemática correspondente (FINLEY, 1988). Ober (2002, p. 32) admite que a busca por tal teoria é utópica, pois em Atenas “*democratic theory neither attained nor required independent textual existence as such. The ‘theory of democracy’ remained part of democratic public discourse and embedded in political rhetoric*”.

A análise da retórica, que inclui tanto discursos compostos para a Assembleia quanto para os tribunais, permitiu a Ober (2002) identificar alguns dos princípios fundamentais da ideologia democrática: a crença na autoctonia e superioridade dos atenienses; a suposição de que a igualdade política poderia ser alcançada, mesmo numa sociedade desigual; a valorização do consenso e da liberdade de expressão; a crença na sabedoria superior das decisões coletivas; a presunção de que os membros da elite eram, a um só tempo, indispensáveis e um risco ao sistema político. São esses princípios que permitiam o funcionamento ordinário da democracia, à medida em que eram aceitos por uma parcela significativa da população.

As constantes ideológicas, contudo, não iam muito além disso, pois a democracia ateniense não estava fundada sobre certezas metafísicas, ontológicas ou epistemológicas (OBER, 2002). O conhecimento utilizado para tomar decisões políticas não estava diferenciado de um conhecimento científico, supostamente composto por verdades objetivas. Tampouco havia uma constituição formal que fundamentasse a ordem política, embora houvesse leis e procedimentos. Diferentemente, o sistema em Atenas era reforçado por um

"regime de verdade" singular, construído social e politicamente. Segundo Foucault (1981, p. 12):

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

O regime de verdade próprio da democracia ateniense é denominado por Ober (1993; 2002) de "conhecimento democrático", cujo funcionamento estava vinculado a procedimentos institucionais e à disposição do *démos* em aceitar as verdades políticas pelas quais vivia como performativas, como construções políticas independentes de uma ordem natural ou transcendental alheia à decisão coletiva. Entre os princípios fundamentais do conhecimento democrático estava "*the recognition that freedom for and rule by the many was a practical possibility*" (OBER, 2002, p. 34). Essa ideia se concretizou simplesmente porque o *démos* percebeu que poderia fazê-lo, independentemente de qualquer concepção de direito divino ou natural, como surgirá em sociedades posteriores. Complementa Ober (2002, p. 35):

In the terminology of semiotics, democratic knowledge did not need to suppose that signifiers attached directly, permanently, or naturally to referents, only that signifiers pointed to commonly accepted codes and socially constituted meanings. This democratic and (in modern philosophical terms) pragmatic position allowed the Athenians to avoid the epistemological traps (and the political ugliness they can entail) of value-free relativism on the one hand, and positivist absolutism on the other.

A ausência de lastro dos fatos sociais nos fatos brutos da natureza é o que afasta o conhecimento democrático do "absolutismo positivista" referido acima²⁵. Já o risco do relativismo extremo é afastado pela prática coletiva dependente de convenções e significados existentes e socialmente aceitos. Colocado em outras palavras, entre os dois extremos epistemológicos encontrava-se o status social do júízo.

O conhecimento democrático está lastreado na compreensão da esfera do político como efeitos convencionais de procedimentos igualmente convencionais. Essa noção é extraída da teoria dos Atos de Fala (*Speech Acts*) de John L. Austin (1962). Segundo essa teoria, a

²⁵ A distinção entre fatos brutos e sociais advém de John Searle (1969). Cabe acrescentar que em sua obra, Searle chama de "fatos institucionais" o que Ober denomina "fatos sociais".

linguagem não possui apenas caráter descritivo, podendo seus enunciados serem verdadeiros ou falsos em relação a uma realidade externa verificável. Pelo contrário, a linguagem tem também caráter "performativo", ou seja, "faz" alguma coisa, é uma forma de ação por si mesma.

De acordo com Austin (1962), os Atos de Fala podem ser analisados em três níveis: o primeiro é o *ato locucionário*, isto é, o próprio ato de dizer algo; o segundo é o *ato ilocucionário*, ou seja, o ato executado pela fala (por exemplo: prometer, criticar, ordenar, aprovar, etc); por fim, há o *ato perlocucionário*, que é o efeito produzido sobre os pensamentos, sentimentos ou crenças dos ouvintes (por exemplo: persuadir, convencer, assustar, etc). É sobretudo na categoria da ilocução que a força da performance se manifesta. Ademais, considerando a inseparabilidade prática entre as funções constativa (descritiva) e ilocucionária da linguagem (AUSTIN, 1962), podemos argumentar que a produção de significado depende de processos sociais, pois os Atos de Fala são realizados dentro de convenções linguísticas e sociais (OBER, 2002).

A função performativa da linguagem é plenamente realizada se forem preenchidas certas condições de felicidade. Austin (1962, pp. 14-15) formulou algumas regras cujo cumprimento garantiria a felicidade do Ato de Fala. Essas regras versam sobre a necessidade de existência de procedimentos convencionais com respectivos efeitos convencionais (regra A.1); sobre a necessidade de as circunstâncias e pessoas envolvidas serem as apropriadas para o procedimento em questão (regra A.2); sobre a necessidade da devida correção e completude do procedimento (regras B.1 e B.2); sobre a necessidade de as pessoas envolvidas terem certos pensamentos e sentimentos e de agirem de determinado modo após a realização do procedimento (regras Γ.1 e Γ.2).

De volta a Atenas, o funcionamento adequado das instituições da Assembleia, do Conselho e dos tribunais, baseado em convenções sociais, garantiu a felicidade das decisões populares enquanto Atos de Fala. Essas convenções democráticas foram criadas e eram sustentadas através de contínua e coletiva prática pública. O debate no governo de muitos era aberto e não exigia nenhuma qualificação formal dos falantes.²⁶ Essencial à estrutura democrática ateniense era a noção de que a verdade é dialética, ou seja, de que a verdade poderia ser alcançada através da discussão e julgamento pelo *démos*. Em suma, a opinião coletiva poderia ser transformada em realidade através do processo democrático, seguidos os

²⁶ O Sócrates platônico levanta exatamente este ponto no diálogo *Protágoras* (319b-d), em sua crítica à possibilidade de a virtude ser ensinada. A resposta de Protágoras, que constitui uma das poucas defesas formais da democracia, virá na forma do mito de Prometeu (320c-328d).

protocolos e satisfeitas as condições de felicidade da performance (OBER, 1993). A fórmula dos decretos atenienses *édoxen toî dêmoi* determinava, portanto, a tomada de decisão enquanto realização exitosa de uma performance coletiva, a qual constituía uma verdade social e política válida para a *pólis*.

Ainda que Ober tenha afirmado, como consta acima, que a democracia ateniense não estava fundada sobre certezas epistemológicas, ele mesmo fornece um fundamento epistemológico para seu funcionamento, pautado não em certezas, decerto, mas em um método de constituição do saber (o conhecimento democrático). Esse fundamento epistemológico atravessa todo o processo democrático, desde a deliberação até culminar na tomada de decisão, marcada pela performance feliz de atos coletivos.

Os elementos e processos mencionados até aqui não garantem que a democracia ateniense funcionasse com eficiência. Em especial, se pensarmos no funcionamento da Assembleia como uma reunião provavelmente frequentada por milhares de cidadãos a cada encontro e na qual todos tinham o direito à fala (pelo princípio da *isegoría*), como seria possível que a *pólis* decidisse com certa prudência? Essa eficiência é, contudo, evocada como um fator histórico que requer explanação. Starr (2005, p. 98), que dedica a seção final de seu livro *O Nascimento da Democracia Ateniense* a essa questão, responde que:

(...) os eleitores são a razão pela qual a assembleia tinha bom êxito na tomada de decisões sobre os problemas de política externa e doméstica que lhe eram propostos. Não o faziam sem disputas e discordâncias violentas; por vezes tinham de se reunir num segundo dia para alterar ou anular votações anteriores, mas tratavam de questões de caráter razoavelmente simples que homens de juízo político sadio e de sensibilidade política podiam dominar. (...) os participantes da assembleia tendiam a formar uma base estável, que não se deixava iludir facilmente, e capaz de tomar suas próprias decisões.

Em *Political Dissent*, Ober (2002, p. 36) também afirma a qualidade deliberativa da democracia:

democratic ideology and institutional procedure allowed for practical decisiveness: reasonably intelligent, binding (although open to legal challenge at the initiative of any individual citizen) decisions on internal matters and foreign policy were made in the Assembly by the Athenian demos in the absence of ruling elites, genuine consensus, or complete and objectively verifiable scientific knowledge about details of political affairs.

Quanto às razões para essa eficiência, Ober (2002, p. 35) sustenta que o próprio regime de verdade ateniense permite que o conhecimento social e político seja construído a partir dos conhecimentos locais ou individuais. Dada a estrutura das instituições atenienses, "*there was a constant give-and-take between center and periphery, between specific local understandings, local critics, and the generalized polis-wide democratic ideology*". Num artigo posterior, Ober (2004) desenvolve melhor essa ideia ao tratar a democracia como um sistema de agregação e distribuição de conhecimento a serviço do poder coletivo. Pautado no exemplo da instituição da *Boulé*, Ober argumenta que os procedimentos do sorteio e a rotatividade dos cargos, característicos e predominantes em Atenas, significavam que as instituições reuniam os saberes locais dos cidadãos, além de servirem como instância de aprendizado. A democracia era capaz de agregar eficientemente esses saberes (tanto técnicos quanto sociais) e tornavam-nos disponíveis para a organização como um todo. Sob essa perspectiva, o sucesso da democracia pode ser visto como função de sua resolução eficiente do problema do conhecimento²⁷. E já houve na antiguidade o reconhecimento desse aspecto nas democracias. Aristóteles, na *Política*, argumenta que os muitos reunidos são melhores que os poucos, ainda que estes sejam valorosos, e, assim, que a virtude coletiva é superior à individual (1281a40-1281b3).

Para além de sua concepção do fundamento epistemológico da democracia grega, que perpassa a deliberação e a tomada de decisão, baseada fundamentalmente num regime de verdade e na promulgação de Atos de Fala, uma outra força positiva da perspectiva de Ober está na explicação da potência ideológica democrática e na estabilidade desse regime. Por um lado, a ideologia democrática mediou conflitos de classe, ao colocar-se entre a desigualdade socioeconômica real e o objetivo da igualdade política (OBER, 2002, p. 34). Esse fator ajuda a explicar a ausência de formas extremas de *stásis* em Atenas, diferentemente do que ocorreu em outras *pólis*. Por outro, a liberdade associada a essa igualdade tornou-se um polo de atração de grande poder, capaz de substituir valores preexistentes. Tendo o *démos* o controle sobre a linguagem pública, o êxito dos Atos de Fala na Assembleia era definido pela ideologia popular. A hegemonia do conhecimento democrático sobre os membros da sociedade ateniense era tal que (OBER, 2002, p. 40):

many key terms (for citizen, justice, freedom, equality, and so on) within Athenian political terminology became so strongly marked by their use in democratic contexts

²⁷ Uma formulação importante desse problema pode ser vista em Hayek (1945), aplicada à economia. Para uma discussão sobre modelos de epistemologia da democracia contemporânea, ver Anderson (2006).

that it required great effort for dissidents to redefine them for use in nondemocratic discourse.

Essa concepção, que alia eficiência deliberativa e força ideológica pode ajudar-nos a compreender a manutenção quase ininterrupta do regime democrático durante os séculos V e IV a. C. e seu rápido retorno após as poucas e fracassadas tentativas de golpe oligárquico em 411 e 404 a. C.

Uma crítica possível à perspectiva de Ober é a de coletivismo excessivo. A ênfase na cultura democrática, no seu regime de verdade e na decisão coletiva acabam por nivelar o relevo da cidadania ateniense e apagar distinções pessoais e lideranças individuais. Ober (2002, p. 34) chega a dizer que a ideologia democrática forneceu um papel à liderança da elite, que ainda devia permanecer atenta e próxima das causas de preocupação popular. Entretanto, não há mais referências à liderança em sua exposição sobre o funcionamento da democracia. Essa visão coletivista aproximar-se-ia da visão de uma *pólis* "acéfala" por Maurice Pope (1988). Segundo esse autor, em Atenas a tomada de decisões era percebida como responsabilidade coletiva e o papel de líderes de qualquer tipo era de pouca expressão. A sociedade ateniense operaria, ainda, decidindo sobre cada assunto conforme ele surgisse e com base em seus próprios méritos específicos, não havendo uma estratégia duradoura para além de decisões individuais nem ninguém que pudesse estabelecê-la.

Rhodes (1995) dedicou um artigo à crítica da "acefalia" sustentada por Pope. Conforme sua interpretação, apesar de a tomada de decisão coletiva ser um elemento importante no mundo grego, as *póleis* não eram acéfalas, pois havia líderes que buscavam influenciar as políticas de suas comunidades de diferentes modos. Os proponentes de medidas postas para votação na Assembleia eram sempre devidamente especificados, como já mencionado. Havia, ademais, os mecanismos específicos de responsabilização individual por medidas prejudiciais ou das quais o *démos* houvesse se arrependido (por exemplo, a *graphè paranómon* e a *eisangelía*).

O historiador Moses Finley (1988) também traz à tona a importância dos líderes, num texto que visa a reabilitar a figura do demagogo²⁸. Para uma análise da democracia ateniense, Finley sugere quatro elementos fundamentais que não podem ser relevados ou subestimados: a consideração do funcionamento e das consequências de uma democracia direta; o espaço e a demografia limitados da *pólis*; a posição da Assembleia como ponto culminante do sistema

²⁸ É possível perceber em Finley a influência de Max Weber, para o qual o demagogo era um tipo de chefe político que surgiu nas cidades-estado e que exercia a dominação carismática, fundada em sua personalidade e qualidades pessoais (WEBER, 2003).

democrático; por fim, a ideia de que é preciso considerar problemas de psicologia e comportamento de massa. Sua argumentação se encaminha pelas dificuldades enfrentadas por aqueles que optaram por aspirar à liderança, o que o leva inclusive a afirmar que: "Se tivesse de escolher uma palavra que melhor caracterizasse a condição de ser líder político em Atenas, a palavra seria 'tensão'" (FINLEY, 1988, p. 75). Ressaltando o papel do conflito como par inseparável do consentimento no funcionamento da democracia, Finley conclui que os líderes eram uma engrenagem fundamental do sistema, sem a qual este não poderia funcionar. O autor declara: "os demagogos - uso a palavra em sentido neutro - representavam um elemento estrutural no sistema político ateniense" (FINLEY, 1988, p. 82). Na narrativa de Tucídides, os líderes são, muitas vezes, objeto de destaque e seu papel posto em xeque.

3.3. A Democracia Ateniense em Tucídides

3.3.1. Oração Fúnebre de Péricles (2.35-46)

Péricles, filho de Xantipo, é mencionado pela primeira vez durante a chamada *Pentekontaetía* (1.89-117), a narração dos cinquenta anos que precederam a Guerra do Peloponeso, o que inclui a ascensão do império ateniense até seu ápice e os conflitos anteriores com Esparta. Entretanto, é em 1.127.3 que Péricles é formalmente apresentado: "*He was the most influential (dynatótatos) man of his day and the leader of the state (ágon tèn politeían). His policy was constant opposition to the Spartans, and he would never let the Athenians make concessions, but was always pressing for the war*".

Seu papel ganha proeminência, contudo, quando profere seu primeiro discurso ao final do Livro I. É o primeiro discurso ateniense em Assembleia da obra e o primeiro de três atribuídos à personagem Péricles. Nesse momento, o orador é introduzido da seguinte forma (1.139.4): "*Among the speakers was Pericles the son of Xanthippus, the leading Athenian at that time and a man of the greatest ability both with words and in action (légein te kai prássein dynatótatos)*". Novamente é qualificado *dynatótatos* e posto em destaque dentre os cidadãos atenienses. Conjugam-se em sua personalidade, ademais, habilidades concernentes tanto à linguagem quanto à prática, à ação. Péricles é um proponente constante da guerra, mas não é diretamente associado às causas atestadas ao longo do primeiro livro (POUNCEY, 1980).

Em termos de estrutura narrativa, é importante notar que os três discursos de Péricles são os únicos proferidos por políticos atenienses que não são contrapostos a outros discursos. Mesmo quando é mencionado que outros cidadãos expressaram suas opiniões, como esperado dentro do procedimento democrático, Péricles parece falar sozinho e de uma posição superior.

No primeiro discurso, para além de defender o início formal do conflito com os lacedemônios, Péricles enfatiza as capacidades materiais atenienses, sua força naval e seus recursos financeiros como superiores e fundamentais para o sucesso bélico ateniense. Ao final, fornece um conselho que ecoa em episódios posteriores e coloca em questão a capacidade real de Atenas vencer a guerra (1.144.1) "*I have many other grounds to encourage the confidence that you will win through, as long as you agree not to extend the empire while the war is on and not to undertake additional risks of your own making — I am more afraid of our own mistakes than of any enemy strategies*". Não são explicitados que tipos de riscos são estes que Atenas poderia correr, mas é interessante que sejam internos, não externos. Se Péricles crê ter razão e que sua estratégia é a mais correta ou adequada, talvez o erro fatal dos atenienses seja, ultimamente, não mais segui-la. Por ora, entretanto, os atenienses consideraram o conselho de Péricles o melhor e votaram em seu favor (1.145).

A palavra retorna a Péricles na Oração Fúnebre, mas desta vez o cenário não é a *Ekklesia*, mas o cemitério do lado de fora dos muros da cidade. E o discurso, destinado a homenagear os mortos em batalha, acaba por constituir um grande elogio a Atenas, a sua *politeia* e seus valores. Temas como a democracia, as relações entre *lógos* e *érgon*, entre o bem da *pólis* e os interesses individuais, são tratados nessa passagem de construção complexa e, por vezes, obscura.

Logo no início de sua fala, Péricles afirma que deveria ser suficiente àqueles que demonstraram sua coragem por meio de ações (*érgoi*) que fossem homenageados também por ações (*érgoi*). O valor dos falecidos não deveria depender do discurso de um homem, que pode falar bem ou mal (*eû te kai kheiron eipónti*). Afinal, "*it is not easy to find the right measure of words (tò metríos eipeîn) when one cannot quite rely on a common perception of the truth*" (2.35.2). Fica estabelecida uma certa hierarquia, na qual os *érga* são posicionados acima dos *lógoi* e a maior fidelidade aos acontecimentos se obtém de sua contemplação, não do que possa ser dito sobre eles. Esse tema é recorrente ao longo da Oração e não é à toa que nela encontramos a maior concentração de usos da antítese *lógos/érgon* em Tucídides (PARRY, 1981).

O elogio dos mortos é postergado, dando lugar a um aparente excursão sobre a vida e a política na *pólis* (2.36.4): "*But before I pass on to the praise of the dead, I shall describe first the principles of public life (epitedeúseos) which set us on our way, and the political institutions (politeías) and national character (trópon) which took us on to greatness*"²⁹. Neste momento, chegamos à fundamental passagem de 2.37.1, já transcrita anteriormente e reproduzida novamente abaixo:

We have a form of government which does not emulate the practice of our neighbours: we are more an example to others than an imitation of them. Our constitution is called a democracy (demokratía) because we govern in the interests of the majority (pleíonas), not just the few (olígous). Our laws give equal (tò íson) rights to all in private disputes (tà ídia diáphora), but public preferment depends on individual distinction and is determined largely by merit (eudokimeî) rather than rotation (mérour): and poverty is no barrier to office, if a man despite his humble condition has the ability to do some good to the city (ti agathòn drâsai tèn pólin).

O trecho possui uma sintaxe complexa e, conseqüentemente, produziu divergências nas interpretações de tradutores e comentadores. A começar pela grande quantidade de contrastes comprimidos em algumas linhas. A tradução de Rusten (1989, p. 145) clarifica melhor as relações entre as orações:

*In name (μέν) it is called a democracy, because we govern not for the few but the many; but (δέ), whereas (μέν) before the law there is equality for all in private disputes, nevertheless (δέ) regarding popular esteem the individual receives public preference according to his recognised achievement in some field - not by rotation rather than by excellence - and furthermore (αὖ), should he be poor but able to perform some service for the city, he is not prevented by insufficient public recognition.*³⁰

Em conformidade com a análise de Rusten (1989), há três antíteses: a principal opõe a denominação democracia ao mérito que distingue os cidadãos; a segunda contrasta a igualdade pelas leis à distinção por mérito; por fim, opõe-se a habilidade reconhecida à (ausência de) riqueza. Gomme (1956) acredita que a principal cláusula *dé* qualifique ou defina a cláusula *mén*, devido à ambigüidade do termo *demokratía*, que poderia significar

²⁹ A tradução de Hammond insere nesta frase expressões de conotação política mais concretas e diretas, provavelmente devido a conteúdo que a sucede. Suas escolhas aproximam-se daquelas feitas por Gomme (1956). Alternadamente, Hornblower (2003) traduz *epitedeúsis* nesse trecho como "*principles underlying actions*" e *trópoi* como "*way of life*". Curiosamente, *epitedeúmata* aparece no início da *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte (1.1) referindo-se às instituições espartanas de modo amplo, na esferas que modernamente chamaríamos de política, social e cultural.

³⁰ Os termos em grego aqui são do próprio autor.

simplesmente o regime da maioria (mas no qual todos podem participar e votar) ou o controle da massa sobre a *pólis*, conforme o sentido mais pejorativo de *démos*. A cláusula *mén-dé* subsequente mostraria, então, que a *politeía* ateniense não sustenta uma igualdade absoluta nos assuntos públicos, mas faz distinções de mérito.

A interpretação de Ober (2002) se baseia, para a cláusula principal, na distinção mais forte entre os muitos e poucos, dois grupos nos quais a *pólis* estaria dividida. A democracia, então, estaria inclinada para um dos lados da balança, com um entrevisto risco de *stásis*, se essa inclinação for demasiado acentuada. Contudo, a cláusula seguinte mais complica a situação do que a clarifica, pois estabelece a igualdade de todos perante as leis. A afirmação do mérito individual nos negócios públicos, ademais, se opõe tanto aos grupos dos muitos e dos poucos, quanto à igualdade generalizada. Uma vez que Péricles não indica como esse sistema lidaria com tensões internas, o equilíbrio entre os grupos, indivíduos e a totalidade pareceria instável, principalmente consideradas as experiências da guerra pelas quais Atenas passou e ainda passaria.

Ober (2002) traduz *méros* como "classe", o que acaba por exacerbar as considerações de classe no discurso, ainda que estas sejam afastadas por Péricles. É mais provável que *méros* signifique "rotação" ou "sorteio", como traduzem Hammond (2009), Rusten (1989) e Hornblower (2003). Assim, o sentido seria que nos assuntos públicos os cidadãos distinguem-se por mérito individual, não simplesmente pela ocupação de cargos via sorteio, como no caso do Conselho dos Quinhentos e dos tribunais. É dada preponderância implícita à Assembleia.

Dentre o elogio de diversas características do *trópos* ateniense, Péricles enfatiza o quanto elas beneficiam a *pólis* como um todo. O coletivo ganha proeminência e o bem coletivo se estabelece superior aos interesses individuais, de forma que: "*We are unique in the way we regard anyone who takes no part in public affairs: we do not call that a quiet life, we call it a useless life*" (2.40.2).

A justa relação entre *lógos* e *érgon* dentro do procedimento democrático vem a seguir (2.40.2-3):

We are all involved in either the proper formulation or at least the proper review of policy, thinking that what cripples action (érgois) is not talk (lógoi), but rather the failure to talk through the policy before proceeding to the required action. This is another difference between us and others, which gives us our exceptional combination of daring (tolmân) and deliberation (eklogízesthai) about the objective — whereas with others their courage relies on ignorance (amathía), and for them to deliberate (logismòs) is to hesitate.

A formulação, que para Ober (2002) é basicamente uma definição de conhecimento democrático e sua relação com a ação, não mais estabelece os *érga* acima dos *lógoi*, como anteriormente em 2.35 e posteriormente em 2.41. Aqui, os *lógoi* mostram-se essenciais e precedentes aos *érga*; a Assembleia delibera, decide e, então, transforma seu juízo coletivo em ação. Todos os cidadãos participam desse processo e com ele podem contribuir e isso se mostra motivo de orgulho por parte dos atenienses. Conjugados em prol do bem comum traços emocionais ou psicológicos, como a coragem, e habilidades comunicativas e reflexivas, Atenas pode florescer e realizar grandes coisas (FARRAR, 2008). Poderia, contudo, o *démos* realizar isso sozinho? A narrativa parece indicar que os melhores resultados ocorrem se os cidadãos forem direcionados a uma boa *gnóme* por um bom líder. Para o Tucídides de Ober (2002), o sistema pode funcionar se os atenienses forem instruídos por discursos firmemente pautados nos interesses da *pólis* e na realidade material, algo que a democracia e o conhecimento democrático não garantem por si sós. Reeve (1999) defende que deve haver um equilíbrio entre a razão e as paixões humanas (todas características da natureza humana) e a liderança de Péricles foi justamente capaz de estabelecer esse balanço. Por sua vez, Farrar (2008) sustenta que Péricles direcionava e ensinava o *démos*, era capaz de convencê-los da prudência de suas posições e unificar seu comportamento em torno delas, assim como era capaz de conter as paixões dos cidadãos.

Antes de abordarmos mais profundamente esses elementos, que faremos na próxima seção, cabe concluir a discussão acerca da Oração Fúnebre com a seguinte consideração: o discurso de Péricles é uma construção intelectual, um *lógos* que estabelece uma visão de Atenas e da democracia que só se concretiza se houver um esforço contínuo por parte do *démos* em materializar os preceitos ali contidos. A prática democrática, diretora da *pólis* e criadora de *érga*, tem a capacidade de aproximar ou distanciar a visão pericleana da Atenas que a escutava naquela ocasião solene. E as pressões externas não tardariam a pôr à prova a resistência das construções humanas, como o episódio imediatamente subsequente da peste demonstra³¹.

3.3.2. Último discurso de Péricles e seu obituário (2.59-65)

Após a segunda invasão da Ática pelos lacedemônios e durante o surto da peste que tanto abalou a sociedade ateniense, os cidadãos voltaram-se contra Péricles, culpando-o por

³¹ Vide supra (seção 2.2.4).

tê-los persuadido a lançarem-se em guerra. Desesperados, enviaram até comitivas a Esparta para negociar os termos do fim do conflito, mas não obtiveram sucesso. Péricles, portador ilustre de *prónoia* (previdência) viu que os atenienses reagiam do mesmo modo que ele já havia antecipado e, portanto, convocou uma reunião para encorajá-los e para afastá-los da raiva que obscurecia seu juízo (*eboúleto tharsýnaí te kaì apagagón tò orgizómenon tês gnómes*; 2.59.3). Não foi a primeira vez que algo semelhante havia acontecido desde o início da guerra. Um ano antes, ao observarem o exército espartano devastando a Ática pela primeira vez, os atenienses se revoltaram e quiseram revidar, em oposição à estratégia pericleana. O filho de Xantipo sentira o perigoso clima político e esforçou-se para apaziguar os ânimos, empreitada na qual teve êxito³². Já o tema do povo que culpa seus líderes por certo curso tomado, ainda que tenha votado de acordo, reaparece em outro momento dramático, quando os atenienses recebem as notícias da catastrófica derrota na Sicília e são forçados a encarar a verdade dos fatos (8.1.1):

(...) they turned on the politicians who had taken part in advocating the expedition (as if they themselves had not voted for it), and were furious too with the oracle-mongers, the seers, and all others whose professed revelations of the divine will had at the time encouraged their hope of conquering Sicily.

Logo no início de seu discurso e em consonância com o tom da Oração Fúnebre, Péricles dá prioridade ao interesse coletivo sobre os interesses individuais. Esses são, inclusive, mais bem atendidos quando a *pólis* como um todo é bem-sucedida (2.60.2). O *démos* fora, naquele momento, atingido por grandes danos e perdas, sejam de propriedade (para aqueles que habitavam fora dos muros da cidade), sejam de vidas (devido à peste). Em seu desespero e raiva, deixaram de pensar na melhor estratégia para a *pólis* e passaram a desejar a satisfação de seus interesses pessoais. Péricles, contudo, não seguiu esse movimento e permaneceu firme em sua resolução: "*For my own part, I remain the same and my position does not shift. It is you who are changing*" (2.61.2). Reagregar as forças dispersas em prol do coletivo é o que objetiva o líder democrático: "*So you must put aside your private sorrows and concentrate on the effort for our communal security*" (2.61.4). Agir tomado por paixões momentâneas e afastado da razão e do autocontrole é, sob essa visão, imprudente e pode levar à ruína da cidade.

³² "*Seeing that their resentment at the present situation was creating a dangerous political mood, yet confident that he was right in his policy of non-engagement, Pericles would not hold any assembly or other meeting, for fear that a gathering informed more by passion than by reason would make the wrong decisions: but he kept the city under guard, and as calm as he could manage*" (2.22.1).

Péricles nomeia suas qualidades pessoais enquanto político e líder. Em primeiro lugar a inteligência, com a qual se pode ver o que é necessário. Não adianta ser inteligente, todavia, se não se souber comunicar claramente. Isso tudo, ademais, seria inútil se não acompanhado de lealdade à *pólis*, isto é, patriotismo. Por fim, deve-se ser incorruptível, pois caso contrário se poderia pôr as qualidades à venda (2.60.6). Péricles proclama a si mesmo detentor de todos esses talentos e habilidades e marca sua permanência no tempo; afinal, se o povo acreditou antes no talento de Péricles, por que seria ele culpado agora? Segundo Pouncey (1980), esses elementos descritos e materializados no Péricles de Tucídides formariam uma definição do líder político ideal, um padrão contra o qual é possível comparar outros personagens e ações.

Péricles constrói seus argumentos de forma a injetar confiança, segurança e até mesmo uma dose de otimismo nos atenienses. Faz um elogio ao domínio dos mares que detém Atenas, em termos mais grandiosos e dramáticos que pragmáticos. O poder naval é de uma ordem diferente que o terrestre e, detendo-o, não é preciso sofrer tanto com a perda de terras e propriedade. O império, ademais, já foi conquistado e é preciso mantê-lo. Os atenienses devem combater seu inimigo com uma convicção raciocinada de sua própria superioridade, convicção essa pautada na *gnóme*, o que permite a *prónoia* (2.62.3-5).

Há riscos quando se comanda um império e os atenienses devem ter clareza sobre isso, avança Péricles. A manutenção da liberdade (*eleutherías*) dos atenienses é importante, liberdade que era um conceito tão caro à democracia e aqui é contrastada diretamente com a escravidão (*douleías*; 2.63.1). Contudo, há o risco também da perda do império e dos perigos que o ódio por parte dos dominados pode acarretar. O diagnóstico é duro: "*The empire you possess is by now like a tyranny — perhaps wrong to acquire it, but certainly dangerous to let it go*" (2.63.2). Que Atenas deve aceitar as consequências que advêm desse fato e assumir as devidas responsabilidades é o que busca incutir Péricles no *démos* (FARRAR, 2008).

A *prónoia* de Péricles, por melhor que fosse, não poderia antecipar tudo: "*The enemy have attacked, as they were always going to do on your refusal to submit; we were prepared for all else, but not for the additional affliction of this plague, the only present circumstance which could not have been foreseen*" (2.64.1). As consequências de uma irrupção violenta e imprevisível da *phýsis*, um *érgon* contra o qual as construções humanas não têm poder, não podem ser postas na conta nem do mais prudente dos líderes. Portanto, é reiterado, não se pode culpar Péricles por esse fator.

Caminhando em direção ao final do discurso, Péricles faz um novo elogio ao poder ateniense, pois essa *pólis* tem o mais bem reputado de todos os nomes e atingiu um ápice não

igualado por nenhuma outra, seja no presente, seja no passado. Ainda que Atenas venha a declinar no futuro, será lembrada na posteridade por ter possuído o maior império de gregos sobre gregos. Fruto de inveja, Atenas despertará a ira de outros, mas "*Hatred does not last for long, but present glory and future fame endure for ever in men's memories*" (2.64.5). Essa mensagem focada na glória e reputação pessoais e coletivas pode ser, por um lado, uma estratégia para levantar o ânimo dos atenienses; por outro, um indício de que Péricles está inserido em uma cultura política específica e julga os acontecimentos desde um ponto de vista ideologicamente carregado, apesar da aparência de puro exercício da razão em seu proceder (MARA, 2009). Segundo esse autor, a visão do bem estar humano apresentada por Péricles é uma dentre outras possíveis e, portanto, é contestável. Em seu último discurso, justamente, o líder esforça-se para convencer uma audiência que não (mais) está de pleno acordo com seus ideais e planos. Sua fala tem, ultimamente, sucesso e os atenienses pararam de enviar emissários a Esparta. Individualmente, entretanto, continuaram a lamentar-se de seus infortúnios. Ambas as classes sociais continuaram descontentes e, precária como era a posição de qualquer político que liderasse ou buscasse liderar Atenas (FINLEY, 1988), Péricles sofreu as consequências (2.65.2-3):

The common people were aggrieved to lose even the poor base from which they had started, and the powerful had lost their fine country estates and the grand houses expensively furnished: above all, they now had war in place of peace. The universal anger at Pericles among the Athenians did not subside until they had punished him with a fine.

A multidão, considerada volátil e passional, assim como reverteu seu apoio inicial a Péricles, mudou novamente sua opinião não muito depois (2.65.4):

Not long afterwards, as is characteristic of crowd behaviour, they elected him general once more and entrusted all their affairs to his management. By now the individual pain of domestic loss was not so acute, and they considered him better qualified than any to meet the needs of the city as a whole.

Aqui já nos transferimos de um nível discursivo a outro, do discurso atribuído a Péricles à voz do narrador, voz esta que nessa longa seção (2.65) parece expressar posições mais claramente, algo pouco frequente no restante da obra. Trata-se de um obituário de Péricles, de um elogio à sua liderança e de uma comparação com o período posterior a seu falecimento (sua morte se dá dois anos e meio após o início da guerra, conta Tucídides).

Péricles liderou Atenas de forma moderada (*metríos*) e nesse período a *pólis* atingiu o ápice de seu poder. Após sua morte, a *prónoia* que demonstrou em vida acerca da guerra mostrou-se ainda mais claramente, pois seu conselho fora que os atenienses venceriam se permanecessem pacientes, se mantivessem seu poder naval, se não tentassem expandir o império ou pôr a cidade em algum risco (como expresso em seu primeiro discurso, 1.144.1). Como bem aponta Ober (2002), a implicação aqui é que o poder ateniense teria prevalecido na hipótese da manutenção da liderança pericleana. Contudo, os atenienses fizeram posteriormente o oposto de todas essas políticas, motivados por ambição e ganhos privados (*idías philotimías kai ídia kérde*)³³. Ao passo que o sucesso dessas empreitadas trazia honra e utilidade para indivíduos, o fracasso danificava a *pólis* como um todo. A distinção do caráter de Péricles e seu contraste com os demais atenienses pode explicar seu sucesso (2.65.8-9):

His power was in his distinguished reputation and his intellect (têi gnómei), and he was patently incorruptible. He controlled the mass of the people with a free hand, leading them rather than letting them lead him. He had no need to seek improper means of influence by telling them what they wanted to hear: he already had the influence of his standing, and was even prepared to anger them by speaking against their mood. For example, whenever he saw them dangerously over-confident, he would make a speech which shocked them into a state of apprehension, and likewise he could return them from irrational fear to confidence. What was happening was democracy in name (lógoi), but in fact (érgoi) the domination of the leading man (hypò toû prótou andròs arkhé).

Os mesmos elementos apontados pelo próprio Péricles em 2.60.6 e destacados como uma definição de liderança por Pouncey (1980, supracitado)³⁴ são reiterados pelo narrador: inteligência, comunicação clara, patriotismo e incorruptibilidade. A presença simultânea de todas essas qualidades parece não ter existido nos líderes subsequentes: "*Pericles' successors were more on a level with one another, and because each was striving for first position they were inclined to indulge popular whim even in matters of state policy*" (2.65.10). O resultado dessa mudança na direção da *pólis* foi uma série de erros, mas o destaque é concedido à expedição à Sicília. O erro ali, diz Tucídides, não foi tanto a escolha do alvo, mas a falta de coordenação entre as decisões internas e as necessidades das tropas enviadas; em oposição, "*they allowed personal accusations made in the pursuit of political supremacy to blunt the effectiveness of the military, and for the first time there was factional discord in the city*"

³³ É interessante notar como a *philotimía* retorna no episódio da *stásis* na Córcira como uma das causas do conflito (3.82.8). Hornblower (2003) acrescenta que, enquanto em 2.65.7 *philotimía* vem acompanhada de *idías*, confirmando sua conotação desfavorável, em 3.82.8 a combinação *philotimía* e *pleonexía* marca o sentido do primeiro termo da mesma maneira.

³⁴ Para Péricles como o arquétipo do líder, ver também Jaeger (1995, p. 466).

(2.65.11). A culpa final pela derrota de Atenas é colocada sobre os próprios atenienses e suas disputas privadas; e mesmo assim eles resistiriam por mais oito anos após o desastre da Sicília, o que provaria a convicção de Péricles que Atenas poderia ter ganhado a guerra sozinha. Assim é concluído o obituário e a narrativa volta a descrever os acontecimentos correntes. Por toda sua força expressiva, o trecho estudado não sana todas as questões que dele surgem, a respeito do funcionamento da democracia e da relação dos líderes com o *démos*.

No início de seu último discurso, Péricles diz abertamente que o *démos* está errado em criticá-lo ou responsabilizá-lo pelos problemas. A descrição de suas qualidades em 2.65 lhe atribui justamente essa honestidade; Péricles estava disposto até mesmo a contrariar o povo, se achasse que este seguia um caminho equivocado. Todavia, se Péricles se destacava também pela sua *gnóme* e se o *démos*, por vezes, se deixava levar por paixões irrefletidas, qual seria a relação precisa entre a razão e a paixão para um funcionamento eficiente do sistema democrático?

Segundo Reeve (1999, p. 444), Péricles manifestava em si o equilíbrio entre razão e emoção, denominado "simplicidade", conforme uma passagem durante a descrição da *stásis* na Cócira (3.83.1). Ele se utilizava do conhecimento acerca da natureza humana e como ela tende a responder às circunstâncias para chegar ao bom juízo. Com esse conhecimento, ele disporia dos recursos necessários para lidar com os sentimentos do *démos* da melhor forma possível, com o intuito de intensificar a capacidade de ação efetiva. O que não fica muito claro no argumento de Reeve é se Péricles consegue conduzir o povo a exercer a razão e o juízo ou se apenas joga com suas paixões para que apoiem uma política ou outra. Farrar (2008) é mais clara nesse respeito: Péricles contrapõe sua *gnóme* à *orgé* popular, mas não manipula o *démos*; ao contrário, o dirige e ensina. O problema dos sucessores (e aqui Reeve se aproxima de Farrar) é que lhes faltava *gnóme* e não puderam ou quiseram mediar os interesses pessoais dos atenienses. Esses líderes mesmo teriam se deixado levar pelo egoísmo e ambição.

Para o Tucídides de Ober (2002), Péricles liderava pela força de seu caráter, inteligência e habilidade retórica. Seus prudentes conselhos levavam em conta as contingências históricas e estavam firmemente ancorados na realidade material, ou seja, seus *lógoi* estavam em consonância com os *érga*. A democracia, contudo, era apenas *lógos* sob sua liderança. Após sua morte, tornou-se um *érgon* e, portanto, passou a ser o conhecimento democrático (ver seção 3.2) que fundamentava as decisões da *pólis*. Sob essa interpretação, uma vez que

competições retóricas originadas do egoísmo e de interesses facciosos passaram a predominar sobre os fatos, a tendência era que fossem confundidos a realidade com as decisões políticas. É como se Atenas, através dos atos de fala da Assembleia, instaurasse ilusões que, em choque com a realidade, levariam potencialmente ao desastre, como o caso da Sicília exemplificaria (ver seção 3.3.4).

Se o sistema ateniense era disfuncional na ausência de uma liderança nos moldes discutidos acima, restaria saber se seria possível à democracia contar com o surgimento regular dessas grandes personalidades. O líder nato e genial, coloca Jaeger (1995), é muito raro em qualquer uma das formas de governo. Assim, a ordem democrática estaria fadada ao conflito entre facções e a desintegrar-se eventualmente em meio à *stásis*. É o que sugere Tucídides aqui de forma bastante compacta, mas caberá a episódios posteriores colocar essa visão à prova.

3.3.3. Debate sobre Mitilene (3.36-49)

O debate sobre o destino de Mitilene traz os primeiros discursos atenienses da *História* após o último pronunciamento de Péricles (2.60-64). Considerando a proeminência que a figura de Péricles possui na obra e o importante parágrafo 2.65, no qual Tucídides contrasta o caráter e a eficácia desse líder com aqueles de seus sucessores, o episódio de Mitilene acaba por servir como uma primeira imagem da democracia pós-pericleana (OBER, 2002).

Há, em primeiro lugar, uma peculiaridade de estrutura. Em oposição às ocasiões nas quais Péricles se dirige ao *démos*, Tucídides reporta aqui dois discursos, não apenas um³⁵. Isso indica (em consonância com 2.65) que não há mais um líder com suficiente influência e/ou capaz de impor seu juízo à *pólis* (FARRAR, 2008). Em segundo lugar, o debate trata da reabertura e possível revisão de uma medida anteriormente decidida pela Assembleia sob a influência de paixões e impulsos, o que nos transmite a ausência de uma determinação sólida. Afinal, o próprio *démos* considerou-a, ao transcorrer um dia, cruel (*omón*) e excessiva (*méga*).

O primeiro discurso é de Cleon, o mais violento (*biaiótatos*) dos cidadãos e a influência mais persuasiva (*pithanótatos*) sobre o povo naquele momento (3.36.6). Cleon foi uma das principais figuras políticas atenienses desde a morte de Péricles até sua própria morte, em 422

³⁵ Não se trata da inauguração da estrutura antilógica de discursos na obra, mas sim de sua primeira ocorrência na Assembleia e realizada por cidadãos atenienses. Logo no livro I, houve os discursos dos representantes de Corinto e da Cócira em Atenas, nos quais os emissários da Cócira buscavam uma aliança com os atenienses, ao passo que os coríntios pediam pela manutenção da neutralidade ática (1.31-44). Houve também discursos contrapostos de coríntios e atenienses na conferência realizada em Esparta (1.67-79), comentados acima na seção 2.2.2. Nesses casos anteriores, no entanto, os expositores eram estrangeiros e não tomavam parte da deliberação.

a. C. (5.10.9). Rhodes (2009) afirma que ele foi um dos primeiros políticos de uma nova espécie, por não provir da antiga aristocracia e não ocupar cargos com regularidade na democracia. Apoiava-se, contudo, em sua oratória na Assembleia e nos tribunais. Não apenas a introdução de Tucídides a esse personagem já transmite aos leitores um tom negativo e pejorativo, como também outras aparições de Cleon ao longo da obra (e até a sua morte) reiteram esse mesmo tom. É curioso notar que uma das duas únicas ocorrências do termo "demagogia" em Tucídides está em 4.21.3 e refere-se ao próprio Cleon. Aliás, em 4.21.3 Cleon é "*a demagogue of the time and the most persuasive (pithanótatos) influence on the masses*", em repetição à expressão utilizada em 3.36.6.

Como já comentado anteriormente (seção 2.2.5), a primeira frase do discurso de Cleon acusa a democracia de ser incapaz de comandar um império (3.37.1). A razão disso é que:

With no reason for fear or suspicion in the daily conduct of life among yourselves, you apply the same principle to relations with your allies, and do not realize that allowing them to talk you into mistaken policies, or succumbing to pity, is to display a weakness which spells danger for you and brings no gratitude from them. You do not reflect that your empire is a tyranny, exercised over unwilling subjects who will conspire against you. Their obedience is not won by concessions, made to your own detriment, but by a domination based on force rather than popularity (3.37.2).

Gomme (1956) vê nesse início de discurso uma ausência de bajulação do povo por parte desse demagogo, não se deixando conduzir pelo *démos*. Num primeiro olhar, isso poderia nos conduzir a pensar em um Cleon que, assim como o Péricles descrito em 2.65, não hesitaria em se opor ao humor do povo para conduzi-lo à boa política. Essa impressão, todavia, não persiste por muito tempo. Segundo Cleon, a democracia seria inábil no manejo de um império por ser inconstante, por aplicar os mesmos princípios que regem as relações intra-*pólis* às relações inter-*pólis* e por não perceber que seu império é uma tirania (ecoando a fala de Péricles em 2.63.2). A culpa desses problemas está na credulidade do povo e nos oradores que desejam sempre parecer mais sábios que as leis (*hoi mèn gàr tôn te nómon sophóteroi boúlonται phaínesthai*, 3.37.4). A cidade seria mais bem servida pelo povo comum, que aceita a sabedoria das leis e "*as impartial judges (kritàì dè óntes apò toû ísou) rather than competitors they generally reach the right conclusion*" (3.37.4).

A afirmação de que o povo é bom no julgar não é uma defesa do princípio democrático, pois corresponde a uma visão passional e imediatista da deliberação, como veremos a seguir. Conforme aponta Gomme (1956), Cleon quase chega a dizer que o povo não deveria participar da ação legislativa ou executiva, mas apenas da atividade de controle e, mesmo

assim, seu juízo será eficiente se não for manipulado por oradores sagazes. Se é possível compreender os possíveis riscos nos quais a *pólis* poderá incorrer se seguir discursos sagazes de oradores auto-interessados, é clara e bastante difundida a visão de que o discurso de Cleon apresenta as mesmas características que ele mesmo critica (DEBNAR, 2000; FARRAR, 2008; OBER, 2002).

Cleon havia proposto a decisão tomada no dia anterior de condenar a população inteira de Mitilene e continua a defender a mesma posição: "*For my part I remain of the same opinion as before*" (3.38.1). Aqui está mais um eco de Péricles, que diz algo bastante próximo em 2.61.2. Contudo, para além dos ecos pericleanos do discurso de Cleon, suas posições mais fortes destoam consideravelmente dos conselhos daquele. Cleon se diz surpreso com a reabertura da questão de Mitilene na Assembleia, que apenas poderá beneficiar o inimigo. Ao invés de perder tempo com discursos, os atenienses deveriam agir no auge da raiva e das emoções, pois: "*with the passage of time the victim's anger in pursuit of the offender loses its edge, whereas the punishment which best fits the crime is that exacted closest to the event*" (3.38.1). Esse ponto, aliado à valorização da ignorância do povo comum como base para as boas políticas (3.37.4), distanciam-se bastante da centralidade da argumentação e sua relação com a ação, tal qual expostas por Péricles na Oração Fúnebre (2.40.2-3). Para Péricles, o agir pela ignorância e sem deliberação é típico dos não-atenienses.

Se a primeira decisão havia sido tomada sob a forte influência das paixões e de Cleon, o que ele deseja agora impedir é a reconsideração refletida de uma decisão apressada e impulsiva (FARRAR, 2008). Ademais, ao acusar aqueles que se opõem à sua visão de serem ou corruptos ou de se apoiarem numa oratória irresponsável (3.38; 3.40), Cleon reduz ainda mais as possibilidades de haver prudência e força coletiva na deliberação dos atenienses. Sua linguagem estimula o clima de medo e suspeita na *pólis* e sua solução de impetuosidade e rigidez nas decisões exacerbam os perigos da polarização interna e externa (FARRAR, 2008).

Ao reforçar a punição que considera devida aos revoltosos, Cleon completa (3.39.6):

And do not attach the blame simply to the oligarchs (tois olígois), while absolving the people (tòn demon). They were all of one mind when it came to the attack on us, though they could have turned to our side and now be reinstated in their city: instead they thought it safer to share the oligarchs' risk, and they joined the revolt.

A ideia da responsabilidade de Mitilene como um todo é tomada por Pope (1988) como uma ideia mais antiga e não sectária. Essa posição, de que o *démos* é o conjunto completo de cidadãos, aliada às ideias de que a democracia cria um ambiente de confiança mútua (3.37.2)

e que o cidadão comum é um bom juiz dos assuntos políticos (3.37.4), levam Pope a classificar a teria pessoal da democracia de Cleon como ortodoxa e tradicional. Isso, decerto, afastaria Cleon da imagem de líder sectário. Entretanto, como pontua Gomme (1956), não há evidências em Tucídides de que os muitos tenham se posicionado contra as ações do regime oligárquico até que a derrota fosse iminente. Sendo assim, talvez Cleon tenha se baseado nos acontecimentos reportados, não em um princípio particular. Ademais, na própria passagem supracitada o termo “*démos*” está separado dos oligarcas, expressando sua conotação sociológica. É interessante, inclusive, notar que Cleon, a maior influência sobre o *démos* e líder de tendência igualitária, não vê necessidade em estimular uma certa solidariedade de classe entre o povo comum de diferentes *póleis* (OBER, 2002).

Finley (1988), refletindo sobre a posição do líder político em Atenas de modo geral, afirma que o efeito psicológico que o debate de Mitilene produziu sobre Cleon não deve ser menosprezado. Em um curto período de vinte e quatro horas, Cleon se viu derrotado e sob o risco de perder seu status como liderança. Não ocupando um cargo formal, um líder ou aspirante a líder em Atenas dependia apenas de suas vitórias na Assembleia e influência sobre o *démos*. A instabilidade de tal posição é exemplificada pela queda, ainda que temporária, do próprio Péricles após o surto da peste (apenas três anos antes do debate de Mitilene). Nessa ocasião, Péricles sofreu hostilidade por parte do povo, foi obrigado a pagar multas e perdeu seu cargo como general (2.65.3).

O segundo discurso reportado é de Diódoto, que se opõe à punição da totalidade da população de Mitilene. Diódoto inicia sua fala já com uma posição contrária à de Cleon, argumentando que não vê problema em reabrir a questão nem em discutir múltiplas vezes assuntos importantes, pois (3.42.1): “*In my opinion the two greatest impediments to good decision-making (euboulíai) are haste (tákhos) and anger (orgén). Anger is the fellow of folly (anoías), and haste the sign of ignorance (apaideusías) and shallow judgment (brakhútetos gnómes)*”. É afastada completa e explicitamente a possibilidade de uma punição tomada sob o signo das paixões e com pressa. As palavras são a escola da ação (*didaskálous tôn pragmáton*; 3.42.2), complementa Diódoto, evocando o Péricles da Oração Fúnebre (2.40.2-3), e quem se opuser a essa posição é um tolo ou possui interesses privados e ilegítimos.

Assim como Péricles, Diódoto traça uma relação entre juízo (*gnóme*) e paixão (*orgé*), discurso (*lógos*) e ação (*prágma*). O juízo, enquanto capacidade de discernimento fundamentada no bom senso, deve conter as paixões e direcionar o *démos* à *euboulía*. O

discurso, por sua vez, deve anteceder a ação e condicioná-la. Essas relações já nos direcionam à proposta de punição mais moderada, com vistas ao futuro de Atenas, que faz Diódoto.

Apesar do apelo inicial ao bem comum, a argumentação de Diódoto é, por vezes, confusa e paradoxal. Logo após acusar Cleon de desonestidade e auto interesse, Diódoto aponta para os efeitos corrosivos que a prática retórica de acusar os oponentes dessa mesma maneira têm sobre o processo político (OBER, 2002). O orador descreve uma *pólis* tomada pelo ceticismo e na qual os cidadãos são críticos demais (*tàs perinoías*; contrastar com a ignorância do cidadão comum de Cleon). Farrar (2008, p. 171) condensa bem esse cenário:

The citizens believe that politics has become essentially self-interested. This perception is extremely damaging, as Diodotus observes: it feeds upon itself, and results in a vicious interplay between suspicion and deceit which undermines the ability of the Athenians to devise or execute policy.

De fato, os efeitos destrutivos da retórica da difamação aliados à constante suspeita de corrupção e auto-interesse à qual os oradores estão sujeitos levam a um ponto extremo, no qual todo discurso é visto com suspeita, independentemente da índole real do orador ou da qualidade do argumento. Por conseguinte, os oradores se veem na necessidade de enganar o povo para avançar suas posições (3.43.2). Diódoto incorre, portanto, em um paradoxo: se ele alerta os atenienses sobre a necessidade da mentira na política, como poderia convencer uma assembleia que deveria desconfiar dele (devido a seus próprios conselhos)? Ou estaria mentindo e, portanto, não mereceria confiança; ou, se estivesse fornecendo bons conselhos de maneira direta, estaria se contradizendo, pois então os políticos não precisariam todos mentir para ganhar crédito (DEBNAR, 2000).

Se Diódoto estiver correto, ele acaba por desestabilizar uma afirmação sua subsequente, de que os oradores devem olhar mais adiante (*peraitéro pronooúntas*) que o resto dos cidadãos, já que estes têm apenas uma perspectiva míope das coisas (3.43.4). A habilidade da premeditação ou previdência é essencial num líder que deseje estabelecer e defender uma visão consistente e uma posição prudente. E é a prudência que, sob as circunstâncias daquele momento, requeria moderação (FARRAR, 2008).

Um atraente e razoável argumento em favor de uma pena mais branda é o de que a destruição de Mitilene privaria Atenas de futuros tributos e recursos financeiros, tão importantes no decorrer de uma guerra (3.46.2-4). Todavia, como bem aponta Ober (2002), esse ponto é mencionado por Diódoto apenas de passagem.

Diódoto defende que a punição deve ser restrita ao menor número possível de pessoas. A argumentação procede com a afirmação de que o povo comum das cidades gregas é, no momento, aliado de Atenas. Puni-lo igualmente é empurrá-lo para o lado dos oligarcas. Portanto, ainda que o *démos* seja de fato culpado, não deve ser punido, sob o risco de ser alienado e de Atenas perder seus aliados “naturais” (3.47)³⁶. Diódoto, portanto, também utiliza o termo “*démos*” em sua acepção sociológica, mas como um fato a ser considerado pragmaticamente em prol dos interesses da *pólis* (OBER, 2002). Sob outra perspectiva, essa posição é vista por Farrar (2008) como imprudente, pois apesar de ser vantajosa aos atenienses no curto prazo, intensifica os perigos da polarização no mundo grego, que levou à própria Guerra do Peloponeso.

Ao final do debate, sua resolução não foi alcançada sem dificuldades: “*With the two views expressed so evenly matched the Athenians continued to agonize over the decision and the final show of hands was very close, but Diodotus’ motion was carried*” (3.49.1). A partir de uma complicação sintática acerca da função do termo “*hómos*” nessa frase, Hornblower (2003) tende para a implicação de que o efeito racional dos discursos realizados é inferior a outros fatores em jogo, como os emocionais. O comentarista ainda faz questão de apontar que dizer que a proposta de Diódoto prevaleceu não é igual a dizer que as pessoas tenham sido persuadidas especificamente por seus argumentos. De qualquer forma, sabemos que a decisão foi acirrada, o que significa a ausência de um consenso mais forte.

Ao passo que Cleon foi claramente derrotado, o sucesso de Diódoto é apenas parcial. Se precisamos pensar sobre a capacidade da democracia ateniense naquele momento de resolver questões importantes e comandar um império, não parece haver respostas muito convincentes nem no discurso de Cleon, nem no de Diódoto. O reclinar-se de Cleon sobre as paixões e o ímpeto irrefletido como bases para as decisões políticas causam certo desconforto, em primeiro lugar pelo contraste com a estratégia sóbria e o juízo de Péricles; em segundo, porque o próprio *démos* arrependeu-se de sua decisão enraivecida. A punição severa, da qual por pouco escapou Mitilene, seria aplicada pelos próprios atenienses em Melos (5.116.4), mas dessa vez sob a justificativa da conveniência, um avanço lógico do tipo de pensamento que Diódoto propôs. Em outros termos, a razoabilidade de Diódoto neste debate segue uma argumentação preliminar àquela que levou à aniquilação de Melos (WASSERMANN, 1956).

³⁶ Sobre a tendência de os Estados de conquista antigos favorecerem ou imporem formas de governo semelhantes à sua própria sobre os conquistados, ver Finley (1985, pp. 78-79). Ober (2002) ressalva que Atenas não impôs consistentemente democracias a todos os seus domínios, mas a tendência se mantém.

Desse modo, permanece em suspensão o quão adequado é o princípio da conveniência sozinho para estruturar políticas de longo prazo.

Os dois oradores, afinal, foram incapazes de formular uma visão consistente e convincente da relação entre discurso, ação e o mundo material (OBER, 2002); assim como falharam na interpretação dos fatores em jogo no passado e presente como ferramentas para a previsão política através do juízo (FARRAR, 2008). Qual é, então, a imagem da democracia que podemos extrair do debate, visto como um todo? A democracia pós-pericleana neste episódio parece não ter produzido nenhum líder à altura de Péricles, com sua mesma potência intelectual e influência sobre o corpo de cidadãos. As disputas em Assembleia parecem ser mais auto interessadas, de modo que o tema da retórica e seus efeitos perversos são referidos abertamente pelos dois lados da disputa, muito embora discordem consideravelmente quanto ao conteúdo da crítica.

Diódoto e Cleon discordam acerca de uma grande quantidade de assuntos e o que vemos no debate é o embate entre suas visões distintas de mundo. Discordam acerca do que é a natureza humana, acerca da importância e pertinência da justiça na manutenção do império, acerca do papel da conveniência, acerca da relação entre as paixões e a razão na formulação de políticas, acerca dos efeitos da cultura retórica e da estrutura de decisões coletivas com bases em discursos em Assembleia sobre os cidadãos e a *pólis*. Entretanto, as inconsistências internas de seus discursos e a ênfase de ambos quanto ao papel enganador dos oradores geram incerteza sobre a capacidade da democracia de produzir políticas prudentes e de produzir consenso, com vistas ao bem comum.

3.3.4. Debate sobre a expedição à Sicília (6.8-24)

No inverno de 416/415 a. C., os atenienses decidiram enviar uma expedição à ilha da Sicília com o objetivo de subjugar aquela distante região, se possível. Entretanto, como relata Tucídides logo no início do livro sexto: "*Most Athenians were ignorant of the extent of the island and the size of its population, both Greek and barbarian, and had no idea that they were undertaking a war almost as formidable as their war against the Peloponnesians*" (6.1.1). Em apenas um parágrafo o leitor já reconhece que a decisão ateniense foi tomada sobre bases incertas e perigosas. A possibilidade de êxito permanece em suspensão, mas a impressão legada por essa passagem não evoca otimismo.

Tucídides inicia, então, uma pequena digressão, na qual relata com certo detalhamento o tamanho da ilha, a composição de sua população e sua história mais antiga (6.1-5). Esta

pequena "arqueologia" da Sicília contrasta diretamente com a ignorância que é atribuída ao povo ateniense (OBER, 2002). De fato, o motivo principal que levou os atenienses a lançar essa expedição foi o desejo de dominar aquela ilha inteira, embora tivessem como pretexto e causa aparente a oferta de auxílio a aliados na Sicília. É interessante a utilização aqui da expressão "causa mais verdadeira" (*têi alethestátei prophásei*; 6.6.1), a mesma utilizada em 1.23.6 para apontar a causa real da Guerra do Peloponeso.

A cidade de Egesta, na Sicília havia entrado em guerra com um de seus vizinhos, Selinus. Esta *pólis*, por sua vez, aliou-se aos siracusanos e trouxe-os ao conflito. A reação de Egesta foi buscar nos atenienses um aliado ainda mais poderoso, para conter e derrotar seus inimigos. Enviados de Egesta em Atenas apelaram por ajuda e compuseram uma imagem de uma Siracusa em ascensão, com a possibilidade de vir a dominar toda a Sicília e até aliar-se aos espartanos (ambos eram de origem dórica). A insistência desses enviados provocou o envio de um grupo de atenienses a Egesta, com o objetivo de avaliar a situação do conflito e os fundos disponíveis por essa *pólis*. Esse grupo retornou com uma certa quantia de dinheiro, o suficiente para manter 60 navios por um mês, e relatou à Assembleia a existência de amplos recursos em Egesta. Tucídides imediatamente complementa que os relatos eram falsos (*ouk alethê*; 6.8.2)³⁷. Com base nessas informações, os atenienses decidiram enviar uma expedição de 60 navios à Sicília.

Quatro dias depois, uma segunda sessão na Assembleia foi realizada para a votação das provisões necessárias à expedição e quaisquer outros recursos que os generais selecionados precisassem. Assim como no caso do debate de Mitilene, Tucídides apresenta uma situação que envolve duas reuniões da Assembleia e na qual discursos de dois personagens são relatados e contrapostos.

O primeiro a discursar é Nícias, general apontado como um dos líderes da expedição. Sua situação, contudo, é um pouco problemática. Nícias não desejava o comando e acreditava que a *pólis* havia cometido um erro em sua decisão e se utilizado de uma desculpa inadequada para tentar conquistar a Sicília, uma empreitada de grandes proporções (*megálou érgou*; 6.8.4). Seu discurso tenta, portanto, dissuadir os atenienses de uma decisão que haviam tomado anteriormente, tal como fez Diódoto anos antes. Agora, contudo, não houve uma mudança sensível na opinião dos atenienses a ser explorada por Nícias; sua tarefa parece, então, mais árdua.

³⁷ Ver 6.46, no qual Tucídides conta como os enviados atenienses foram enganados por Egesta.

Nícias inicia seu discurso anunciando a reabertura pretendida da questão, pois não se deveria decidir assuntos de grande importância sem a devida e aprofundada consideração. Em seguida, ressalta que não possui nenhum interesse pessoal na causa que defende, mas que entende que o homem que se preocupa com sua própria vida e sua propriedade é um bom cidadão e desejará o sucesso da *pólis*, pois este lhe beneficiará também. Como argumenta Ober (2002), essa declaração faz lembrar os comentários de Diódoto e Cleon a respeito do caráter indesejável dos interesses pessoais nos assuntos públicos. Já fica marcado, ademais, o contraste de sua postura com aquela que seu oponente, Alcibíades, apresentará. Segue Ober (2002, p. 108, grifo do autor): "*Like Pericles and Diodotus, Nicias hopes to show that there is no necessary gap between personal and public interests; but this comment undercuts the all-important contrast between himself and Alcibiades, and leaves his opponent with a deadly rhetorical counter*".

Nícias estabelece seu *éthos* de honestidade, ao dizer que nunca defendeu uma visão contrária à sua *gnóme* em nome da reputação. Admite, todavia, uma falta de otimismo quanto à perspectiva de alcançar seu objetivo de reverter a decisão da *pólis* (6.9.2-3):

But I have never before let reputation dictate a view which I did not hold, and now too I shall tell you only what I think best. I realize that my words would have little force against your characteristic temperament if I were simply to advise you to preserve what you have and not risk present advantage for an uncertain future: but I shall argue that your enthusiasm is misplaced and your aims will be hard to achieve.

O princípio de conservar as possessões atuais e não assumir riscos desnecessários é o mesmo que defende Péricles em seu primeiro discurso (1.144.1). Uma vez que não se deterá nesse ponto, Nícias passa a considerar as grandes dificuldades que os atenienses enfrentariam na tentativa de subjugar a Sicília. Em primeiro lugar, há a persistência do antagonismo espartano e a fragilidade do tratado de paz em vigor naquele momento (6.10.2-3). Em segundo lugar, as dificuldades de se manter o domínio sobre uma ilha distante e populosa são consideráveis (6.11.1). Em terceiro, a recuperação de Atenas dos efeitos da peste e da guerra lhe conferem recursos que não deveriam ser gastos numa causa distante e de lucro duvidoso (6.12.1).

A argumentação em seguida se volta para a crítica de Alcibíades, acusado de se preocupar apenas com seus interesses próprios e de ser jovem demais para o cargo de general

(6.12.2)³⁸. Acusa-o também de lotar a Assembleia com outros jovens para apoiá-lo, formando uma "claque". Assim como a composição da Assembleia era variável, podendo ser bastante diversa de uma reunião a outra (FINLEY, 1988), não havia estruturas partidárias e os cidadãos votavam individualmente. Contudo, líderes tendiam a ter grupos de apoiadores, que poderiam ser convocados para votar em concordância em situações essenciais (RHODES, 2009).

Nícias apela diretamente aos cidadãos mais velhos, para que não pensem que votar contra a expedição seja sinal de covardia e que não caiam na ilusão de uma promessa distante. Enfatiza também os interesses "nacionais" da *pólis* e argumenta: "*You know that for the most part greed (epithymía) fails and foresight (pronoíai) succeeds*" (6.13.1). Assim como Péricles, Nícias apela para a previdência (*pronoía*) e contraria os caprichos do povo (FARRAR, 2008). Ober (2002) ainda afirma que a *pronoía* é a virtude cardeal de Nícias, enquanto que Alcibíades personifica a *epithymía*.

Após o discurso de Nícias, outros atenienses se pronunciaram e, embora a maioria deles apoiasse a expedição, houve quem se opusesse. Podemos ver, portanto, que Nícias não estava completamente isolado em sua posição, ainda que estivesse do lado minoritário. O mais ávido (*prothymótata*) pela expedição era Alcibíades e seus motivos eram a oposição a Nícias e, acima de tudo, um forte desejo (*epithymôn*) de assumir o comando. Alcibíades esperava com isso poder subjugar a Sicília e Cartago e que o sucesso lhe trouxesse riquezas e glória. O comportamento de Alcibíades, contudo, viria num futuro não muito distante a lhe causar problemas com a *pólis* (6.15.3-4):

This extravagance of his was later a significant factor in the ultimate defeat of Athens. The general public became wary of the excesses of his unconventional and hedonistic lifestyle and of the huge ambition apparent at every turn in all areas of his involvement: they thought he was aiming at tyranny, and turned against him. So, even though in the public sphere his command of strategy was unrivalled, on a personal and individual level the people took exception to his behaviour, and replaced him with others: by so doing they caused the city's downfall not long afterwards.

Essa descrição de Alcibíades confirma a acusação de Nícias em 6.12. A extravagância e ambição desse personagem foram tamanhas que o povo passou a odiá-lo por sua conduta privada e suspeitar que ele desejava tornar-se tirano. Entretanto, Tucídides destaca sua habilidade inigualável e parece não supor que os interesses pessoais de Alcibíades fossem

³⁸ Três generais foram apontados pelo *démos* para comandarem a expedição: Nícias, Alcibíades e Lâmaco (6.8.2).

necessariamente ruins para a *pólis* (OBER, 2002). Aliás, Atenas parece aqui precisar de Alcibíades para possibilitar o sucesso expedicionário.

Alcibíades inicia seu discurso associando sua glória pessoal (e seu exemplo é a performance de suas carruagens nos jogos olímpicos) à glória da cidade (6.16.1-3). Apoiando-se na ligação entre interesse público e privado de Nícias, Alcibíades não hesita em afirmar sua ambição e sua busca pela fama. Sabe também que é por essa sua conduta privada que é criticado, mas ressalva: "*But I ask you to consider whether I have any rival in the management of public affairs (tà demósia)*" (6.16.6). Chega, inclusive, a argumentar que não é errado que os bem-sucedidos tratem os outros desigualmente, misturando as categorias política e social, as quais permaneciam marcadamente distintas na democracia ateniense (OBER, 2002).

Alcibíades vangloria-se de ter arquitetado a aliança de Atenas com Argos, Elis e Mantineia, *póleis* do Peloponeso. Foi através de seu *lógos* que convenceu os peloponésios, com sinceridade apaixonada (*orgêi*; 6.17.1). Parece confiar, ou pelo menos argumenta nessa direção, no *lógos* que movimenta as paixões, de modo semelhante a Cleon. Aliás, seu papel principal é o mesmo que exerceu Cleon na questão acerca de Mitilene, o seja, o de evitar uma mudança de decisão: "*You have already voted for the expedition to Sicily and should not change your minds in the belief that it will come up against some great power*" (6.17.2). Para tanto, Alcibíades lança mão de uma série de informações acerca da Sicília, que contrariam os fatos apresentados por Nícias, minimizam os riscos aparentes e exageram as recompensas da expedição. Se, por um lado, a narrativa posterior desmente a imagem siciliana pintada por Alcibíades, por outro, seu discurso é menos uma tentativa de emplacar uma certa verdade dos fatos e mais um calculado apelo emocional ao *démos* (LEBOW, 2001). Farrar (2008) argumenta, adicionalmente, que Alcibíades nem mesmo tenta apelar para a razão em sua interlocução com a Assembleia.

Encaminhando-se ao final de sua fala, Alcibíades reitera e reforça as vantagens da expedição e a superioridade de Atenas: a campanha aumentará o poder ateniense e reduzirá as pretensões dos espartanos; os danos infligidos a Siracusa, se a dominação não for possível, já fortalecerão Atenas e seus aliados; a frota combinada de toda a Sicília não é superior ao poderio naval ateniense (6.18.5). Que a Assembleia não se deixe desviar de seu propósito por Nícias, segue o discurso, e que não caia em sua tentativa de dividir o *démos* em jovens e velhos, afinal, as políticas mais eficazes são aquelas que combinam opiniões de toda sorte, rasas (*tò phaûlon*), moderadas (*tò méson*) e altamente especializadas (*tò pány akribès*; 6.18.6).

Gomme, Andrewes e Dover (1970) veem nesse ponto a adaptação por Alcibíades de uma doutrina médica comum, pela qual a saúde depende da mistura de uma série de elementos distintos. Isso não altera, contudo, o caráter eminentemente democrático desse argumento.

Alcibíades conclui: "*to my mind a city which has never believed in quiet will very quickly go under if it makes the change to quiescence, and the greatest security in national life is when people deviate least from their traditional character and practice, whatever its faults*" (6.18.7). A ideia aqui assemelha-se ao apelo de Cleon (3.37.3) para que os atenienses mantivessem seus *nómoi*, ainda que fosse ruins (OBER, 2002). Assemelha-se também à descrição da personalidade ateniense feita pelos coríntios em Esparta: dinâmica, ousada, aventureira, versátil (1.70). Jaeger (1995) identifica em Alcibíades a encarnação de todas as qualidades de Atenas e vê nisso a explicação para o poder que esse personagem tinha sobre o povo.

O potencial de Alcibíades enquanto líder era grande, mas seu egoísmo exacerbado e paixão corrosiva acabaram por reduzir sua contribuição à *pólis* (FARRAR, 2008). Nícias, apesar de ser honesto e moderado, era inferior a Alcibíades nas qualidades necessárias para a liderança e não era capaz de conduzir o *démos* com a mesma eficácia (JAEGER, 1995). Se retornamos à figura de Péricles, é possível identificar nele as características mais positivas tanto de Nícias quanto de Alcibíades. Contudo, se, por um lado, temos essas supostas falhas no perfil e habilidade desses líderes e que poderiam prejudicar a condução eficiente dos assuntos públicos, por outro, lembremos que o *démos* já havia se decidido anteriormente pela expedição e a ela permanecia inclinado. Ademais, como a supracitada passagem 6.15.3-4 já nos indica, o povo se voltaria contra Alcibíades certo tempo depois, um risco corrido por qualquer aspirante à liderança. Portanto, não podemos correr o risco de ver a posição do *démos* apenas enquanto objeto passivo da manipulação dos oradores.

Após ouvir Alcibíades, os atenienses tornaram-se ainda mais entusiasmados com a expedição. Percebendo que não poderia fazê-los mudar de opinião com seu argumento original, Nícias tomou a palavra novamente e tentou dissuadi-los exagerando grandemente o tamanho da frota e a quantidade de recursos necessários para realizar a campanha (6.20-23). Acabou incorrendo, desse modo, no paradoxo de Diódoto, pois se viu na necessidade de recorrer a uma estratégia retórica enganosa, à mentira (OBER, 2002). Essa é uma imagem da democracia pós-pericleana apresentada no episódio de Mitilene e que se mantém neste episódio. A estratégia de Nícias não funciona e ele acaba atingindo apenas seu objetivo secundário, o de prover segurança e recursos adequados à expedição. Contudo, a magnitude

da campanha contribuiu para elevar ainda mais a confiança ateniense e, ao final, tornou mais trágica e devastadora a derrota ateniense.

Os atenienses foram tomados por um forte desejo (*éros*) de zarpar rumo à Sicília. Jovens, velhos e a generalidade das tropas entusiasmaram-se, cada grupo com a sua motivação específica. Diferentemente do debate de Mitilene, agora formou-se um consenso mais forte. O desejo (*epithymían*) da maioria fez com que aqueles que discordassem permanecessem quietos, com medo de que um voto contrário os fizesse parecer traidores (6.24.4). Sobre essa passagem, diz Ober (2002, p. 114): "*Born of selfish and factional interests, midwifed by clever public rhetoric and ignorance, the myth of perfect unity possessed the Athenians*". Esse "mito da unidade" deriva, na perspectiva do Tucídides de Ober, do modo como a democracia oculta os interesses mais estreitos que guiam as decisões coletivas e obscurece a dificuldade de converter discurso político em ação efetiva. Em outras palavras, as decisões democráticas se impoem como decisões do todo, mesmo que tenham sido guiadas por interesses de um ou outro líder, fosse ele bem ou mal intencionado. Além disso, essas mesmas decisões poderiam ser realizadas sem plena consciência da realidade que deverá ser enfrentada e dos obstáculos que se lhe possam interpor.

A decisão da *pólis* não foi apertada e não houve mudança de opinião. O *démos* já havia realizado sua decisão e nela permaneceu convicto. A reabertura da questão por Nícias serviu apenas para entusiasmar ainda mais aqueles atenienses que projetavam na expedição benefícios privados e públicos. Enfrentaram-se na Assembleia visões acerca do papel desses interesses privados dentro da cidade e sua relação com o bem da comunidade. Nesse âmbito, as posições de Nícias e de Alcibíades não eram diametralmente opostas, mas à concessão mais tímida do primeiro (6.9.2) se chocou a extravagância egoísta do segundo. Esse tema vai além da questão das lideranças e inclui tendências no comportamento do *démos* em Atenas. Farrar (2008, p. 176) chega a afirmar que: "*the primacy of private passions causes individuals and the city to respond irrationally to experience, thus exacerbating antagonism within the polis and the imprudent pursuit of exclusive interests*". Sob essa perspectiva, a democracia, pareceria poder realizar, afinal, grandes decisões com base em informações distorcidas da realidade e nos interesses privados, guiados pelas paixões. E não haveria mais um Péricles que fosse capaz, por meio da retórica, de desinflar a confiança excessiva da *pólis* (OBER, 2002).

Todos esse elementos parecem, de fato, constar na narrativa e servir um papel numa tentativa de interpretação do funcionamento democrático. No entanto, não podemos esquecer

de outros fatores relevantes e que tensionam certas ideias até aqui apresentadas. Em primeiro lugar, vimos que é necessário matizar a influência dos líderes sobre o *démos*. Em segundo lugar, ainda que Tucídides critique a falta de conhecimento dos atenienses a respeito da ilha que pretendiam dominar, não considera ser essa ignorância (e nem a escolha do alvo em si) a causa central do fracasso expedicionário (2.65.11). Aliás, em 2.65.11 a culpa maior é atribuída à incapacidade de Atenas em relacionar as decisões posteriores às necessidades da expedição enviada. Se juntamos esse comentário ao subsequente exílio de Alcibíades, mencionado na próxima seção, isso poderia corroborar a indispensabilidade desse general, tal como transparece em 6.15.3-4. Contudo, e a despeito de todas essas questões, as tropas atenienses sob Nícias chegaram muito perto de dominar Siracusa (7.2.4). Em suma, a narrativa não deixa incontestada nenhuma das críticas postas à democracia.

3.3.5. O golpe oligárquico de 411 a. C. (8.45-98)

O ano de 411 a. C. testemunhou a primeira interrupção na democracia ateniense desde as reformas de Clístenes, quase um século antes. A sinuosa narrativa sobre o golpe oligárquico ocupa boa parte do oitavo e último livro da *História da Guerra do Peloponeso* e será resumida a seguir.

Pouco após o envio da expedição à Sicília, Alcibíades, um dos generais escolhidos, é acusado de profanar as Hermas (estátuas de pedra comuns nas entradas de casas e templos) e de parodiar os Mistérios de Elêusis (6.27-28), sendo convocado a retornar a Atenas para enfrentar um julgamento (6.53.1). Alcibíades foge e acaba chegando a Esparta, onde oferece seus serviços aos espartanos na guerra contra os atenienses. Alguns anos depois, contudo, os lacedemônios passaram a suspeitar de Alcibíades e, inclusive, emitiram ordens para matá-lo. Alarmado, Alcibíades se refugiou com Tissafernes, um sátrapa persa que estava trabalhando em conjunto com Esparta. Alcibíades tornou-se rapidamente seu mentor e passou a influenciá-lo a prejudicar a causa espartana (8.45.1-2). Ademais, desenvolveu um plano para retornar a Atenas. Entrou em contato com as principais figuras do exército ateniense em Samos e disse que estava disposto a voltar a Atenas e traria consigo a amizade de Tissafernes e o apoio e dinheiro do rei persa. Todavia, só o faria se Atenas derrubasse a democracia e instaurasse uma oligarquia, o que a deixaria, inclusive, mais atrativa aos persas (8.47-48). A partir de então a ideia se espalhou, primeiro em Samos e depois em Atenas.

Os atenienses mais ricos começaram a criar esperanças de ter o governo da *pólis* em suas mãos e passaram a fomentar uma conspiração. Enviados a Atenas para avançar essa

causa, Pisandro e alguns outros emissários discursaram em frente ao *démos* reunido, buscando convencê-lo a modificar sua democracia (*mè tôn autòn trópon demokratouménois*; 8.53.1), a adotar uma forma mais prudente (*sophronésteron*; 8.53.3) de governo, eufemismos para contornar uma defesa mais aberta da oligarquia. Após uma primeira reação contrária, o povo acabou por aceitar a proposta, não vendo outra saída ou possibilidade de vencer a guerra que o dinheiro persa. É necessário lembrar que a maior parte da marinha ateniense estava alocada em Samos e, portanto, uma parcela significativa de remadores provenientes das classes mais baixas estava ausente e não pôde votar (FINLEY, 1988). Esse é mais um dos fatores que ajudam a explicar o sucesso dos oligarcas.

Antes mesmo de Pisandro chegar a Atenas, o assassinato de líderes democráticos por grupos oligárquicos, assim como os rumores que corriam acerca da conspiração instauraram um clima de suspeita generalizada entre os atenienses. A maioria das pessoas tinha medo de expressar qualquer posição contrária à conspiração antidemocrática, pois aqueles que o fizeram acabaram mortos. Os cidadãos não confiavam mais uns nos outros, por não saberem quem eram os simpatizantes da nova ordem e quem permanecia democrata em convicção. A tensão social crescente acabou por contribuir ainda mais para o sucesso dos oligarcas e facilitou em muito o caminho de Pisandro e outros líderes (8.66).

Pisandro e seus colegas convocaram uma reunião da Assembleia, realizada não na *Pnýx*, mas no santuário de Posêidon em Colono, fora dos muros da cidade. Tratava-se de mais uma artimanha para manipular a composição da *Ekklesía*, pois como aponta Starr (2005, p. 87), "uma vez que havia uma guarnição espartana nas cercanias, em Deceléia, só os hoplitas ousaram comparecer (...)". Foram propostos a abolição de todos os cargos presentes, o fim dos pagamentos a funcionários e que fossem escolhidos um conselho de cinco membros, que então elegeriam um conjunto de 400, que passaria a deter toda a autoridade. Uma lista de cinco mil eleitores deveria também ser estabelecida e convocada a qualquer momento que os quatrocentos desejassem, mas isso, afinal, não ocorreu (8.67.3).

As principais figuras que encabeçaram o golpe, conta Tucídides, foram Pisandro, Frínico, Teramenes e Antifonte. Um elogio à inteligência de Frínico já havia aparecido em 8.27.5 e é dito aqui que Teramenes era reputado por sua eloquência e também por sua inteligência. Já Antifonte recebe algumas linhas a mais de louvor (8.68.1-2):

He was a man of quality, equal to any of his contemporaries in Athens, and exceptionally gifted in his powers of thought and expression. He was reluctant to come forward in the assembly or on any other public stage. This, and a reputation for cleverness, meant that the people at large were suspicious of him: but for

individuals consulting him about a case they had to argue in the law courts or the assembly he was the one man who could give them outstanding service. And when later the regime of the Four Hundred had fallen and the people were intent on reprisals, and he was brought to trial for his part in setting up this regime, the speech he gave in his own defence was without doubt the finest ever made, up to my time, by any man on a capital charge.

A personagem descrita é um oligarca que não participava pessoalmente dos processos coletivos da democracia, mas que escrevia discursos para seus procedimentos e o fazia muito bem. Já são antecipadas a queda do regime e a condenação de Antifonte, mas o tom é marcadamente positivo quanto às suas capacidades e excelência. Se a já mencionada hipótese de Morrison (2001)³⁹ for aceita, então este Antifonte e o sofista que denunciava o desacordo entre o *nómos* e a *phýsis* (e pendia para a última) são a mesma pessoa. Aliás, lembremos também que há registros tardios que aproximam Antifonte e Tucídides, colocando-os numa relação de professor e aluno.

Não foi surpreendente que a empreitada dos oligarcas tenha tido sucesso, uma vez que estava nas mãos de tantos homens tão hábeis (*ap'andrôn pollôn kai xynetôn*; 8.68.4). Quase um século após a deposição dos tiranos, os atenienses estavam acostumados a ser livres e, inclusive, a possuir um império. Decerto não seria fácil reverter essa situação, diz Tucídides. Entretanto, a própria narrativa se opõe a essa afirmação, como repara Rhodes (2009); todas as propostas dos oligarcas acabaram sendo aprovadas pela Assembleia, o que demonstra o fracasso do povo em resistir nesse momento. O regime dos Quatrocentos entra, assim, em vigor.

Após uma série de acontecimentos e desdobramentos, dos quais destacam-se a reinstauração da democracia em Samos, sua reação contrária ao golpe em Atenas e o *recall* de Alcibíades pelas tropas atenienses nessa mesma ilha, a coesão existente entre os oligarcas começou a ruir. Pressentindo a fragilidade do novo regime e o perigo representado por Samos, uma facção mais moderada dentre os oligarcas, dentre a qual se encontrava Teramenes, passou a se opor a formas mais extremas de oligarquia e a defender a realização na prática dos Cinco Mil, que até então eram apenas uma promessa (8.89.2). Sua preocupação não era nobre ou particularmente antioligárquica, conta Tucídides, mas escondia interesses e ambições individuais. Contra o fracasso dos Quatrocentos e com o retorno do *démos* (ou de parte dele) aos assuntos públicos, desejavam salvar-se da possível ira popular e estabelecer-se como os novos campeões do povo (*prostátes toû démou*).

³⁹ Ver capítulo 2, seção 2.1.

Em meio às ameaças externas e ao risco cada vez mais intenso de aberto conflito civil em Atenas, o povo convocou uma Assembleia a ser realizada na *Pnyx*, seu lugar tradicional, mas recentemente abandonado após o golpe. A Assembleia decidiu depor os Quatrocentos e transferir o poder aos Cinco Mil. Reuniões posteriores viram a composição de elementos da nova constituição. Aqui temos mais um dos raros comentários do narrador, nos quais uma posição um pouco mais clara é tomada (8.97.2):

And now for the first time, at least in my lifetime, the Athenians enjoyed a political system of substantial and obvious merit, which blended the interests of the few and the many without extremes (metría gàr hé te toùs olígous kài toùs polloùs xýnkrasis egéneto), and began to restore the city from the wretched situation into which it had fallen.

Se o regime dos Cinco Mil foi o primeiro a merecer tal elogio, então é superior tanto à democracia anterior quanto à oligarquia dos Quatrocentos. Onde estaria o núcleo de seu mérito? Em termos institucionais, a mistura (*xýnkrasis*) aqui referida é interpretada por Rhodes (2009) como a junção da manutenção de um corpo de cidadãos limitado e da ausência de pagamentos por participação, princípios oligárquicos, com o retorno da Assembleia como o órgão mais poderoso do sistema. Trata-se, provavelmente, de um antecedente do conceito de regime misto, enquanto forma de governo intermediária à tricotomia⁴⁰ tradicional no pensamento grego (HAHM, 2009).

Em termos mais conceituais, Pope (1988) rejeita a tradução de *metría* como "intermediário" ou "sem extremos" e atribui ao termo, em contrapartida, o sentido de "harmônico". Essa escolha ajuda a sustentar sua interpretação de um Tucídides que não é nem democrata, nem oligarca. Ao contrário, o historiador criticaria a divisão muitos/poucos, em qualquer forma tradicional de regime. O elogio aos Cinco Mil, portanto, teria seu fundamento não em crenças constitucionais, mas em sua efetividade prática. Todavia, a perspectiva semântica acerca de *metría* não consegue alterar a indicação explícita das duas partes que compunham a cidade: *hoi olígoi e hoi polloí*, os poucos e os muitos. São os interesses desses dois grupos que estão sendo misturados de forma harmônica e, ainda que Tucídides tivesse em mente uma certa transcendência dos interesses facciosos, as duas partes ainda são definidas e estão estabelecidas.

⁴⁰ Na qual três possibilidades de *politeía* eram consideradas, com base no número e proporção dos governantes: governo de um só, dos poucos ou dos muitos.

Segundo Reeve (1999), o desejável equilíbrio entre razão e emoção é encontrado quando ricos e pobres, democracia e oligarquia, estão em harmonia. Isso porque os poucos seriam os mais capazes racionalmente, ao passo que os muitos teriam as paixões necessárias para tornar efetivo o juízo na prática. A boa constituição é aquela que serve aos interesses de todos e é justa segundo os parâmetros da lei da natureza, baseada para Reeve no bom senso e no juízo. Este seria o motivo do elogio aos Cinco Mil. Esse equilíbrio havia sido alcançado anteriormente pela liderança de Péricles, que conduziu a *pólis* de modo moderado (*metríos*; 2.65.5). Farrar (2008) também vê nos Cinco Mil um paralelo com Péricles: o regime representaria uma versão institucional das virtudes da liderança pericleana. Contra Farrar, Mara (2009, p. 115) vê nesse regime uma crítica implícita às limitações de um governo de um cidadão excepcional: "*As described by Thucydides, the regime of five thousand is no democracy in name, but it is also far from the rule of a single protos anēr*".

A narrativa de Tucídides não fornece mais detalhes ou comentários e o texto atinge seu abrupto final algumas seções depois. Contudo, sabemos que o regime dos Cinco Mil durou pouco tempo e que a democracia foi restaurada⁴¹. A guerra ainda duraria mais sete anos, até 404 a.C., mesmo ano de um segundo golpe, que dessa vez instalou o igualmente breve regime dos Trinta Tiranos. A resiliência de Atenas e de sua democracia decerto não podem ser subestimadas.

3.4. Algumas considerações

Tanto quanto o debate entre *nómos* e *phýsis*, as maneiras como a democracia é representada nos episódios analisados nos levam à conclusão de que nada é inequívoco na narrativa de Tucídides. Por mais que seja possível observar tendências por parte do narrador, quase nenhuma visão de mundo é isolada, sem contato com alguma perspectiva distinta. Para além das antilogias vistas no debate sobre Mitilene e naquele a respeito da expedição à Sicília, o elogio da democracia por Péricles aparece diminuído em seu obituário e outras tantas posições pericleanas aparecem em ecos, aprovadas ou rejeitadas, em oradores posteriores. O sintético elogio ao breve regime dos Cinco Mil não satisfaz as ambições do intérprete e tampouco explica a surpreendente resiliência ateniense subsequente. E se considerássemos que Tucídides é simplesmente um antidemocrata, nem mesmo a oligarquia dos Quatrocentos recebeu algum mérito.

⁴¹ Rhodes (1972) sustenta que a democracia foi reinstaurada no verão de 410 a. C., mas ressalta que não temos fontes que abordem diretamente essa transição; a evidência existente é indireta.

Temos elementos e conceitos que se repetem e podem direcionar um esboço interpretativo. A relação entre o *lógos* e os *érga*, a questão da liderança democrática, a dinâmica entre razão e emoção, a primazia do interesse coletivo sobre o individual, são moeda corrente ao longo da obra e indicam temas de substancial relevância. Dada a posição das palavras e dos discursos na democracia ateniense, talvez seja no papel primordial do *lógos* que possamos reunir esses elementos.

A Assembleia é a arena dos *lógoi* contrários, mas também de onde emergem aqueles que a unificam e direcionam o futuro da *pólis*. Conforme o princípio da *isegoría*, todos têm direito ao *lógos* público, mas pelo próprio funcionamento da democracia aspirantes a líderes acabam por surgir e direcionam as forças dos distintos grupos de interesse. O *lógos* democrático tem o poder de moldar a realidade, uma vez que se torna um *érgon* a partir de sua promulgação. Atenas, entretanto, não existe em isolamento e o *lógos* que mais sucesso traz à cidade deve estar pautado na realidade material e ser fruto do bom juízo (*gnóme*). Esse conceito se refere ao bom senso que deriva das percepções valorativas usuais e, assim, não trata de uma capacidade puramente intelectual, pois incorpora os *nómoi*. Como é visto principalmente em sua associação às lideranças e às decisões do *démos*, *gnóme* pode ser entendida também como a capacidade de discernimento fundamentada nesse mesmo bom senso. Péricles exemplifica a capacidade de um único cidadão reunir as virtudes necessárias ao juízo sadio e, mais ainda, a força retórica para conduzir a cidade e controlar seus eventuais impulsos passionais. A partir de então surgem mais complicações. O poder de Péricles nunca foi absoluto, como sua remoção do poder, ainda que breve, demonstra. Ademais, não se poderia contar com a presença constante de um líder das mesmas qualidades.

As imperfeições dos oradores posteriores a Péricles e as paixões do *démos* decerto mostraram-se obstáculos à prudência. Contudo, não se pode dizer que tudo o que houve foram erros. Atenas ainda passou por bons momentos, como aquele imediatamente anterior à Paz de Nícias (421 a. C.), quando os espartanos pediram o fim dos conflitos. Nem mesmo a mal informada decisão de investir contra a Sicília, motivada por ambições coletivas e individuais, pode ser classificada como um simples equívoco, pois os atenienses chegaram perto de dominar Siracusa. Quando a democracia é derrubada, não parece vir nada melhor em seu lugar e o elogiado regime dos Cinco Mil não tem sucessos registrados.

Analisar os acontecimentos enquanto estes se desenrolam é complexo e os líderes atenienses lutam entre si para fazer emplacar suas interpretações. Se a oportunidade do distanciamento e da perspectiva que Tucídides teve permite maior reflexão sobre os eventos, a

narrativa como um todo ainda luta contra a dificuldade de interpretar. E se nesses exercícios intelectuais e práticos de atribuição de sentido e escolha de caminhos a ferramenta humana por excelência é o *lógos*, é sobre ele que uma interpretação sobre a interação política deve estar baseada. É o *lógos* que enuncia posições, argumentos e decisões. É ele que discute noções como *nómos*, *phýsis*, a democracia e o próprio *lógos*.

Não há sinais claros que indiquem qualquer preferência de Tucídides pelo regime democrático. Todavia, trata-se de uma *politeía* que privilegia particularmente o *lógos* e, talvez, se conseguir expressar o interesse coletivo acima dos particulares e manter sob controle impulsos irrefletidos, possa navegar de modo satisfatório por entre os acontecimentos e contingências. Se assim o for, será possível concordar com Mara (2009) que, em Tucídides, a democracia tem problemas, mas é o ambiente mais propício ao *lógos* e ao juízo. Restaria saber se essa situação é encarada como factível.

Se Tucídides identifica um potencial desagregador das sociedades humanas a partir de elementos presentes na *phýsis* de cada um de seus elementos constituintes e se o *nómos*, uma construção social e intelectual, pode conter, até certo ponto, alguns desses impulsos destrutivos, podemos perguntar-nos: será que o *lógos* democrático que se estabelece enquanto *érgon* detém esse mesmo poder? Ou será que sofre da mesma fragilidade? Seria esse *lógos* uma base segura para a construção e manutenção das comunidades? Afinal, ele também deve enfrentar a realidade material e a natureza, seja das coisas, seja dos homens.

A democracia já estava em vigor durante a ascensão do império ateniense, persistiu ao longo da Guerra do Peloponeso e a ela sobreviveu. Ainda que as grandes lideranças tenham tido um papel fundamental no sucesso alcançado, e a valorização de Tucídides dos líderes (para o bem ou para o mal da *pólis*) seja evidente, a narrativa não deixa de revelar que, ao final, o *démos* ainda detinha o poder máximo, para o detrimento de qualquer um que lhe desagradasse. Assim, não é possível desvincular completamente a *euboulía* do juízo popular. Ademais, Atenas não incorreu em formas mais extremas de *stásis*, como Cócira e outras *póleis*. Seu momento de maior polarização parece ter sido durante os eventos que circundaram o golpe oligárquico de 411 a. C. e, ainda assim, é preciso lembrar que o movimento partiu dos oligarcas e foi por eles manipulado, até a consumação de um regime restrito, mas malsucedido e breve. Os *érge* promulgados pela democracia por vezes se chocaram de modo violento e até trágico com a realidade material. No entanto, a gravidade de um evento como a derrota da expedição enviada à Sicília parece ser uma exceção, ainda que expressiva, e não uma regra. Por todos esses e outros elementos apontados ao longo desta dissertação, podemos

dizer que o *lógos* democrático se encontrava numa posição muito parecida à do *nómos*, pois servia de freio, molde e possibilidade. Decerto, essas construções humanas não eram nem perfeitas, nem absolutas, e estavam sujeitas à perda de controle em face a irrupções mais violentas da *phýsis* e dos *érga*. No entanto, na prevalência do juízo - e Atenas, no fim das contas, parece ter tido um governo razoavelmente equilibrado, se avaliarmos seu desempenho ao longo da guerra - a *eunomía* parece ter uma chance de persistir.

4. Considerações Finais

Chegado o final de nosso percurso, é necessário encarar as inúmeras questões e incertezas com as quais nos deparamos, já com a convicção de que o provisório talvez seja o melhor a que podemos aspirar. Entretanto, esperamos que a pesquisa realizada possa ter contribuído para o debate acerca do pensamento político de Tucídides e corroborado com sua importância para esta área, por vezes subapreciada. De um molde não formalmente teórico, a narrativa tucidideana permite a investigação da política enquanto fenômeno interacional e enfatiza a ausência de modelos fechados e repostas normativas ao contínuo embate do político. Argumentamos que essa perspectiva fertiliza o pensar sobre a política e permite apreciar o seu andamento mais localizado e alheio a grandes esquemas metafísicos ou teleológicos. Para chegarmos até aqui, foi preciso, antes de mais nada, associar a metodologia ao objeto de pesquisa proposto.

A metodologia aqui elegida, isto é, a análise episódica da narrativa em torno dos dois eixos temáticos - o debate entre *nómos* e *phýsis* e a democracia ateniense - permitiu explorar esses objetos em duas perspectivas, distintas mas complementares. Em primeiro lugar, enquanto elementos discursivos componentes de formas de interpretação dos acontecimentos, constantemente tensionados entre si ao longo da obra. Em segundo lugar, enquanto expressões da relação entre o mundo e as construções humanas, revolvendo à questão da possibilidade da ordem e seus principais obstáculos, as tendências desagregadoras da sociedade.

Por sua vez, a própria forma da narrativa tucidideana, composta por múltiplos níveis discursivos e frequentemente apoiada sobre a antilogia, enfatiza o embate sucessivo pelo sentido dos acontecimentos e, após nosso percurso analítico, podemos dizer que esse embate é justamente um fundo básico da política em sua faceta discursiva e interacional e que seus resultados na arena política são capazes de alterar a realidade - discursos, decisões, leis e costumes funcionam enquanto elementos atribuidores de sentido e enquanto norte ao agir dos homens.

Mesmo ao final deste trabalho, é sempre importante ter em mente que essas estruturas discursivas de atribuição de sentido e, através da imposição deste, de molde da realidade não são descritas em seu funcionamento usual. Ao contrário, estão subordinadas ao tema central: a Guerra do Peloponeso. São apresentadas já sob as pressões particulares da guerra, já com sua ordem anterior tensionada e ameaçada. E o que vemos em diversas passagens são as consequências dessas pressões e desses conflitos, seja sob a forma de desunião e volatilidade,

seja sob as formas mais extremas da peste e da *stásis*, passando por golpes e mudanças de regime. O que temos, então, é o foco na faceta reversa da ordem, nos desafios que essa encara. Desse modo, a narrativa poderia revelar uma perspectiva tucidideana da desordem, efetiva ou potencial, o qual expõe os limites do *lógos* frente aos *érga* e dos *nómoi* frente à *phýsis*.

Como se articularia tal perspectiva? É preciso reunir os elementos centrais que perpassam a narrativa e considerá-los à luz da própria forma pela qual eles são apresentados. Daí poderá surgir uma reflexão mais compreensiva sobre o pensamento político de Tucídides.

Para tanto, é preciso ressaltar, em primeiro lugar, que as ameaças à ordem geralmente aparecem contrapostas à noção da boa ordem, a *eunomía*. Em consonância com o pensamento tradicional grego, Tucídides parece repudiar qualquer forma de conflito interno à *pólis*. Desde a Arqueologia podemos encontrar uma associação entre ação conjunta e força, assim como entre isolamento e fraqueza (1.2-3). Já nos cenários intra-*pólis*, esse tema é recorrentemente expresso por meio da dinâmica entre interesse coletivo e interesses individuais. Prevalcidos estes últimos, a cidade se divide e a desordem se alastra. A boa ordem, portanto, exige um encaixe entre as partes da cidade, guiado pelo juízo coletivo. Face a esse ideal, já se encontram na própria natureza humana certas tendências como aquelas à *pleonexía* e à *philotimía*, que são justamente ambições pessoais. Tais tendências são exacerbadas nos episódios da peste da *stásis* na Córçira (3.82.8). Aliás, a temida *stásis* é exatamente o oposto da *eunomía* e a maior ameaça a ela, é a epítome da divisão e do rompimento dos *nómoi*. Do outro lado, a peste é um evento imprevisível, um golpe violento da *phýsis* e que afeta a comunidade política tanto quanto os conflitos sociais.

A desordem e seus efeitos perniciosos podem ainda ser vistos em momentos menos extremos. Em Atenas, é notável como as antilogias na Assembleia surgem apenas após a morte de Péricles. À força unificadora da figura pericleana e de seus discursos são contrastadas as lutas internas entre seus sucessores. É visível, ademais, a forma pejorativa pela qual certos líderes facciosos, dentre os quais se destaca Cleon, são retratados. Enfim, a polarização em Atenas levaria ainda a um golpe oligárquico após longos anos de guerra.

Em segundo lugar, qualquer tentativa de ordem se constrói com *lógoi* e *nómoi*, pois são as armas humanas disponíveis para enfrentar e interpretar os acontecimentos e a natureza. Sabendo que existe uma realidade material externa aos seres humanos e que há uma natureza humana relativamente estável e constante, é possível concluir que o conhecimento dos *érga* e da *phýsis* é uma importante base para o bom juízo e para a promulgação de boas leis. Os

nómoi e os *lógoi* não existem no vácuo e, ainda que criem realidades, funcionando enquanto atos de fala, sempre devem estar pautados em certos fatos materiais. Cada decisão feita em Assembleia leva a um agir *no* mundo, nunca *a despeito* dele. Contudo, e para além dos obstáculos já mencionados, há limites para a razão e para o juízo: "*Even the best planning in the world, however, cannot take account of such things as plagues, which have comparable effects on human character to those of civil war*" (REEVE, 1999).

O caso da expedição à Sicília é paradigmático, pois exemplifica, por um lado, a possibilidade de que os cidadãos decidam com base em equívocos e em interesses egoístas; por outro, revela que uma ordem fundada no consenso democrático por si só não garante o êxito. O *démos* estava mal informado desde o princípio sobre a Sicília (6.1.1) e se deixou levar por ambições de glória e riquezas. O consenso alcançado após a segunda sessão da Assembleia (na qual discursam Nícias e Alcibíades) é poderoso, mas não evitou o fim catastrófico que teria a campanha. Ao passo que este episódio não anula o potencial do juízo coletivo, ele indica que tão importante quanto promulgar uma decisão forte é fazê-lo sobre bases seguras, indispensáveis ao bom exercício da *gnóme*.

O que todos esses elementos revelam é que o risco de desordem é generalizado e aprofundado, em especial sob as condições de guerra. Se apontamos para os *nómoi* e *lógoi* enquanto as ferramentas humanas para a construção e manutenção da ordem, não podemos, por outro lado, deixar de reparar em como são frágeis. A obra tucidideana parece revelar a cada passo um novo risco de ruptura do tecido social, uma nova força centrífuga. No entanto, a desordem é sempre vista de forma negativa e sabemos que os homens aspiram a um juízo melhor em tempos de paz (3.82.2). Por conseguinte, a possibilidade da ordem, ainda assim, pode ser vista como o melhor a que se pode aspirar. Nas palavras de Parry (1970, p. 20): "(...) *the best that man can do, even if it is not to last, is to create a civilization. This means creating in reality a situation where the intellect - that is, words - is in control of things. But it is hard to do, and once done, never stable for long.*"

Nesse cenário sombrio, Atenas parece se manter relativamente estável e alcançar bons resultados em diferentes momentos e apesar das circunstâncias. Vimos também que a cada percalço, Atenas parecia capaz de se reorganizar e seguir em frente. Dado o poder supremo do *démos*, do qual não pode escapar nenhum líder particular, trouxemos a questão da democracia e a sua possibilidade de manter a ordem, por meio do *lógos*. Não há em Tucídides uma resposta constitucional à questão da ordem, não há uma forma de governo claramente defendida. A democracia sofre, de fato, críticas, mas as oligarquias tampouco são objeto de

muitos elogios. Esparta também comete erros e o regime dos Quatrocentos em Atenas não estabelece uma alternativa adequada. Para além da divisão entre os regimes dos muitos e dos poucos, haveria apenas o exemplo do governo dos Cinco Mil, de posição mais intermediária. Contudo, como vimos, apesar do elogio de Tucídides, não há grandes feitos registrados e associados a esse regime. Enfim, Tucídides rejeita rótulos de "democrata", "oligarca", "monarquista" ou até mesmo de defensor de um regime misto.

Tucídides não enfoca a questão da *politeía*, que seria tão cara ao pensamento de nomes como Platão, Aristóteles e, até mesmo, Xenofonte. Diversamente, seu pensamento político parece estar centrado na interação social entre os cidadãos, continuamente imersos no processo de construção da ordem, que se dá por meio da atribuição de sentido aos acontecimentos. Num cenário onde não há respostas conclusivas e o perigo da desordem encontra-se sempre à espreita, o jogo discursivo assume a forma de um embate, que Tucídides nos convida a assistir e participar, como ele mesmo também o faz. E unem-se, portanto, a forma e a substância da narrativa.

Ao passo que essa poderia ser uma tentativa de interpretação global por parte de Tucídides e com base em toda a narrativa, no microcosmo situacional estavam seus personagens vivendo as circunstâncias e também se esforçavam por interpretar o mundo à sua volta. São as próprias tentativas de construção e manutenção da ordem (ou, inclusive, de sua dissolução e substituição) que podem ser vistas nas propostas feitas, nos discursos e nas decisões do *démos* e de seus opositores. Essa interação política corrente não conta com o poder do retrospecto e sofre a força da contingência de forma mais acentuada. Tucídides pode oferecer uma interpretação, mas também nos mostra e ensina o processo de interpretar e a construção de sua narrativa o faz de modo mais interacional e discursivo.

Referências Bibliográficas

AHRENSDORF, Peter J. "Thucydides' Realistic Critique of Realism". **Polity**, v. 30, n. 2, p. 231-265, 1997.

ALKER JR, Hayward R. "The Dialectical Logic of Thucydides' Melian Dialogue". **American Political Science Review**, v. 82, n. 3, p. 805-820, 1988.

ANDERSON, Elizabeth. "The Epistemology of Democracy". **Episteme: A Journal of Social Epistemology**, v. 3, n. 1-2, p. 8-22, 2006.

ARISTÓTELES. **The Athenian Constitution - The Eudemian Ethics - On Virtues and Vices**. Tradução de H. Rackham. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

_____. **On Sophistical Refutations - On Coming-to-Be and Passing-Away - On The Cosmos**. Tradução de E. S. Forster e D. J. Furley. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

_____. **Política**. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. **The Nicomachean Ethics**. Tradução de David Ross. Introdução e notas de Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1962.

AZOULAY, Vincent. **Pericles of Athens**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

BAGBY, Laurie M Johnson. "The use and abuse of Thucydides in International Relations". **International Organization**, v. 48, n. 1, p. 131-153, 1994.

BALOT, Ryan Krieger. **Greek Political Thought**. Malden: Blackwell, 2006.

CARTLEDGE, Paul. **Democracy: a life**. New York: Oxford University Press, 2016.

CONNOR, Walter Robert. **Thucydides**. Princeton: Princeton University Press, 1984.

CORNFORD, Francis Macdonald. **Thucydides Mythistoricus**. Londres: Edward Arnold, 1907.

_____. **The Republic of Plato**. New York: Oxford University Press, 1945.

DEBNAR, Paula Arnold. "Diodotus' Paradox and the Mytilene Debate (Thucydides 3.37–49)". **Rheinisches Museum für Philologie**, v. 143, n. 2, p. 161-178, 2000.

DIELS, H; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Zurich: Weidmann, 1989.

FARRAR, Cynthia. **The Origins of Democratic Thinking - The invention of politics in classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FINLEY, Moses Isaac. **A Política no Mundo Antigo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

_____. **Democracia Antiga e Moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FORDE, Steven. "Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli". **The Journal of Politics**, v. 54, n. 2, p. 372-393, 1992.

FORREST, William George Grieve. **The emergence of Greek democracy, 800-400 B.C.** New York: McGraw-Hill, 1966.

FOUCAULT, Michel. "Verdade e Poder". In: _____. **Microfísica do poder**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

GALLEGO, Julián. "El Patronazgo Rural en la Atenas Clásica". **Studia Historica. Historia Antigua**, v. 27, p. 163-175, 2009.

GILPIN, Robert G. "The Richness of the Tradition of Political Realism". In: KEOHANE, Robert O. **Neorealism and its Critics**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986.

GOMME, Arnold Wycombe. **A Historical Commentary on Thucydides: The Ten Years' War, Vol. II, Books II-III**. Oxford: Oxford University Press, 1956.

GOMME, A. W.; ANDREWES, A. DOVER, K. J. **A Historical Commentary on Thucydides; Vol. IV, Books V 25-VII**. Oxford: Oxford University Press, 1970.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **A History of Greek Philosophy. Volume III: The Fifth-Century Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HAHM, David E. "The Mixed Constitution in Greek Thought". In: BALOT, Ryan Krieger. **A Companion to Greek and Roman Political Thought**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

HANSEN, Mogens Herman. "How Many Athenians Attended the *Ecclesia*?". **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 17, n. 2, p. 115-134, 1976.

_____. "The Athenian *Ecclesia* and the Assembly-Place on the Pnyx". **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 23, n. 3, p. 241-249, 1982.

_____. **The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles, and ideology**. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

HAYEK, Friedrich August von. "The Use of Knowledge in Society". **The American Economic Review**, v. 35, n. 4, p. 519-530, 1945.

HEINIMANN, Felix. **Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

HERÓDOTO. **Historia - Livro V Terpsícore**. Tradução de Carlos Schrader. Madri: Editorial Gredos, 1981.

HORNBLOWER, Simon. **A Commentary on Thucydides - Volume I: Books I-III**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. **A Commentary on Thucydides - Volume III: Books 5.25-8.109**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JONES, Arnold Hugh Martin. "The Athenian Democracy and Its Critics". **Cambridge Historical Journal**, v. 11, n. 1, p. 1-26, 1953.

KAGAN, Donald. **The Outbreak of the Peloponnesian War**. Nova Iorque: Cornell University Press, 1969.

KERFERD, George Briscoe. **The Sophistic Movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LEBOW, Richard Ned. "Thucydides the Constructivist". **The American Political Science Review**, v. 95, n. 3, p. 547-560, 2001.

MARA, Gerald. "Thucydides and Political Thought". In: SALKEVER, Stephen. **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MORRISON, John Sinclair. "ANTIPHON". **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, v. 7, n. 187, p. 49-58, 1961.

_____. "Antiphon". In: SPRAGUE, Rosamund Kent. **The Older Sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker, edited by Diels-Kranz. With a new edition of Antiphon and of Euthydemus.** Indianapolis: Hackett Publishing Company, inc., 2001.

NOGUEIRA, Adriana. "Justiça, lei e poder na História da Guerra do Peloponeso". **Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 30, p. 1-11, 2012.

NYE, Joseph Samuel. **Cooperação e Conflito nas Relações Internacionais.** São Paulo: Editora Gente. 2009.

OBER, Josiah. "Thucydides, Pericles, and the Strategy of Defense". In: OBER, J.; EADIE, J. W. **The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr.** Lanham: University Press of America, 1985.

_____. **Mass and Elite in Democratic Athens.** Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. "Thucydides' Criticism of Democratic Knowledge". In: ROSEN, R. M.; FARRELL, J. **Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.

_____. "Revolution Matters: Democracy as Demotic Action (A Response to Kurt A. Raaflaub)". In: MORRIS, I.; RAAFLAUB, K. A. **Democracy 2500? Questions and Challenges.** Dubuque: Kendall/Hunt Publishing Company, 1997.

_____. **Political Dissent in Democratic Athens - Intellectual Critics of Popular Rule.** Princeton: Princeton University Press, 2002.

_____. "Classical Athenian Democracy and Democracy Today: Culture, Knowledge, Power". In: MORRILL, J. **The Promotion of Knowledge: Essays to Mark the Centenary of the British Academy, 1902-2002.** Proceedings of the British Academy, n. 122, p. 145-161, 2004.

ORWIN, Clifford. "Thucydides on Nature and Human Conduct". In: BALOT, R.; FORSDYKE, S.; FOSTER, E. **The Oxford Handbook of Thucydides.** Oxford: Oxford University Press, 2015.

OSTWALD, Martin. **Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy.** Oxford: Oxford University Press, 1969.

_____. **ΑΝΑΓΚΗ in Thucydides.** Atlanta: Scholars Press, 1988.

_____. "Nomos and Physis in Antiphon's Peri Alêtheias". In: GRIFFITH, M; MASTRONARDE, D. J. **Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer**. Atlanta: Scholars Press, 1990.

PARRY, Adam Milman. "The Language of Thucydides' Description of the Plague". **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, n. 16, p. 106-118, 1969.

_____. "Thucydides' use of abstract language". **Yale French Studies**, n. 45, p. 3-20, 1970.

_____. **Logos and Ergon in Thucydides**. Salem: Ayer, 1981.

PIRES, Francisco Murari. **Mithistória**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. **Apologia de Sócrates**. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

_____. **Górgias**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **Protágoras**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PLUTARCO. **Plutarchs's Lives - Volume III**. Tradução de Bernadotte Perrin. The Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd, 1932.

POHLENZ, Max. "Nomos und Physis". **Hermes**, v. 81, n. 4, p. 418-438, 1953.

POPE, Maurice. "Thucydides and Democracy". **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 37, n. 3, p. 276-296, 1988.

POUNCEY, Peter R. **The Necessities of War - A Study of Thucydides Pessimism**. New York: Columbia University Press, 1980.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. "Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo". **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.

REEVE, C. D. C. "Thucydides on Human Nature". **Political Theory**, v. 27, n. 4, p. 435-446, 1999.

RHODES, Peter John. "The Five Thousand in the Athenian Revolutions of 411 B. C." **The Journal of Hellenic Studies**, v. 92, p. 115-127, 1972.

_____. "The 'Acephalous' Polis?". **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 44, n. 2, p. 153-167, 1995.

RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. **Antifonte: testemunhos, fragmentos, discursos**. São Paulo: Loyola, 2008.

RICE, Daryl H. **A Guide to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1998.

RUSTEN, Jeffrey Stuart. **The Peloponnesian War - Book II**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SCHADEWALDT, Wolfgang. "Die Geschichtschreibung des Thukydidés. Ein Versuch". Berlin: Weidmann, 1929. Resenha de: KAPP, Ernst. **Gnomon**, v. 6, n. 2, p. 7-29, 1930.

SEARLE, John Rogers. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

STARR, Chester G. **O Nascimento da Democracia Ateniense**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

SWAIN, Simon. "Law and society in Thucydides". In: POWELL, Anton. **The Greek World**. Londres: Routledge, 2003.

TAYLOR, C.C.W.; LEE, M. K. "The Sophists". In: ZALTA, Edward N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edição de Inverno, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sophists/>>.

TUCÍDIDES. **History of the Peloponnesian War - Volume I**. Tradução de Charles Forster Smith [1956]. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

_____. **The Peloponnesian War**. Tradução de Martin Hammond. Introdução e notas de P. J. Rhodes [2009]. Oxford: Oxford University Press, Oxford's World Classics, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: edusp, 2010.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WASSERMANN, Felix Martin. "Post-Periclean Democracy in Action: The Mytilenean Debate (Thuc. III 37-48)". **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 87, p. 27-41, 1956.

WEBER, Max. **A política como vocação**. Tradução de Maurício Tragtenberg. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

WEISS, Roslyn. "Wise Guys and Smart Alecks in *Republic* 1 and 2". In: Ferrari, G. R. F. **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. New York: Cambridge University Press, 2010.

WELCH, David A. "Why International Relation theorists should stop reading Thucydides". **Review of International Studies**, v. 29, p. 301-319, 2003.

WOLFF, Francis. "A Invenção da Política". In: NOVAES, Adauto. **A crise do Estado-nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

XENOFONTE. **Scripta Minora**. Tradução de E. C. Marchant [1946]. The Loeb Clasical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1946.