

# A POIESIS DA DEMO CRACIA

---

C O O R D E N A Ç Ã O D E  
BRENO BATTISTIN SEBASTIANI, DELFIM LEÃO,  
LUCIA SANO, MARTINHO SOARES, CHRISTIAN WERNER

---

*CoimbraCompanions*

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



*Coimbra Companions*



# A POIESIS DA DEMO CRACIA

---

COORDENAÇÃO DE  
BRENO BATTISTIN SEBASTIANI, DELFIM LEÃO,  
LUCIA SANO, MARTINHO SOARES, CHRISTIAN WERNER

---

*CoimbraCompanions*

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**TÍTULO TITLE**

*A poiesis da democracia*  
*The poiesis of democracy*

**COORDS. EDS.**

B. Sebastiani, D. Leão, L. Sano, M. Soares, Ch. Werner

**EDIÇÃO PUBLISHER**

Imprensa da Universidade de Coimbra  
[http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

**CONTACTO CONTACT**

[imprensauc@uc.pt](mailto:imprensauc@uc.pt)

**VENDAS ONLINE ONLINE SALES**

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

**INFOGRAFIA DA CAPA**

Carlos Costa

**IMPRESSÃO PRINTED BY**

KDP - Kindle Direct Publishing

**ISBN**

978-989-26-1678-0

**ISBN DIGITAL**

978-989-26-1679-7

**DOI**

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7>

**DEPÓSITO LEGAL LEGAL DEPOSIT**

449854/18

**FCT**

Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

*A poiesis da democracia* / ed. B. Sebastiani, D. Leão, L. Sano, M. Soares, Ch. Werner  
(Coimbra Companions)

ISBN 978-989-26-1678-0 (ed. impressa) ISBN 978-989-26-1679-7 (ed. eletrónica)

CDU 141

#### RESUMO ABSTRACT

A expressão “*poiesis* da democracia” no título remete à sua preocupação central: compreender “democracia” não como conceito unívoco e absoluto, mas como resultado de permanências e transformações históricas inerentes tanto à sua formulação grega quanto a seus usos contemporâneos, isto é, como problema cujas respostas derivam de negociação permanentemente meditada e mediada. Assim, o volume tem por problema principal a análise — preferencialmente interdisciplinar e aberta a múltiplas abordagens teórico-metodológicas — da construção do conceito de democracia ateniense como arena político-cultural conflituosa e problemática (e não meta, estrutura ou programa), perceptível em distintos autores e discursos da época clássica, bem como em reflexões que os suplementaram ao longo dos séculos V e IV a.C.

The expression “*poiesis* of democracy” in the title refers to its central concern: to understand “democracy” not as a univocal and absolute concept, but as a result of historical permanencies and transformations inherent of both its Greek formulation and its contemporary uses, that is, as a problem whose answers derive from permanently meditated and mediated negotiation. Thus, the main problem dealt with in the volume is the analysis — preferably interdisciplinary and open to multiple theoretical-methodological approaches — of the construction of the concept of Athenian democracy as a problematic political and cultural arena (and not as a goal, structure or program), perceptible in different authors and discourses of the classical period, as well as reflections that supplemented them throughout the fifth and fourth centuries BC.

#### PALAVRAS-CHAVE KEYWORDS

Democracia antiga, historiografia, retórica e política, arte e teatro, filosofia

Ancient democracy, historiography, rhetoric and politics, art and theatre, philosophy

**COMISSÃO CIENTÍFICA SCIENTIFIC COMMITTEE**

Adriane da Silva Duarte (Universidade de São Paulo)  
Álvaro Matías Moreno Leoni (Universidad Nacional de Río Cuarto)  
Fábio de Souza Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)  
Fernando Brandão (Universidade Estadual Paulista)  
Francesc Casadesús Bordoy (Universitat de les Illes Balears)  
Gilberto da Silva Francisco (Universidade Federal de São Paulo)  
Juan Carlos Iglesias-Zoido (Universidad de Extremadura)  
Maria Cecília Miranda Nogueira Coelho (Universidade Federal de Minas Gerais)  
Marta González González (Universidad de Málaga)  
Olivier Devillers (Université Bordeaux-Montaigne)  
Uiran Gebara da Silva (Universidade Federal Rural de Pernambuco)



## SUMÁRIO

Apresentação [Presentation]..... 13

*Breno Battistin Sebastiani, Delfim Leão, Lucia Sano, Martinho Soares,  
Christian Werner*

### **I. Historiografia [Historiography]**

Democracia: as controvérsias de uma “maravilha” da historiografia herodotiana  
[Democracy: controversies of one of Herodotus’ “wonders”] ..... 23

*Carmen Soares*

Corpo ameaçado e *stasis* na epidemia em Atenas: Tucídides entre o histórico e o  
metafórico (2. 47-54) [Threatened body and *stasis* in Athens’ epidemic:  
Thucydides between the historical and the metaphorical (2. 47-54)]..... 47

*Maria do Céu Fialho*

Atenas, 411: do golpe oligárquico à *poiesis* da democracia [Athens, 411:  
from the oligarchic coup to the *poiesis* of democracy]..... 67

*Breno Battistin Sebastiani*

Logomaquia e a crítica à retórica democrática ateniense em Tucídides [Logomachy  
and the criticism of the Athenian democratic rhetoric on Thucydides]..... 97

*Martinho Soares*

O povo arrependido: Xenofonte e o julgamento dos generais da Batalha de Arginusas [The remorseful <i>demos</i> : Xenophon and the trial of the Generals of Arginousai].....	127
<i>Lucia Sano</i>	

## II. Retórica e política [Rhetoric and Politics]

Os tiranicidas de Atenas: entre a representação aristocrática e a ideologia democrática [The tyrannicides of Athens: between aristocratic representation and democratic ideology].....	157
<i>Nuno Simões Rodrigues</i>	

Radicalidade, porosidade e dialética: cidadãos, habitantes e a democracia ateniense no discurso <i>Por Cálías</i> , de Lísias [Radicality, porosity and dialectics: citizens, inhabitants, and the Athenian democracy in Lysias' speech <i>For Callias</i> ].....	189
<i>Fábio Augusto Morales</i>	

Democracia e o cidadão ideal: o retrato do cidadão no <i>Contra Leócrates</i> [Democracy and the ideal citizen: the portrait of the citizen in the <i>Against Leocrates</i> ].....	209
<i>Priscilla Gontijo Leite</i>	

Demétrio de Fáléron e a reinvenção da <i>polis</i> democrática [Demetrius of Phaleron and the reinvention of the democratic <i>polis</i> ].....	241
<i>Delfim Leão</i>	

Democracia desdemocratizada [Undemocratized democracy].....	273
<i>Flávio Ribeiro de Oliveira</i>	

### III. Arte e teatro [Art and Theatre]

Iconografia e ideologia política: a representação da missão de Triptólemo e de cenas de família na pintura de vasos áticos [Iconography and political ideology: the representation of the mission of Triptolemos and of family scenes in Attic vase painting]..... 295  
*Luísa de Nazaré Ferreira*

O limite da democracia: o problema da tirania do ponto de vista psicológico em Heródoto e no *Édipo Rei* de Sófocles [The limit of democracy: the problem of tyranny from the psychological standpoint in Herodotus and Sophocles' *Oedipus Rex*]..... 325  
*Daniel Rossi Nunes Lopes*

O conflito ateniense entre Atena e Posêidon em *Troianas* e *Erecteu* de Eurípides [The Athenian dispute between Athena and Poseidon in Euripides' *Trojan Women* and *Erechtheus*] ..... 355  
*Christian Werner*

'Talento e conselho': O contributo do poeta na cidade ['Skill and advice': the contribution of the poet in the city] ..... 383  
*Maria de Fátima Silva*

### IV. Filosofia [Philosophy]

Democracia com sofistas [Democracy with sophists] ..... 413  
*Luís Felipe Bellintani Ribeiro*

Liberdade de indiferença e autoridade individual: a *República* de Platão sobre a democracia [Freedom of indifference and individual authority: Plato's *Republic* on democracy]..... 447  
*Carolina Araújo*

A felicidade perdida: animais que falam e a ontologia da cidade platônica [The lost happiness: talking animals and the ontology of the Platonic city]..... 473  
*Gabriele Cornelli*

Index Locorum..... 491

Index Nominum..... 503





*Apresentação*

PRESENTATION





Este livro é resultado de um projeto binacional elaborado em 2016 e refinado ao longo de dois eventos ocorridos em São Paulo (novembro de 2016) e em Coimbra (julho de 2017). A expressão “*poiesis* da democracia” no título remete à sua preocupação central: compreender “democracia” não como conceito unívoco e absoluto, mas como resultado de permanências e transformações históricas inerentes tanto à sua formulação grega quanto a seus usos contemporâneos, isto é, como problema cujas respostas derivam de negociação permanentemente meditada e mediada. Tal formulação deve muito à reflexão de C. Pébarthe<sup>1</sup>, que se baseia em C. Castoriadis para discutir “a democracia como criação humana” (p. 148). Num mundo em que tantas posições por vezes tão contraditórias almejam abrigar-se sob o conceito, não parece demais resgatar algumas de suas formulações originais, indicar possíveis variações e, sobretudo, identificar eventuais abusos.

O projeto foi concebido em razão da carência de estudos, no âmbito da lusofonia, sobre a democracia ateniense pensada como problema e prática cotidianos para os quais se encontraram soluções que ainda contribuem para a reflexão sobre os desafios sociais, intelectuais e ético-políticos da democracia contemporânea. Assim, tem por problema principal a análise, preferencialmente interdisciplinar e aberta a múltiplas abordagens teórico-metodológicas, da construção do conceito de democracia ateniense como arena político-cultural conflituosa e problemática (e não meta, estrutura ou programa) perceptível em distintos autores e/ou discursos da época clássica (historiográfico, trágico, cômico, biográfico, oratório, filosófico, tratadístico etc.), bem como em reflexões que os suplementaram ao longo dos séculos V e IV a.C.

---

1 Pébarthe, C. (2012), “Faire l’histoire de la démocratie Athénienne avec Cornelius Castoriadis”, *REA* 114: 139-157.

O livro põe em confronto abordagens tão criticamente inovadoras quanto o foram em suas épocas textos centrados em problemas como o das relações entre justiça pública e privada, entre modos de governo e valia de seu funcionamento, entre direitos e deveres configuradores da cidadania, entre autonomia individual e coerção arbitrária ou entre limitações e possibilidades do exercício do poder — dentre outras problemáticas que formam a espinha dorsal de conceitos de democracia antigos e/ou contemporâneos. Assim, figuram como vetores de tais reflexões, por exemplo, capítulos centrados em poemas líricos arcaicos; nas *Histórias* de Heródoto; na *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides; em diálogos de Platão; em textos peripatéticos; em discursos de Demóstenes, Isócrates e Lísias; em tratados sofísticos; em peças de Ésquilo, Sófocles, Eurípides e Aristófanes; nas *Helênicas* de Xenofonte; na *Constituição dos Atenienses* de pseudo-Xenofonte; e em textos de Plutarco. Alguns dos capítulos também discutem o problema da democracia por via de sua recepção e sem restringi-la à antiguidade; a maioria adota abordagens intertextuais e, por vezes, interdisciplinares.

Em âmbito mais amplo, este livro almeja construir uma contribuição inédita, sólida, gratuitamente acessível e propriamente lusófona para com o debate contemporâneo global sobre a experiência da democracia e suas possibilidades como a mediadora mais eficaz de uma série de desafios, debate que radica forçosamente na reavaliação crítica da nossa herança cultural grega. Como exemplos da urgência, demanda e possibilidade de respostas iluminadoras a um debate que ainda não conta com uma contribuição lusófona referencial, podem ser citados os três textos seguintes, provenientes de distintas iniciativas, visando, porém, o mesmo problema.

Em um capítulo de uma coletânea seminal, E. Flaig<sup>2</sup> entrelaça a abordagem sociológica dos campos intelectuais de Bourdieu à discussão do problema da decisão política pensado por seu viés de fragilidade extrema, isto é, como operação com frequência realizada demasiado rapidamente e sem discussões mais aprofundadas, assim, via de regra, perpetuando ou dando início a uma espiral de equívocos potencialmente catastrófica para o indivíduo

---

2 Flaig, E. (2013), "To Act with Good Advice: Greek Tragedy and the Democratic Political Sphere", in: J. P. Arnason; K. A. Raaflaub; P. Wagner, *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-Cultural Transformation and its Interpretations*. Chichester, 71-98.

e para a coletividade. Tendo sempre por horizonte a gravidade do problema na experiência contemporânea da democracia, o texto se concentra no importantíssimo papel de mediação social preenchido pela tragédia em Atenas, ao discutir publicamente, de modo partilhável por todo o corpo cívico, questões ético-políticas candentes no momento de sua encenação, e examina como tais discussões constituíram referenciais privilegiados em momentos de necessidade urgente de orientação qualificada, principalmente em contextos de guerra iminente.

Em 2014 o jornal inglês *The Economist* publicou um ensaio especial cuja pergunta do título é já um alerta: “What’s gone wrong with democracy?”<sup>3</sup>. Sem forçar demasiadamente a analogia, o ensaio poderia ser dito o inverso do texto de E. Flaig: nele, o centro da discussão é precisamente a expressão contemporânea do problema e só muito levemente são feitas alusões à sua raiz helênica. Coincidentemente, o texto se encerra discutindo alternativas ao processo de tomada de decisões políticas, ressaltando o pioneirismo da experiência finlandesa da “e-democracy” (que obriga o parlamento a deliberar sobre qualquer iniciativa dos cidadãos que alcance cinquenta mil assinaturas).

Por fim, um terceiro exemplo enuncia uma possibilidade de balanço e equilíbrio entre as problemáticas dos dois anteriores. Em uma palestra proferida em Berlim em outubro de 2015, D. Pritchard<sup>4</sup> discutia diferentes percepções sociais do problema da guerra em Atenas, apontando com precisão a necessidade de se pensar a democracia contemporânea mediante a aquilatação das distintas experiências helênicas. Embora positivamente interdisciplinar, sua reflexão se encaminha para uma via que este projeto não toma – a de quanto esse tipo de exame pode contribuir para com pesquisas na esfera da economia e das relações internacionais contemporâneas. A despeito disso, o estudioso tem razão ao enfatizar sistematicamente o papel fundador desempenhado pela história grega, em especial a ateniense, como ponto de partida comparativo e fecundo para reflexões que pensem a democracia como arena mediadora, algo que se viu no século XX, por

---

3 O ensaio pode ser lido em: <http://www.economist.com/news/essays/21596796-democracy-was-most-successful-political-idea-20th-century-why-has-it-run-trouble-and-what-can-be-do>.

4 Pritchard, D. (2015), “Democracy and War in Ancient Athens and Today”, *Greece and Rome*, 62 (2), 140-154.

exemplo, com a obra de H. Arendt, para a qual o modelo de *res publica* romana também foi igualmente importante. A palestra vale ponderação detida também pelo fato de que historiciza os principais modos pelos quais, ao longo dos últimos dois séculos, o problema da herança cultural grega sobre a democracia tem sido apropriado pela historiografia.

Assim, diante da carência de estudos, no âmbito da lusofonia, sobre a democracia ateniense pensada como problema e prática cotidianos, e em face desses rápidos indicadores do debate contemporâneo, este livro preenche uma lacuna na formação de discentes de graduação e pós-graduação sobretudo das áreas de Letras, História, Arqueologia, Educação e Filosofia: condensar o estado da questão, apontar para novos caminhos de investigação e contribuir mesmo indiretamente para o amadurecimento de reflexões sobre problemas que afetam nossa própria função de mediação intercultural.

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, através do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. Agradece ainda à Imprensa da Universidade de Coimbra por ter incluído este volume na sua série “Coimbra Companions”, e ao Rodolfo Lopes o cuidado e esmero colocados na sua paginação.

Os Coordenadores do volume,

São Paulo e Coimbra  
julho de 2018





I

---

*Historiografia*

HISTORIOGRAPHY





# *Democracia:*

AS CONTROVÉRSIAS  
DE UMA “MARAVILHA” DA  
HISTORIOGRAFIA HERODOTIANA

---

## DEMOCRACY:

CONTROVERSIES OF ONE OF  
HERODOTUS’ “WONDERS”

Carmen Soares

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ORCID | 0000-0003-3005-4635

## *Resumo*

A ‘construção’ (*poiesis*) da democracia na obra fundacional da historiografia ocidental, as *Histórias* de Heródoto, depende, antes demais, dos instrumentos de ‘investigação’ (*historia*) acionados pelo autor. Radica na aplicação de um método científico pautado por princípios como o espírito de isenção, a presença na narrativa herodotiana de construções diversas (favoráveis ou condenatórias) do regime popular. No ponto 1 deste estudo abordam-se as implicações dessa metodologia nas *poieseis* democráticas da fonte sob análise. É evidente desta abordagem que o tema não gera consensos entre as várias vozes da narrativa das *Histórias*, sendo o leitor confrontado com a ‘maravilha’ (*thauma*) da ‘prática’ (*pragma*) de uma democracia tirânica. A reflexão sobre essa construção híbrida e degenerada do governo popular desenvolve-se no ponto 2. Considerando o relevo do trecho conhecido por “Diálogo dos Persas” (3. 80-82) para a presente reflexão, apresenta-se em anexo a sua tradução integral para português.

### *Palavras-chave*

Heródoto, democracia, historiografia, “Diálogo dos Persas”

## *Abstract*

The 'construction' (*poiesis*) of democracy in the foundational work of Western historiography, the *Histories* of Herodotus, depends first of all on the instruments of 'investigation' (*historia*) activated by the author. The presence in the Herodotean narrative of several constructions (favorable or condemnatory) of the popular regime is grounded in the application of a scientific method based on principles such as the spirit of exemption. In point 1 of this study are discussed the implications of this methodology in the democratic *poiesis* of the source under analysis. It is clear from this approach that the theme does not generate consensus among the various voices within the *Histories* narrative, and the reader is confronted with the 'wonder' (*thauma*) of the 'practice' (*pragma*) of a tyrannical democracy. The reflection on this hybrid and degenerated construction of popular government is developed in section 2. Considering the importance of the section known as "Debate of the Persian Grandees" (3. 80-82) for the present reflection, its full translation into Portuguese is also provided as an attachment to this study.

### *Keywords*

Herodotus, democracy, historiography, "Debate of the Persian Grandees"



## INTRODUÇÃO

Há lugares comuns que, sem desprimor para a investigação científica assente na inovação, se impõem numa obra dedicado ao tema “A *poiesis* da democracia”. O interesse de evocá-los reside tanto em perceber que essa popularidade resulta da sua condição de “clássico incontornável” como em explicar a atualidade de que continuam a revestir-se. Permitam-me que faça, desde já, um esclarecimento epistemológico: o conceito de atualidade aplico-o na dupla valência de conteúdo e método. Ou seja: o objeto de estudo é atual porque os temas em causa têm interesse para o tempo presente<sup>1</sup>; a operatividade de metodologias de estudo contemporâneas, aplicadas a esse objeto de estudo, torna-o atual.

O “clássico incontornável” a que me reporto neste estudo é o discurso político nas *Histórias* de Heródoto. E, embora o foco de pesquisa afunile para uma forma de governação em particular (a democracia), veremos que, no pensamento do historiador, as concepções e as práticas (ou, se preferirmos vocábulos gregos, a *theoria* e a *praxis*) que definem o regime democrático terão sempre de ser equacionadas na sua relação com as formas de governo em que a soberania não assiste à multidão (a tirania, a monarquia e a oligarquia). A investigação que, há vários anos, tenho vindo a desenvolver sobre estas matérias conduziu à identificação de mais duas perspetivas de análise, indispensáveis, a meu ver, para se produzir uma leitura atual, numa

---

1 Não se defende, com isto, uma continuidade entre a Antiguidade e a modernidade, processo segundo o qual os problemas (perenes na história da humanidade) e conceitos apenas evoluiriam, mas sim uma história contextualizada. Sobre a pertinência de se proceder ao estudo da história do pensamento político sob esta perspetiva, leia-se Wagner (2013: 47-49).

obra que foi composta à volta do último quartel do séc. V a.C., dos regimes políticos em geral e da democracia em particular<sup>2</sup>.

A articulação entre essas duas linhas de leitura permitirá aproximarmos do desígnio maior deste estudo: uma leitura holística do *topos* da democracia nas *Histórias*. Passarei a enunciar, sumariamente, cada uma delas, bem como a avançar com os resultados a que me conduziram, pelo que se dispensa uma rubrica final neste estudo para “conclusões”.

1. Discurso historiográfico, o método científico aplicado à narrativa do passado: o alinhamento da ‘investigação’ (*historia*) de Heródoto com a metodologia de cientistas seus antecessores e contemporâneos – nos domínios da medicina, das ciências da terra e das ciências da vida – é essencial para se compreender a ‘construção’ (*poiesis*) da democracia nas *Histórias*<sup>3</sup>. Ao proceder-se à aplicação da grelha do método científico, ou seja de um método de produção de conhecimento, à escrita herodotiana conclui-se que o “espírito de isenção” do historiador, evidenciado na coexistência no seu texto tanto de narrativas favoráveis como pejorativas sobre o regime democrático, deriva da própria “cientificidade” do discurso historiográfico.

2. As “maravilhas”, um objeto da narrativa historiográfica: a democracia tirânica. O enfoque em assuntos que, pelo seu caráter extraordinário e afastamento em relação ao quotidiano conhecido, causam espanto e cativam o interesse do público das *Histórias* condiciona a seleção da matéria e o tratamento que lhe é dado pelo historiador; a aposta de Heródoto em acentuar as semelhanças do regime democrático com aquele que, pelo número de governantes, se afiguraria seu natural oposto (a tirania), deriva, a meu ver, também do desígnio programático do autor de “maravilhar” (surpreendendo) os destinatários da obra.

---

2 Para outras abordagens sobre o pensamento político em geral no texto herodotiano, vd.: Romilly 1959, Lasserre 1976, Evans 1981, Lateiner 1984, Rocha Pereira 1981 e 1990, Pelling 2002. Relativamente à reflexão sobre a democracia na obra, veja-se Moles 2002 (para o caso concreto da democracia ateniense) e Grethlein 2013 (que aborda a questão sob o prisma do uso da oratória, mecanismo essencial ao exercício do governo popular).

3 Como bem observou Thomas (2006), algumas das figuras e obras de cujo discurso científico se aproxima Heródoto são os escritos dos médicos do *Corpus Hippocraticum*, de filósofos naturalistas, de poetas racionalistas (como Xenófanes) e mesmo de sofistas. Entre as temáticas que os unem encontram-se as relações entre *physis* e *nomos*, em particular a teoria do determinismo geográfico e climatérico do modo de vida (*diaita*) dos povos.

Estruturei a minha proposta de reflexão com base nestas duas perspetivas de análise, que passo a desenvolver de forma detalhada, dando a conhecer o raciocínio que levou às conclusões acabadas de apresentar.

## 1. DISCURSO HISTORIOGRÁFICO: O MÉTODO CIENTÍFICO APLICADO À NARRATIVA DO PASSADO

Como bem demonstrou Rosalind Thomas (2000, 2006), a prosa herodotiana comporta muitos marcadores do “discurso científico” vigente em escritos contemporâneos do autor ou muito recentes, da autoria de médicos e de filósofos naturalistas, oriundos, como Heródoto, da Iónia. Os *corpora* de textos sobreviventes confirmam como a nova corrente de pesquisa científica, isto é, de alcance de conhecimento, se distancia da herança dos filósofos pré-socráticos iónios do séc. VI a.C. Na verdade, os alicerces do pensamento científico deixaram de ser as especulações “invisíveis” e o abstrato, substituídos pelo estudo do tangível, do visível e do empiricamente verificável<sup>4</sup>.

Paradigmático, em matéria de alicerces fundadores do edifício que é o conhecimento histórico, é o cap. 99 do Livro II das *Histórias*. Quando escreve *Até agora contei o que vi* (ὄψις), *a minha opinião* (γνώμη) e *investigação* (ἰστορίη), Heródoto confere protagonismo à ‘observação’, à capacidade de formular um ‘juízo’ próprio, ou seja de fazer a crítica das fontes, atividades entendidas como complementares da ‘investigação’. Assim, a *opsis*, a *gnome* e a *historie* definem os contornos do método científico adotado por Heródoto, que tem por principais marcadores discursivos a referência às fontes consultadas (orais ou escritas), a análise crítica dessas fontes (que se traduz nos comentários pessoais do historiador), o relevo dado aos testemunhos diretos (colhidos pela ‘observação do próprio’: gr. *autopsia*) e aos indiretos (ouvidos da boca de terceiros: gr. *akoe*), bem como à autonomia especulativa. A propósito dos testemunhos orais, relatados e atribuídos a outros (identificados ou anónimos), convém desde já clarificar

---

<sup>4</sup> Cf. Thomas 2006: 62.

que, como bem expôs Nino Luraghi<sup>5</sup>, eles são um mecanismo de distanciamento do autor em relação à situação apresentada. Este distanciamento serve para tornar o seu discurso mais objetivo, já que radica na autoridade que uma tradição oral (à época ainda de grande valor para um público mais familiarizado com a oralidade do que com a escrita). Em suma, o papel do historiador não é narrar verdades (embora possa revelar a sua credulidade ou incredulidade), mas histórias, cabendo em última instância ao seu leitor acreditar nelas ou não<sup>6</sup>. Como argumenta o referido helenista<sup>7</sup>, a historiografia antiga é um “complexo artefacto cultural” e não uma “reflexão sobre “factos verdadeiros” extra-textuais<sup>8</sup>.

O que a *historie* deve fazer é explicar, tornando claro ou revelando<sup>9</sup>, o que estava obscuro ou se desconhecia, ou seja, afastar-se do ‘invisível’ e ‘intangível’, para se centrar no verificável. Há que fazer um esclarecimento importante quanto ao que se entende por verificável, já que ultrapassa o domínio da realidade factual para incluir também o raciocínio lógico. Quer isto dizer que o cientista não produz conhecimento apenas empírico, mas também especulativo. Exemplar a esse respeito é o passo que se segue, no qual o historiador refuta ser o degelo das neves responsável pelas cheias do Nilo durante o verão (2. 22. 2):

A um indivíduo que tenha a capacidade de raciocinar (λογίζεσθαι) sobre estes aspetos a primeira e mais poderosa prova (μαρτύριον) de não ser nada verosímil que o Nilo nasça da neve oferecem-na os ventos, ao soprarem quentes, a partir dessas mesmas regiões.

No entanto, a humildade científica, ou seja, a consciência dos limites do conhecimento humano, serve de moderadora ao impulso do investigador

---

5 Luraghi 2007: 80-83.

6 Essa é a ilação retirada ainda por Luraghi (2007: 87).

7 Luraghi 2007: 88.

8 Sobre o género literário das *Histórias*, vd. Boedeker 2000 e 2002.

9 Essa função “reveladora” da investigação está bem evidente na terminologia do passo 2. 44. 5: *Pois bem, o que a minha atividade de investigação* (τὰ ἰστορημένα) *torna com clareza evidente* (δηλοῖ σαφέως) *é que Hércules é um deus antigo*. Todas as traduções apresentadas são da minha autoria.



para produzir verdades absolutas. Dessa mesma realidade nos dá conta Heródoto, no contexto do quadro de averiguação sobre a difusão do culto do deus e herói Hércules, ao esclarecer (2. 44. 1):

Desejoso de aclarar (σαφές τι εἰδέναι), dentro do que era possível (οἷον τε ἦν), um pouco esta questão, naveguei mesmo até Tiro na Fenícia, depois de me informar que aí havia um templo consagrado a Hércules.

Vejam, agora, como as metodologias da investigação (a chamada *meta-historie*<sup>10</sup>) perpassam em trechos de reflexão teórica e prática sobre a governação democrática, condicionando a *poiesis* do regime no texto de Heródoto. Começaremos pelo famoso passo fundador do pensamento político ocidental (3. 80-82), a que se seguem quadros mais breves de reflexão e prática democráticas.

O conhecido “Diálogo dos Persas”, que já tive ocasião de analisar sob outras perspectivas<sup>11</sup>, é um caso de *akoe* anónima. Heródoto não identifica a origem da sua fonte, que só pode ser indireta, já que situa os acontecimentos num passado que não vivenciou, a conjura persa para depor o Medo Gaumata (522 a.C.). O que numa primeira leitura do passo sobressai é a posição de narrador isento de ‘juízos’ (*gnomai*), os quais vêm exclusivamente atribuídos às personagens envolvidas. A insistência do autor em que está a transmitir as *gnomai* de terceiros é passível de várias interpretações, não excludentes entre si<sup>12</sup>. Além de revelar isenção e objetividade, premissas do discurso científico em geral, o recurso à *akoe* serve para conferir autoridade ao narrado.

O que pode parecer um contrassenso à luz da historiografia moderna (recorrer à tradição oral, e não à escrita, para legitimar o discurso histórico) corresponde à realidade do tempo de Heródoto. Como argumentou Nino Luraghi (2007: 80-83), Heródoto escreve, mas não deixa por isso de ser um

10 Expressão proposta por Luraghi (2007), pelo sentido literal que encerra de ‘auxiliar’ (gr. *meta*) da ‘investigação’ (gr. *historie*).

11 Soares 2014a, 2014b, 2016.

12 O substantivo *gnome* vem sete vezes usado: 80. 6; 81. 1 (bis); 82. 1 (bis); 82. 5; 83. 1.

“historiador oral”, o que se nota na própria metodologia da investigação histórica praticada, que apresenta uma diminuta abonação através de obras e autores, por contraste com uma insistente referência a fontes orais coletivas. Num momento em que o género historiográfico ainda se estava a afirmar, era natural a sobrevivência de práticas herdadas, tanto mais que o público “confiava” sobretudo na tradição (transmitida oralmente desde tempos imemoriáveis) e não tanto nas (recentes) obras escritas. Por essa razão é que a *akoe* constitui um recurso da metodologia da ‘investigação’ (*historie*) capaz de conferir autoridade ao narrado.

Retomando o texto introdutório do diálogo dos Persas, em que Heródoto afirma *foram proferidos discursos inacreditáveis (na opinião de alguns Gregos), mas a verdade é que foram proferidos* (3. 80. 1), percebemos que o historiador não emite opinião sobre a autenticidade ou não do conteúdo das falas, apesar de ter consciência de que essa é uma questão polémica. Quanto a este esclarecimento introdutório de Heródoto ao debate político que apresenta, importa compreendê-lo à luz da linha de leitura que desenvolverei no ponto 2 desta análise. Ou seja, nesta denúncia declarada do autor quanto à dimensão fraturante do episódio (para uns verdadeiro, para outros falso) reside o carácter “maravilhoso” do episódio, o qual justifica a sua inclusão nas *Histórias*. Conforme abordarei adiante, é por serem “surpreendentes” que essas falas dos nobres persas em matéria de reflexão política se enquadram na narrativa histórica herodotiana.

Ou seja, no seu mais extenso passo sobre teorização política, Heródoto faz crer ao leitor que assume o papel de transmissor de uma tradição que lhe chega por via indeterminada. O mesmo é dizer que os recursos metodológicos evidenciados revelam que a *poiesis* da democracia, presente nesse passo, pode ser considerada a visão tradicional de meados do séc. V a.C. No diálogo cada um dos aristocratas persas argumenta a favor da forma de governação que considerava ser a melhor, excelência que sobressai do contraste com as *poieseis* de outros regimes. Enquanto Otanes (3. 80) exalta o governo da maioria e condena a forma degenerada do governo de um só (a *monarchia* que tem por líder o *tyrannos*); Megabizo (3. 81) ataca em particular a governação popular, agora retratada como vil (*kakos*), propondo como melhor regime a oligarquia (ou, como se lhe refere, uma ‘assembleia

de aristocratas’ - ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ὁμίλῃ, 3. 81. 3); finalmente Dario (3. 82) descreve as ‘más’ (*kakoi*) formas dos governos oligárquico e popular, todas opostas, na sua ‘degeneração’ (*kakotes*), ao governo de um só, a monarquia esclarecida, assegurada pelo monarca ‘excelente’ (*aristos*).

Na maioria dos restantes passos em que se caracterizam as *politeiai* (termo ausente do texto herodotiano), o historiador continua a preferir o recurso ao discurso direto, atribuindo a personagens da narração a autoria dessas *poieseis*. Assim sucede nos livros 3, 5 e 7, nos trechos em que dá conta das “conversões” dos tiranos gregos Meândrio (de Samos: 3. 142), Aristágoras (de Mileto: 5. 37) e Cadmo (de Cós: 7. 164) em democratas. Todos estes passos serão retomados no ponto 2 da minha análise.

Porém, quando é Heródoto que, na sua voz autoral de narrador, assume o papel de construtor do retrato da democracia, deparamos com uma *poiesis* positiva do regime. É o que sucede em 5. 78, onde dá conta do contributo decisivo da igualdade de direitos políticos para o aumento da motivação dos guerreiros. A propósito da retaliação dos Atenenses contra Beócios e Calcidenses, por terem sido aliados dos Espartanos, em finais do séc. VI, nos ataques à cidade de Palas Atena, comenta Heródoto:

Foi nessa altura que os Atenenses começaram a ganhar poder. É evidente – não por uma só razão, mas por muitas – que a igualdade de expressão (*ισηγορίη*) é um bem apreciado (*χρήμα σπουδαῖον*), visto que os Atenenses, quando viviam na tirania, em combate não eram em nada melhores do que os seus vizinhos, mas, depois de se terem livrado dos tiranos, tornaram-se de longe os primeiros. O que, sem dúvida, isto evidencia é que, quando subjugados, se faziam passar por cobardes, porque estavam ao serviço de um tirano, mas que, depois de libertados, cada um desejava vivamente atingir os seus objetivos pessoais.

Há, no entanto, que ressaltar que o elogio da democracia neste passo figura num contexto muito preciso, o de condenação do governo tirânico.

Podemos, desde já, tirar uma conclusão deste exercício de comparação entre o uso da *akoe* e da *gnome* do autor para caracterizar a democracia: ambas as metodologias concorrem para a ideia de que a *poiesis* do regime

assenta no confronto com outras formas de governação, muito em particular com aquela que, pelo número de governantes, se situa no extremo oposto, a tirania.

## 2. AS “MARAVILHAS”, UM OBJETO DA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA: A DEMOCRACIA TIRÂNICA

O prólogo tem para o leitor-ouvinte das *Histórias* o interesse de fornecer uma chave de leitura quanto às temáticas privilegiadas e objetivos da obra. Recordemos essas palavras:

Esta é a exposição (ἀπόδειξις) das investigações (ἱστορίη) de Heródoto de Halicarnasso, para que, com o tempo, nem os feitos dos homens se apaguem, nem fiquem privadas de renome as empresas (ἔργα) grandes e maravilhosas (θωυμαστά), cometidas tanto por Gregos como por Bárbaros, e, acima de tudo, a razão (αἰτίη) por que combateram uns contra os outros.

Centremo-nos na tónica colocada no relato de “empresas maravilhosas” (ἔργα θωυμαστά). A mais comum aceção do adjetivo remete para ‘admirável, surpreendente, espantoso, prodigioso’ e associa-se a aspetos da natureza (terra e animais) e do sobrenatural. Mas o que uma narrativa cheia de peripécias como é a *historie* herodotiana demonstra é que o autor seguramente espanta e provoca a admiração do seu público também pelo tratamento dado a questões que, fazendo parte do quotidiano, suscitavam opiniões contraditórias. Como já bem observou Christopher Pelling (2002), o debate político dos Persas reflete com grande probabilidade opiniões que circulariam nos meios cultos contemporâneos de Heródoto<sup>13</sup>. Ou seja, a surpresa que esse diálogo causaria reside não tanto nos retratos dos regimes, mas, uma

---

13 Munson (2013), por seu turno, advoga haver mais influência persa nessa discussão do que se tem pensado. O próprio facto de Heródoto referir por duas vezes (3. 80. 1 e 6. 43. 3) que os Persas deliberaram sobre o seu futuro político após a morte de Cambises é pela helenista considerado (idem: 326, n. 21) uma evidência de que o historiador se apoiaria numa tradição persa para a construção do Diálogo dos Persas.

vez mais, na estratégia discursiva adotada. Esta consiste em escrever a história contemporânea no subtexto da história do passado, arte em que Heródoto foi mestre, como já sublinharam John Moles (2002: 50) e Philip Stadter (2006).

Assim, o público das *Histórias*, familiarizado com o imperialismo ateniense (cimentado no pós-Guerras Medo-persas e responsável pelo estalar da Guerra do Peloponeso), admiraria a subtileza discursiva do prosador, que, sem lhe dar um título próprio, constrói da democracia uma versão tirânica. Diríamos, mesmo, que a *poiesis* herodotiana do governo degenerado da democracia constitui um prenúncio da Atenas *tyrannis* da *História do Peloponeso* de Tucídides<sup>14</sup>.

Para que melhor se compreenda que a ‘construção’ (*poiesis*) de uma democracia tirânica por Heródoto corresponde a uma das várias “empresas maravilhosas” da sua narrativa, devemos ter presente que o historiador, no episódio emblemático do Diálogo dos Persas sobre a melhor ‘prática governativa’ (daí o uso do substantivo *pragma*, da família do verbo ‘agir, atuar’, *prassein*, e não de *politeia*), desmonta a tradicional concepção de três regimes distintos. É essa tripartição convencional que Dario evoca na sua fala (3. 82. 1):

Dos três regimes que temos à nossa disposição, afirmo que – apesar de todos eles serem os melhores (é o melhor o governo do povo, a oligarquia e a monarquia) – este último é de longe superior aos outros.

Da leitura completa do debate constitucional, cuja tradução apresentamos em anexo, torna-se claro que, ao colocar na boca das suas personagens, para cada uma das constituições tradicionais, uma versão ‘boa’ (considerada ‘melhor’, i.e., *aristos*) e outra ‘má’ (apelidada de ‘vil’, i.e., *kakos*), Heródoto complexifica o sistema convencional de três regimes, cujo principal fator de distinção era o número de governantes: um só (monarquia), poucos (oligarquia) e a multidão (democracia). Como já defendi noutro lugar (Soares 2016), embora o historiador apenas mencione nomes distintos para quatro

---

14 Cf. uso desse substantivo em 2. 63. 2 e 3. 37. 2.

formas de governo – *isonomia*, oligarquia, monarquia e tirania – a verdade é que permite ao recetor da sua obra distinguir claramente seis *pragmata* distintos.

Ao regime popular bem ordenado, pautado pela partilha igual da governação, dá o seu defensor no diálogo, Otanes, uma designação de etimologia francamente positiva: *isonomie* (forma iónica, a que corresponde o ático *isonomia*). Na sua composição entram o adjetivo e o substantivo que encerram o essencial desta forma de regime, a saber: os governantes possuírem uma ‘parte’ (*nomos*) ‘igual’ (*isos*) no governo da *polis*. Será na boca dos seus opositores (Megabizo e Dario) que deparamos, não com o termo já em voga (*demokratia*)<sup>15</sup>, mas com o emprego do substantivo ‘povo’ (*demos*), então negativamente conotado nos meios aristocráticos, que lhe associavam a origem humilde e, conseqüentemente, pouco esclarecida e influenciável das gentes do povo. Ou seja, estamos perante a divisão da mesma constituição (*politeia*) em duas formas de governo, isto é, duas “práticas governativas” (daí Heródoto chamar-lhes *pragmata*) – a *isonomia* e o ‘poder’ (*kratos*, *arkhein*) da multidão (*plethos*) ou povo (*demos*)’ (como se lhe referem Megabizo e Dario).

À governação oligárquica de que fala Megabizo, pautada pela excelência dos seus governantes, opõe-se a prática descrita por Dario, caracterizada por disputas entre pares (aristocratas) por lideranças individuais. Ou seja, embora Heródoto não use dois termos diversos para distinguir uma forma de governação da outra, na verdade estamos perante nova divisão de uma mesma *politeia* (a oligarquia) em dois *pragmata*, um ‘melhor’ (*aristos*) e outro ‘degenerado’, já que leva ao aparecimento, entre os oligarcas, de

---

15 Repare-se que, embora Heródoto use tanto este substantivo como o verbo *demokrateesthai* noutros passos das suas *Histórias* (respetivamente: 6. 43. 3 e 131. 1; 4.137. 2 e 6. 43. 3), parece evitá-lo no passo de teorização política que compôs. A meu ver, podemos avançar com duas hipotéticas explicações para, nestes passos, o historiador não ter hesitado em usar ambos os termos: o sentido neutro (despido de conotação negativa) que acabou por adquirir (e que vem consagrado por Platão, no seu *Político* 292a: *No respeitante à democracia, quer as massas exerçam o poder sobre os detentores da riqueza pela força ou livremente, quer respeitem escrupulosamente ou não as leis, não há, em absoluto, o hábito de lhe mudar o nome*); não haver, nestes passos, destinatários internos do discurso a quem é necessário convencer da ‘boa’ atuação dos governos populares, pelo que não se recorre ao termo positivo *isonomia* e se emprega o genérico *demokratia*.

*rivalidades insanáveis, das quais nascem dissensões, das dissensões homicídios* (3. 82. 3).

Não obstante o Diálogo dos Persas poder ser entendido como um claro esforço de Heródoto para distinguir seis formas de atuação governativa, a verdade é que, como acabámos de ver, este trecho não só “maravilha” o seu ouvinte-leitor por desdobrar cada *politeia* em duas *poieseis* distintas, originando seis *pragmata* políticos, mas também por, no que ao regime popular (objeto deste estudo) diz respeito, revelar como, na sua forma degenerada (em que prevalece a ‘vilania’, a *kakotes* mencionada por Dario, 3. 82. 4), ele se identifica com características essenciais de outra prática governativa, a tirania. Passaremos, de seguida, em revista os momentos discursivos das *Histórias* que permitem ao seu recetor distinguir uma *poiesis* pró-democrata de uma *poiesis* anti-democrata do regime popular.

Fundamental para a interpretação que esses passos possibilitam em termos de história das mentalidades é a perceção de quem são os seus emissores intradiegeticos. Há que distinguir as afirmações e comentários atribuíveis ao historiador daqueles que ele coloca na boca das suas personagens. Começemos pelas *poieseis* favoráveis do regime democrático. Na boca de quem as coloca Heródoto e em que contextos políticos? Na boca de aristocratas, em momentos de rutura política. Como podemos interpretar esses posicionamentos pró-democratas? Qualquer tentativa de resposta a este questionário exige um comentário mais detalhado dos contextos de ocorrência, o que faremos de seguida, pela ordem em que surgem na obra.

No Diálogo dos Persas, cabe a um nobre assumir-se como porta-voz da melhor forma de governo popular, a *isonomia*. Tão importante é perceber quais são as práticas que a tornam uma governação exemplar, como o contexto político em que Heródoto coloca um aristocrata a fazer semelhante elogio. Começemos por este aspeto, no geral desvalorizado. A circunstância é a de um golpe de estado, levado a cabo por sete conjurados persas. Ou seja, num momento de crise, a mudança de regime (com a substituição do anterior modelo monárquico por uma democracia) afigura-se ao proponente da proposta de reviravolta política a alternativa que viabilizaria assegurar o estatuto privilegiado que detinha e que estaria eventualmente em risco.

Prova disso é que, ao ver derrotada a sua proposta de instituir na Pérsia a governação popular – regime que implicava o estabelecimento da igualdade (*isotes*) entre todos, contrariando a hierarquização que uma monarquia estabelecia entre a família real e os restantes súbditos (mesmo os nobres) – Otanes reivindica para si e seus descendentes um tratamento de exceção, baseado na *isotes* característica da democracia. As razões pessoais que fizeram de Otanes um pró-democrata vêm confirmadas por Heródoto no final do passo 3. 83. 3:

Ainda hoje esta é a única família persa a permanecer livre e a ser governada só naquilo que ela própria quiser, desde que não infrinja as normas dos Persas.

Repare-se que Heródoto não emprega o substantivo *isotes*, mas consubstancia essa ideia através de uma expressão preposicional com o sentido de ‘[colocar o poder] no meio [de todos]’ (*es meson*). Otanes, caracterizando a essência da *isonomia*, deixava implícito nessa construção que os *pragmata* eram colocados a uma distância/proximidade igual de todos (daí a tradução que proponho para 3. 80. 2: ‘defendia que a governação fosse entregue aos Persas de forma equitativa’). Também nos *modi operandi* identificados como próprios da prática governativa isónoma fica implícito o princípio da igualdade: o acesso aos cargos por tiragem à sorte, a prestação de contas em relação ao uso de fundos públicos e a tomada de decisões em comum (3. 80. 6).

Voltamos a reencontrar idênticas *poieseis* favoráveis da democracia mais adiante nas *Histórias*, a propósito de verdadeiras “operações de charme” de tiranos gregos junto das populações de cidades onde o regime entrara em crise. Uma vez mais, cabe a aristocratas que pretendem assegurar interesses pessoais (que passam por um estatuto social, económico e político elevado) assumirem-se como (falsos) paladinos do principal alicerce da *isonomia*, a igualdade. Assim sucede com Meândrio de Samos (3. 142), Aristágoras de Mileto (5. 37) e Cadmo de Cós (7.164). Todos eles “fingem” abdicar da tirania, substituindo-a por regimes assentes na “igual (*isos*) parte (*nomos*)”. É interessante notar que a própria seleção vocabular que nesses



três novos passos o historiador emprega para dar conta dos propósitos democráticos dos políticos em questão é coerente com o ensaio teórico do Diálogo dos Persas. Efetivamente, Heródoto retoma as expressões da fala de Otanes que denunciam a centralidade do princípio da igualdade no regime democrático: *es meson e isonomia*.

Tanto no *logos* de Meândrio como no de Aristágoras, é possível detetar indícios de que será intencional o uso do nome de sentido favorável, *isonomia*, em vez do termo pejorativo, “democracia”. Exilado e morto o tirano de Samos, Polícrates, Meândrio procurou conquistar a simpatia dos seus conterrâneos apresentando-se como paladino da liberdade e da justiça. Anunciou, para tal, a sua renúncia ao poder tirânico. Os termos em que faz o anúncio da substituição de um regime pelo outro ecoam a *poiesis* da governação da multidão tal qual a descreveu Otanes, conforme se percebe do passo 3.142. 3: ‘colocando no meio de vós o poder, anuncio-vos a *isonomia*’ (ἐγὼ δὲ ἐξ μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεῖς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω).

Também o retrato que Heródoto nos dá da *praxis* de Aristágoras revela que a democracia não passa de uma escolha política oportunista. O seu desígnio íntimo, para mudar de regime (rebelando-se contra o domínio persa, conotado com o exercício da tirania em Mileto), era continuar ligado ao poder (na forma de governação que poderia gerar mais consenso entre a população, de cujo apoio necessitava). Desse oportunismo político nos dá conta Heródoto ao comentar (5. 37. 2):

Em primeiro lugar renunciou verbalmente à tirania e instaurou em Mileto a isonomia, a fim de, tendo os Milésios do seu lado, convocá-los ao seu intuito de revolta.

Num contexto geral de insurreição de muitas *poleis* vizinhas contra os tiranos no governo, apoiados pelo rei persa, o regente de Histieus percebeu que a maneira de não acabar expulso ou morto consistiria em tomar a iniciativa de liderar uma substituição de regime, ganhando a simpatia dos conterrâneos e das comunidades gregas próximas.

Mas é a forma degenerada da governação das massas que permite ao historiador construir a “maravilha” que é a democracia tirânica. Não lhe

atribui esta designação, que como vimos atrás caberá a Tucídides verbalizar, mas permite ao seu leitor-ouvinte perceber os traços essenciais dessa ‘construção’ (*poiesis*) despótica do regime popular. Retomemos o Diálogo dos Persas, mais concretamente as falas de Megabizo e Dario, pois elas encerram a identificação dos três pontos em comum entre os *pragmata* do tirano e do povo. São eles a ‘insolência, imoderação ou excessos’ (contidas no substantivo *hybris*) – que em linguagem atual, aplicada ao contexto político, traduziríamos por ‘abusos de poder’ – as decisões erradas e a sobreposição dos interesses individuais aos de um coletivo ou grupo.

Tal como Otanes denunciara ser a *hybris* um predicado do *homem que é tirano* (*andra ge tyrannon*, 3. 80. 4), i.e., produto do poder concentrado num único governante, Megabizo aponta ao povo a mesma pecha, deixando claro que os dois regimes podem coincidir na mesma prática (3. 81. 2):

Sem dúvida é absolutamente intolerável que homens que fogem da insolência (*hybris*) de um tirano venham a cair na insolência (*hybris*) de um povo indisciplinado.

Os juízos errados são aqueles que, em vez de se pautarem pelo ‘belo’ (*kalos*) ou ‘melhor’ (*aristos*), redundam em atos ou manifestações de ‘vilania’ ou, como lhe chamaríamos modernamente, de ‘mau carácter’ (*kakotes*). Otanes destaca esse comportamento como típico do tirano (3. 30. 4). Dario retoma-o, quando critica as cumplicidades (as ‘alianças’, *philiai*, referidas em 3.82. 4) que se estabelecem entre os governantes oriundos do povo e que servem para se desculparem mutuamente das decisões erradas (‘os atos de vilania’):

Quando o povo governa, é inevitável o aparecimento da vilania! E quando a vilania se orienta para o interesse comum, o que surge entre os vilões não são rivalidades, mas sim poderosas alianças! A verdade é que os que cometem atos de vilania contra o interesse comum se encobrem mutuamente.

Repare-se que essas decisões erradas são tomadas ‘contra o interesse comum’ (*es ta koina*), donde é legítimo deduzir que, mesmo numa democracia, há casos em que os interesses individuais são colocados acima do ‘interesse comum’. Caso paradigmático apresentado nas *Histórias* é o do general ateniense Temístocles<sup>16</sup>, democrata que os Eubeus “compram” por 30 talentos, valor pelo qual aceita convencer os aliados navais gregos a permanecerem na zona do cabo Artemísio, defendendo assim a ilha Eubeia de um provável ataque do invasor persa.

### BIBLIOGRAFIA

- Boedeker, D. (2000), “Herodotus’ Genre(s)”, in M. Depew, D. Obbink (eds.), *Matrices, Canons and Society*. Cambridge, 97-114.
- Boedeker, D. (2002), “Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus”, in E. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden, Boston, Cologne, 97-116.
- Cartledge, P. (2009), *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge.
- Evans, J. A. S. (1981), “Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82”, *QUCC* 36: 79-84.
- Grethlein, J. (2013), “Democracy, Oratory, and the Rise of Historiography in Fifth-century”, in J. P. Arnason, K. A. Raaflaub, P. Wagner (eds.), *The Greek polis and the Invention of Democracy*. Malden, 126-143.
- Lasserre, F. (1976), “Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions”, *MH* 33: 65-84.
- Lateiner, D. (1984), “Herodotean Historiographical Patterning: the Constitutional Debate”, *QS* 20: 257-284.
- Luraghi, N. (2006), “Meta-historie: Method and Genre in the *Histories*”, in Dewald, C. , Marincola, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 76-91.
- Moles, J. (2002), “Herodotus and Athens”, in E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden, Boston, Köln, 33-52.
- Munson, R. V. (2013), “Who are Herodotus’ Persians?”, in R. V. Munson (ed.), *Herodotus: Volume 2. Herodotus and the World*. Oxford, 321-335.
- Pelling, Ch. (2002), “Speech and Action: Herodotus’ Debate on the Constitutions”, *PCPhS* 48: 123-158.
- Rocha Pereira, M. H. (1981), “O mais antigo texto europeu de teoria política”, *Nova Renascença* 1: 364-370.
- Rocha Pereira, M. H. (1990), “O ‘Diálogo dos Persas’ em Heródoto”, *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*. Lisboa: 351-362.
- Romilly, J. (1959), “Le classement des constitutions d’ Hérodote à Aristote”, *REG* 72: 81-99.

---

<sup>16</sup> Estadista que já retratei como um verdadeiro “político dos mil artifícios” (Soares 2002: 33).

- Romm, J. (2006), “Herodotus and the Natural World”, C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge University Press, 178-191.
- Stadter, Ph. (2006), “Herodotus and the Cities of Mainland Greece”, in C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 242-256.
- Soares, C. (2002), “Introdução”, in J. R. Ferreira, C. Soares, *Heródoto. Histórias 8º*. Introdução, versão do grego e notas, Lisboa, 11-33.
- Soares, C. (2014a), “*Theoria* e *práxis* política em Heródoto”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeus* 24: 57-79.
- Soares, C. (2014b), “Diálogos nas *Histórias* de Heródoto entre teoria e praxis política. Tirania e democracia: contrastes e semelhanças”, *Phoînix*: 25-39.
- Soares, C. (2016), “Regimes políticos nas *Histórias* de Heródoto: o “Diálogo dos Persas” (3. 80-82)”, in C. Soares, M. C. Fialho, Th. Figueira (eds.), *Polis/Cosmópolis: identidades globais & locais*. Coimbra, 43-52.
- Thomas, R. (2000), *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Oxford.
- Thomas, R. (2006), “The Intellectual Milieu of Herodotus”, in C. Dewald and J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 60-75.
- Wagner, P. (2013), “Transformations of Democracy: Towards a History of Political Thought and Practice in Long-term Perspective”, in J. P. Arnason, K. A. Raaflaub, P. Wagner (eds.), *The Greek polis and the Invention of Democracy*. Malden, 47-68.

## ANEXO

### *Histórias* 3. 80-82<sup>17</sup>

**80. 1.** Depois que terminou a agitação e que passaram cinco dias, os que se tinham sublevado contra os Magos discutiram sobre todas as formas de governação<sup>18</sup> e foram proferidos discursos inacreditáveis (na opinião de alguns Gregos), mas a verdade é que foram proferidos. **2.** Otanes defendia que a governação fosse entregue aos Persas de forma equitativa<sup>19</sup>, argumentando o seguinte: “Sou do parecer que não mais um de nós se torne monarca! De facto, essa situação não é agradável, nem boa. Bem vistes não só a que ponto chegou a insolência de Cambises, como também

17 Publicado originalmente em Soares 2014b: 33-35.

18 A forma de plural do substantivo neutro *πρήγματα*, aqui usada, tem um sentido derivado dos valores denotativos ‘feitos, negócios’ (públicos, por oposição a privados), a saber ‘governação’. Cartledge (2009: 4) explica este sentido genérico, que, no caso da língua portuguesa, em contextos mais específicos, como é o do texto em análise, pode assumir o sentido mais restrito de ‘forma de governação’ (ou seja ‘regime, constituição’).

19 A expressão [‘entregue] de forma equitativa’ corresponde em grego a *ἐξ μέσον* [καταθεῖναι], que significa à letra ‘colocar no meio’, posicionamento que implica que todos estão a igual distância do referente em causa (que aqui é: τὰ πρήγματα).

ficastes a conhecer a do Mago. **3.** Como pode a monarquia ser um regime<sup>20</sup> bem ordenado, se lhe é permitido fazer, sem nenhuma limitação, o que quiser? A verdade é que ela pode deixar fora do seu habitual juízo mesmo o melhor de todos os homens, quando empossado desse poder. Pois, ao passo que a insolência lhe nasce dos bens que possui, a inveja, por seu turno, é, desde sempre, inata ao género humano. **4.** Como possui estes dois predicados, possui a vilania completa: comete muitos atos celerados, uns a fim de saciar a insolência, outros a inveja. No entanto o homem que é tirano não devia ser invejoso, uma vez que possui todos os bens! Torna-se, no entanto, no inverso disso mesmo, no relacionamento com os cidadãos: inveja os melhores (porque lhe são superiores e estão vivos), mas compraz-se com os mais vilões dos cidadãos, e é o melhor a acolher calúnias. **5.** Eis, no entanto, o mais absurdo de tudo: se alguém o elogia de forma moderada, zanga-se, porque não é servido com desvelo; se o serve com desvelo, zanga-se com a bajulação. Vou mas é falar do que mais importa: subverte costumes pátrios, exerce violência contra mulheres e condena à morte sem julgamento. **6.** A multidão, ao invés, quando governa, em primeiro lugar, tem o mais belo dos nomes – *isonomia*, em segundo, não faz nada do que faz o monarca! É por sorteio que exerce as magistraturas, presta contas pelo exercício de cada magistratura, toma todas as decisões em comum. Por isso proponho que nós, depois de renunciarmos a uma monarquia, promovamos o governo<sup>21</sup> da multidão! É que é na maioria que reside o todo.”

**81. 1.** Enquanto Otanes fazia esta proposta, Megabizo defendia que se virassem para uma oligarquia, argumentando o seguinte: “O que Otanes disse sobre abandonar a tirania também eu digo o mesmo; mas, quando exortava a que entregássemos à multidão o poder, desviou-se da melhor proposta! Efetivamente nada há de mais estúpido e insolente que uma

---

20 A palavra grega usada, *χρῆμα*, tem um sentido genérico muito idêntico ao de *πρῆγμα*, pelo que, considero legítimo traduzi-la por ‘regime’, uma vez que a ‘coisa, negócio’ a que se refere, já ficou claro acima, é a ‘coisa pública’.

21 Em grego só temos ‘a multidão’ (*τὸ πλῆθος*). No entanto no início deste mesmo parágrafo Heródoto usou uma expressão mais completa: ‘a multidão governando’ (*πλῆθος δὲ ἄρχον*), i. e. o ‘governo da multidão’. Entendo, pois, que aqui estamos perante a mesma ideia, se bem que referida de forma sincopada.

assembleia inútil. **2.** Sem dúvida é absolutamente intolerável que homens que fogem da insolência de um tirano venham a cair na insolência de um povo indisciplinado. Ao menos aquele, se faz alguma coisa, fá-la com conhecimento, já a este não lhe assiste conhecimento algum! Como poderia, pois, ter conhecimento quem não foi ensinado, não sabe o que é belo, nem sabe nada por si próprio e, sem pensar, se atira à governação, semelhante a um rio de torrentes invernosas? **3.** O povo, buscam-no, agora, aqueles que desejam mal aos Persas; mas nós, ao invés, escolhido um grupo de homens dos melhores, confiemos-lhe o poder! Realmente, entre esses, também nós estaremos incluídos e, por outro lado, é natural as melhores decisões surgirem dos melhores homens”.

**82. 1.** Enquanto Megabizo fazia esta proposta, o terceiro a expor a sua proposta foi Dario, argumentando: “A mim, o que disse Megabizo a propósito de a multidão ter a governação<sup>22</sup>, parece-me ser uma argumentação correta; já o que disse sobre a oligarquia não é correto. Dos três regimes<sup>23</sup> que temos à nossa disposição, afirmo que – apesar de todos eles serem os melhores (é o melhor o governo do povo, a oligarquia e a monarquia ) – afirmo que este último é de longe superior aos outros. **2.** De facto nada se se pode revelar melhor do que um só homem dotado de excelência! Ora bem, é porque se serve desse tipo de qualidades que pode zelar pela multidão de forma irrepreensível e guardar, no maior segredo, as suas decisões dos inimigos. **3.** Na oligarquia é costume surgirem, entre o grande número de indivíduos que coloca o seu mérito ao serviço do interesse comum, poderosas rivalidades pessoais: de facto cada um deles, movido pelo desejo de liderar e de fazer vencer as suas propostas, leva a que apareçam, entre si e os outros, rivalidades insanáveis, das quais nascem dissensões, das dissensões homicídios e dos homicídios desemboca-se numa monarquia, e, com isto, torna-se evidente o quanto este é o melhor regime<sup>24</sup>.”

---

22 Subentende-se ‘governação’ (πρήγματα), complemento direto do participio. No original apenas temos ‘sobre a multidão ter’ (ἐς τὸ πλῆθος ἔχοντα), ficando implícito o que ela tem (‘a governação’).

23 Na expressão τριῶν γὰρ προκειμένων καὶ πάντων tem que se subentender o substantivo πρηγμάτων.

24 Uma vez mais o substantivo que se deve subentender é πρήγμα.

4. Quando o povo governa, é inevitável o aparecimento da vilania! E quando a vilania se orienta para o interesse comum, o que surge entre os vilões não são rivalidades, mas sim poderosas alianças! A verdade é que os que cometem atos de vilania contra o interesse comum se encobrem mutuamente. Este é o tipo de situação que temos, até que alguém, assumindo a liderança do povo, detenha esses indivíduos! Graças a tais atos, ele é admirado pelo povo e é, certamente, por ser admirado que se torna um monarca! E com isto também ele prova que a monarquia é o melhor regime<sup>25</sup>. 5. Para resumir tudo o que foi aduzido num único termo: a liberdade donde nos veio e quem nos a deu? Do povo, da oligarquia ou de um monarca? Sou, por conseguinte, da opinião de que, visto nós termos sido libertados por um único homem, defendamos esse tipo de regime<sup>26</sup> e, além disso, porque temos por bem não dissolver os costumes pátrios! Realmente essa não é a melhor atitude.”

---

25 Mesma situação da nota anterior.

26 Situação igual à das duas notas anteriores.





*Corpo ameaçado e  
stasis na epidemia  
em Atenas:*

TUCÍDIDES ENTRE O HISTÓRIO E O  
METAFÓRICO (2. 47-54)

---

THREATENED BODY AND *STASIS* IN  
ATHENS' EPIDEMY:

THUCYDIDES BETWEEN THE HISTORICAL AND  
THE METAPHORICAL (2. 47-54)

Maria do Céu Fialho

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ORCID | 0000-0003-2115-9638

## *Resumo*

A descrição tucidídiana da epidemia ateniense, no segundo ano da Guerra do Peloponeso, foi cuidadosamente concebida pelo seu autor, de modo a conferir-lhe uma dimensão significativa mais ampla. Ela converte-se na imagem de uma doença mais profunda, que afeta mortalmente a *polis*, que destrói os seus valores e a coesão do tecido social que permite a sobrevivência da democracia. A ‘doença’ da cidade constitui uma outra face da guerra, mais próxima, mais ameaçadora, que põe em risco a sobrevivência do corpo – do de cada cidadão e do da coletividade. Geradora de *stasis* que leva, inevitavelmente à *metabole*, a doença, tal como a guerra, não conduz a uma nova ordem, mas à desagregação da Cidade. Fundamental para a potencialização deste valor quase-alegórico da epidemia é o enquadramento da sua descrição entre dois discursos de Péricles de teor completamente diverso.

### *Palavras-chave*

Tucidídes, Guerra do Peloponeso, epidemia, dimensão metafórica, *stasis*, *metabole*, corpo

## *Abstract*

The Thucydidean description of the Athenian epidemic in the second year of the Peloponnesian War was carefully conceived by its author in order to give it a larger dimension. It becomes the image of a deeper disease, which mortally affects the *polis* and destroys its values, as well as the cohesion of the social fabric that allows the survival of democracy. The 'disease' of the city is another aspect of the war, which is closer, more threatening, and endangers the survival of the body of every citizen and of the community. Generator of *stasis* that inevitably leads to *metabole*, disease, like war, does not lead to a new order, but to the disintegration of the City. Fundamental to the enhancement of this quasi-allegorical value of the epidemic is the framing of its description between two entirely different discourses of Pericles.

### *Keywords*

Thucydides, Peloponnesian War, epidemic, metaphorical dimension, *stasis*, *metabole*, body



A modernidade de Tucídides é comprovada pelo facto de, ainda hoje, valer como explicação para as causas da fragmentação política na Hélade a sua minuciosa narrativa e descrição de como, em tempos pré-históricos, foi sendo povoado o território da Península dos Balcãs, na faixa sul, no que viria a ser, futuramente, o território da Hélade continental, e de como esse povoamento, condicionado pelas acessibilidades e características geomorfológicas, determinou o relacionamento entre as cidades gregas e o estatuto relacional ambíguo entre elas.

Essas são as causas constitutivas, por assim dizer, da *physis* helénica: por um lado as cidades estão marcadas pela *autarkeia* que caracteriza a *polis*, com a conseqüente rivalidade entre as várias póleis, por outro, encontram-se marcadas por um sentimento de pertença a uma civilização comum, com uma língua comum, valores éticos e todo um património religioso, narrativo, político comum.

E Tucídides vai seguir, com a observação atenta de quem presenciou e viveu as conseqüências a que levou esta falha constitutiva 'arqueológica', a evolução – crescimento, apogeu, sinais de manifestação de uma doença latente, até à discrasia que representa o desequilíbrio funcional dos elementos deste grande corpo político com fraturas na sua coesão global e em cada uma das suas partes – de cada *polis*. Para tal, o autor segue o processo daquela *polis* que observa de perto e de dentro, como cidadão: Atenas.

A maturidade de Tucídides corresponde à época da adesão e prevalência do espírito de racionalismo científico. É então, aproximadamente a partir do último quartel do séc. V a. C., que são difundidos resultados da investigação e cálculos matemáticos dos círculos pitagóricos, como as

tentativas de solução da quadratura do círculo e da duplicação do cubo<sup>1</sup>; por sua vez, em grande parte por influência dos sofistas, velhos dogmas são sujeitos à discussão<sup>2</sup>, para darem lugar ao relativismo científico, à perspetivação múltipla na abordagem de binómios culturais e do conceito de ‘verdade’, não como ‘revelação’, mas como consenso ou adequação<sup>3</sup>.

Por seu turno, os escritos da escola médica hipocrática de Cós suportam uma perspetiva nova sobre a medicina terapêutica e a relação médico-doente: mais do que o recurso imediato a práticas interventivas, a escola hipocrática advoga a atenta observação, por parte do médico, do aparecimento de sintomatologia da doença no paciente e do seu desenvolvimento de modo a que a doença seja, antes de mais, identificada (*Prognostikon*)<sup>4</sup>. Toda a doença corresponde a uma perturbação da *physis* e a um desequilíbrio na proporção dos seus quatro humores (*Corpus Hipp., Nat. Hom.* 2. 16-20). Ao médico compete-lhe, pois, ser o atento servidor (*therapeuon*) da *physis* e criar condições (de higiene, por exemplo), ou aplicar então o remédio adequado, para que a *physis* encontre o meio ajustado para repor o seu equilíbrio.

Esta perspetiva aviva a memória da noção de doença expressa por Alcmeon de Crotona (4B-DK) numa metáfora política: à saúde, como isonomia dos vários elementos constitutivos do corpo, opõe-se a doença: prevalência de um só sobre os outros (*monarchia*).

Em boa verdade, estamos perante uma genuína metodologia da *autopsia* como condição necessária para a compreensão da natureza humana, do modo como a doença opera e do modo como essa mesma natureza pode

---

1 A investigação, cujos resultados ora se publicam, foi financiada pelo Projeto da UI&D 196- Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

O ‘Problema de Delos’ ou ‘Duplicação do cubo’ viria a ser solucionado pouco tempo depois da morte de Tucídides por Arquitas de Tarento. Vide Merzbach-Boyer 2011: 63-67.

2 Lembre-se o da prevalência absoluta da *physis*, que sancionaria um estatismo social aristocrático, e que é então contraposta à eficácia modeladora da *paideia*, ou o da validade universal da percepção, questionada então pelo modo como cada coisa se deixa perceber, de acordo com as circunstâncias e a entidade que a percebe (Protágoras). Vide Lungbill 1999: 21 sqq.

3 A verdade como ‘adequação’ virá a ser consagrada por Aristóteles, no seu tratado *Sobre a interpretação*, que influenciará pensadores cristãos, como Tomás de Aquino. Sobre a transferência do conceito de *aletheia* de ‘revelação’ para ‘adequação’, veja-se Luther 1966.

4 Hornblower 2009: 82-86.

ser ajudada à recuperação do seu equilíbrio. E se Alcmeón de Crotona recorre à metáfora política para explicitar as suas conceções de saúde e doença, o pai da História Política por excelência, Tucídides, vale-se da conceptologia médica da época para clarificar e afinar a sua metodologia historiográfica. Seja a sua obra didática, paradigmática, um tesouro a guardar para sempre (1. 22), todos esses potenciais, referidos, aliás, pelo autor, decorrem dessa dimensão essencial: a da *autopsia*. O labor de Tucídides consiste, em paralelo com o do médico, na prática da máxima do templo de Delfos – ‘conhece-te a ti mesmo’ – sendo que esse ‘ti mesmo’ é, na sua obra, a natureza da Hélade e dos Gregos, com o universo das suas póleis, perspectivado a partir de Atenas - Tucídides é um Ateniense -, e o modo como a génese da Hélade traz em si o germe de grandeza e de fragmentação que se revela, insanavelmente, na maior de todas as guerras. Note-se, contudo, com Hornblower<sup>5</sup>, que esta investigação é mais pautada por um rigor intelectual que por dimensões morais, que a receção de Tucídides tomará.

A universalidade apreendida por Tucídides no processo histórico e no que ele revela do Homem leva-nos a formular a preocupação e intuito tucididiano em termos mais latos: o autor procura, na sua *História da Guerra do Peloponeso*, apurar, nos homens em ação (ao jeito do que Aristóteles definirá para a tragédia<sup>6</sup>), a ‘natureza da sua natureza’. Aí reside, porque está marcada por esse universal, a dimensão da sua obra de *ktema* e de exemplo para a posteridade<sup>7</sup>.

Tucídides não viveu o tempo suficiente para cumprir o seu papel de clínico e apurar se viria ou não a ser genuína a convalescença.

No que diz respeito a Atenas, Tucídides verá, na prolepse que sucede a descrição da peste e a notícia da morte de Péricles, a evolução negativa de uma patologia política que culmina com a futura expedição à Sicília (2. 65).

---

5 Hornblower 2009: 82 sqq.

6 Aliás, a proximidade do registo tucididiano à leitura trágica da ação humana feita pelo drama seu contemporâneo tem sido apontada em estudos diversos, como abaixo se mencionará.

7 Sintetiza Lungbill 1999: 24: “It is the consistency of human physis, of ‘human nature’, that Thucydides sees as responsible for the repetitive pattern of human history and it is the grounding of his philosophical system in this belief that gives the work a consistency of philosophy transcending any possible revisions or periods of composition”.

11), e que ocupará os livros 6 e ss., e que é, à partida, definida como um *hamartema*.

Tem oscilado a perspetiva sobre a maior ou menor dependência de Tucídides da linguagem médica e do modelo médico-doente como inspirador para a sua escrita da história, com recurso a terminologia hipocrática. Hornblower e Rusten, nos respetivos comentários à descrição da epidemia, no livro 2, assumem uma sensata posição intermédia, que constata o facto de a entrada do vocabulário médico na língua culta do tempo ser um dado de facto<sup>8</sup>. De resto, acrescentaria, demonstra-o toda a estrutura do prólogo de *Rei Édipo*<sup>9</sup>. Woodman, por seu turno, aponta não só a presença de vocabulário médico que atesta o conhecimento, por parte do autor, dos escritos de medicina, como reconhece na sua narrativa estratégia similar à da narrativa clínica nosológica, sublinhando a importância do ‘dia crítico’<sup>10</sup>. Pelo contrário, Parry nega qualquer cientificismo no passo em apreço<sup>11</sup>.

Ora esta *autopsia* do processo que vai desde a génese de uma realidade civilizacional, com as suas falhas de origem, ao mais notável edifício cultural e político, patente na Atenas de Péricles, que depois se deixa abater sob as consequências das ditas falhas ‘genéticas’, agravadas pela cobiça e sede hegemónica das cidades que se envolvem numa guerra sem limites, tem em si, consoante o declara o seu autor, o objetivo de permanecer como um precioso tesouro de memória. É que de um lugar de memória na escrita se trata, e com a sua força de uma peculiar denúncia – *tua res agitur* – há de fazer valer uma veemente e duradoira eficácia. Esta prevalece através dos tempos, mediante o seu poder de persuasão pela natureza simultaneamente racional e estética do discurso, que eleva a *História da Guerra do Peloponeso*, em momentos cruciais da sua escrita, ao plano do universal, do potencial, de validade duradoira, ao plano do poético, cuja natureza torna o discurso

---

8 Hornblower 1997: 316-318; Rusten 1989 *comm. ad 2.* 47, 2-54, pp. 179-180. Hornblower, no entanto, virá a assumir posteriormente, de forma mais aberta, essa influência 2009: 82 sqq.

9 Fialho 1992: 51-52.

10 Woodman 1988: 38-39.

11 *Apud* Hornblower 1997: 317.



incessantemente aberto, de modo a que nele se possam buscar e encontrar novos sentidos, figurados<sup>12</sup>.

Esta peculiar natureza do discurso tucididiano abre portas a um conhecimento, por parte do seu recetor, feito através da experiência estética. Esta transporta o leitor no voo da metáfora e transmite-lhe, como vivência visceral, a globalidade de uma verdade que é de sempre. Resumindo: o poder de persuasão e de exemplo duradouro na memória decorre também da dimensão poético-retórica desta *autopsia*<sup>13</sup>.

Quanto aos discursos, postos na boca de personagens históricas, em momentos determinantes, o próprio Tucídides nos diz que eles correspondem ao que potencial e adequadamente teria ou poderia ter sido dito pela figura em causa. É hoje praticamente consensual que tais discursos sejam, essencialmente, construção do autor, ainda que, alguns deles, possam, eventualmente, partir de um núcleo efetivamente pronunciado, mas que não é suscetível de confirmação. Nota Strasburger<sup>14</sup>, conferindo consistência argumentativa à autoria tucididiana dos discursos, que a complexidade da sua construção e a densidade do seu pensamento dificilmente seriam apreensíveis pelo povo; que todos eles apresentam um inconfundível toque de autoria única; que existem inumeráveis referências cruzadas entre eles e, finalmente, que só pode ser ficcional uma oratória de grupo, frequente na obra.

Quanto à descrição-narrativa de fenómenos ou de acontecimentos cruciais, ela pode ser submetida a um processo de metaforização ou condensação expressiva (neste segundo caso lembro o diálogo com os Mélios<sup>15</sup>), quer com o objetivo de levar o leitor a sintonizar com o *pathos*, quer a compreender uma dimensão maior do acontecido e de que esse *pathos* é sinal.

---

12 Sobre a ficcionalidade como portadora da verdade histórica, abrindo ao universal, em Tucídides, veja-se a obra de Soares 2017.

13 Hornblower 1997: 317, sublinha as observações de Woodman sobre o forte “rhetorical account” em toda a descrição da epidemia – o que Hornblower apoia, considerando, todavia, uma inegável consistência histórica dos factos, no que toca a epidemia.

14 Strasburger 2009: 191-193.

15 O diálogo, como é sabido, tem como objetivo encenar expressivamente a inocência e fragilidade dos Mélios, por um lado, frente à arbitrariedade e frieza cruel dos Atenienses, sendo ambas as partes representadas como duas totalidades coletivas, que interagem no discurso como dois coros de tragédia.

Vamos situar-nos na *História da Guerra do Peloponeso* 2. 47-54, na descrição da epidemia em Atenas, da sua progressão, efeitos imediatos, e mergulhar no que ela diz da guerra.

Não pode, a descrição da epidemia, no seu sentido mais profundo, ser apartada do seu contexto: ela situa-se entre dois discursos ‘potenciais’ e de natureza completamente diversa, de Péricles. A estreita relação significativa entre estes três passos de referência tem já sido frequentemente notada e comentada<sup>16</sup>.

O discurso que antecede a epidemia, a famosa oração fúnebre (2. 35-46), proferida por Péricles, como *epitaphios logos*, elogio dos mortos caídos em defesa da pátria, tem, simultaneamente, o carácter de descrição encomiástica dos valores da *polis* de Atenas e da grandeza e preponderância desta no contexto da Hélade.

Tucídides põe na boca da eminente figura do tempo um elogio ao esforço de gerações, passadas e presentes, em *crescendo* (2. 36). Denominador comum é a autoctonia dos habitantes da Ática. Os antepassados mais longínquos garantiram a *eleutheria* de Atenas, que legaram aos seus vindouros (2. 36. 1); quanto aos antepassados mais próximos, há que render-lhes o preito de memória pela esforçada expansão do poderio (*arche*, 2. 36. 2) da cidade. Quanto à memória dos que caíram na guerra, nada mais adequado do que enaltecer os feitos por palavras e olhar com confiança e orgulho nacional a cidade do presente e os seus cidadãos, pela expansão e consolidação do seu poderio inexpugnável – os gloriosos feitos militares de todos contribuíram para a construção de um império, poderoso, invejável e marcado pela *autarkeia*<sup>17</sup>.

A coesão de Atenas e o segredo da sua força residem na sua forma de governo: a democracia, que dá iguais oportunidades a todos os cidadãos, mediante a *isonomia* e consoante os méritos de cada um. A tolerância na vida privada, a justiça e o respeito às leis, seja radicadas no direito positivo

---

16 E. g. Connor 1984: 63 sqq.; Nichols 2015: 37 sqq.; Shanske 2007: 51-52.

17 Este é, sem dúvida, um discurso que sintoniza com o imperialismo ateniense, sobre o qual Tucídides omite qualquer crítica na boca de Péricles, bem como omite qualquer palavra que justifique moralmente a construção e liderança de um império (e. g. Strasburger, 2009: 295 sqq.)

ou no natural – καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες<sup>18</sup> – pautam a vida na cidade. Tolerância e cosmopolitismo, culto não só do que é bom, mas também do belo, justificam o investimento das riquezas do império.

Naturalmente, estas palavras destinam-se a desculpabilizar a aplicação do tesouro da Liga em prol de Atenas. É tudo isto, segundo o discurso posto na boca de Péricles, que torna Atenas admirável e única, diferente de todas as outras cidades: “Nós cultivamos a beleza com simplicidade e o saber sem fraqueza” (2. 40). Ao valorizar a cidade do presente, como mais gloriosa que a do passado, Péricles lisonjeia os seus potenciais ouvintes, confirmando e fortalecendo esse sentimento de inexpugnabilidade, não sem um toque de demagogia, útil para mais eficazmente conduzir a sua governação<sup>19</sup>.

Finalmente, Péricles centra-se no elogio dos caídos na guerra, ainda que fique bem claro que o enaltecimento maior vai para a comunidade presente dos cidadãos vivos. As suas palavras contêm um eco do famoso epitáfio da autoria de Simónides: o seu túmulo não se circunscreve ao espaço material do túmulo, mas ao mundo inteiro, já que a fama os converteu em tesouros da memória: universalizaram-se, escapando à corrosão do tempo, como os atletas vencedores cantados nos epinícios. Mas, no presente elogio, a dimensão dessa expansão corresponde à dimensão da hegemonia de Atenas.

Que forma de homenagem se impõe por parte dos vivos? Gerar mais filhos, para colmatar a perda e assim “para a nossa cidade trarão duplo benefício: não a deixam despovoada (μὴ ἔρημοῦσθαι) e asseguram a sua estabilidade” (2. 44).

A descrição das cerimónias fúnebres termina como um fim de etapa neste grande processo nosológico: “Assim acabou o inverno e com ele o primeiro ano desta guerra” (2. 47. 1).

Segue-se o breve relato da invasão da Ática pelos Lacedemónios chefiados por Arquidamo e, seguindo-se, em relato bem mais extenso, a invasão de um outro inimigo: a mortífera epidemia (2. 47-57). A contraposição desse

---

18 Vide Hornblower 1997: 302-303, *comm. ad* 2. 37. 2.

19 Nichols 2015: 32-37. Sobre a diversidade de posições sobre a focalização de Péricles por Tucídides, *vide* Vogt 2009: 223 sqq.

momento alto de uma Atenas orgulhosa do seu poderio, que se revê no espelho da palavra do seu chefe inquestionável, como Tucídides o quer apresentar, e o dos tempos de crise absoluta, que afeta os próprios fundamentos da cidade, a coesão do seu tecido social e dos valores que o sustentam, através da ameaça à própria sobrevivência do seu corpo (atingindo cada corpo individual), faz-se através de uma mudança brusca, sem transição na narrativa, sublinhada pela oposição de estações do ano e das partículas μέν ... δέ (2. 47. 1-2):

Τοιόσδε μὲν ὁ τάφος ἐγένετο ἐν τῷ χειμῶνι τοῦτωι ... τοῦ δὲ θέρους εὐθὺς ἀρχομένου...

Assim foram as cerimónias fúnebres que decorreram nesse inverno ... e mal começou o verão seguinte...

Sabemos que esta doença, cuja identificação continua a ser um enigma, teve dois surtos, o primeiro no segundo ano da guerra, e o segundo em 429, que vitimou Péricles.

Tucídides, no entanto, omite este facto. Relata a invasão da epidemia de modo concentrado, sem demarcação de tempos nem consequências em indivíduos especificamente identificados. O efeito é óbvio: o autor como que a intemporaliza e torna ainda mais brutal, pois afeta toda a comunidade – aquela comunidade coesa e populosa de que Péricles havia falado.

Esta opção é trabalhada no sentido de conferir mais peso a uma carga simbólico-alegórica da epidemia. Ela vem de fora, como um inimigo que entra pelo porto de mar, sobrelotado de gentes, por via da guerra, e em breve sobe à cidade. Ataca todos, homens comuns e médicos, impotentes para a debelar, pela surpresa e pela *agnoia*. Ataca o próprio narrador, que sobrevive para contar, de modo a que ela seja, de futuro, reconhecida e diagnosticada (2. 48. 3). Ela representa uma *stasis* física, mas também social. Tal como na descrição poética da invasão da *Dystychia* soloniana, percebe-se uma gradação: a doença sobe à cidade. Não respeita nem o estatuto nem a ciência médica (2. 47. 4), já que é altamente contagiosa e

atinge os médicos na prática do seu ofício e na proximidade aos enfermos. É brutal na sua sintomatologia.

O caminho seguido pela invasão da epidemia corresponde àquele que se foi sobrelotando de população vinda da Ática rural, em obediência à política de Péricles: o porto do Pireu, todo o percurso ao longo das muralhas, até às praças públicas e aos templos dos deuses, onde os refugiados da Ática rural tiveram de procurar abrigo<sup>20</sup>.

Só após a descrição dos seus sintomas, feita com precisão e rigor terminológico de quem domina o vocabulário médico, o narrador ‘entra’, por assim dizer, na verdadeira natureza da doença: diferente de todas as outras (2. 50), ataca toda a natureza animal e interfere com a ordem social e com os deveres familiares (que há pouco Péricles havia elogiado). Em resumo, salta o muro e entra em casa de cada um. Há cadáveres insepultos, cadáveres atirados para piras de outros cadáveres, doentes por tratar, deixados a morrer ao abandono (ἀπώλλυντο ἔρημοι), casas que ficam vazias (οἰκίαι πολλὰ ἔκενώθησαν ἀπορία τοῦ θεραπεύσοντος, 2. 51. 5), gente que morre em massa, como gado, no espaço público (ὥσπερ τὰ πρόβατα, 51. 4) – não é este um verdadeiro cenário de campo de batalha? O mestre no tratamento do *pathos* aproxima, através dele, o leitor em relação à ameaça e sofrimento, à perda de esperança e de sentido da vida individual e comunitária que a epidemia em si representa, bem como na sua dimensão de metáfora da guerra - essa imensa e mortífera ameaça, perturbação ou destruição da vida<sup>21</sup>.

Os homens perdem toda a esperança e ânimo de luta contra o flagelo e desistem de lutar contra ele: abandonam-se à sua sorte, descurando deveres e valores, para se entregar ao prazer presente, sem regra nem freio, já que o dia seguinte é incerto e a ameaça da dor e da morte domina toda a cidade (2. 53). O desespero (*athymia*, 2. 51. 4) apodera-se de todos aqueles que se apercebem que a doença manifestou neles os primeiros sintomas. Morre quem é descurado, morre quem se submete a terapia (2. 51. 2) – esta é uma

---

20 Woodman 1988: 34-35.

21 Parry 1972: 50.

implacável forma de *isonomia*: todos são iguais perante as leis da morte. O corpo deixa de ser *autarkes* (51. 3).

A progressão da doença, no corpo enfermo, é também ela expressiva (2. 49): afetando primeiro a cabeça (sede e fonte da *gnome*), progride em sentido descendente, lesando de seguida a faringe e a língua (ou seja, os órgãos necessários para produzir o *logos* que domina a assembleia, que caracteriza a cidade, no discurso de Péricles), até que leva à perda das extremidades (dedos das mãos e dos pés) – ou seja, impossibilita os meios de ação prática, material, e a marcha, que leva o cidadão à praça pública, à guerra, à interação social na *polis*. Os órgãos genitais são afetados, ficando o sexo e a procriação inviabilizados. Por fim, aquele que sobrevive à epidemia fica afetado por uma perda de memória e pela cegueira (que se pode entender na sua dimensão total, física e de espírito).

Esta súpula sintomatológica condensa um forte efeito de contraste com o *epitaphios logos* e recebe, ao mesmo tempo, uma outra dimensão significativa mediante a eficácia desse contraste: cada corpo doente consubstancia o corpo da *polis*, ou a *polis* como um corpo, perdida a *gnome*, nessa ânsia hegemónica há pouco enaltecida, para que domine a *mania*. Afetada fica toda a vida interna da *polis*, institucional, social, de prática desportiva e de interação pelo corpo.

A falência da vida na cidade democrática existente em palavras é substituída pela isonomia perante a morte. Ninguém sobrevive para reconstruir, com mãos e com olhos que permitam uma visão conjunta e a planificação, ninguém sobrevive para repovoar – o apelo de Péricles à geração de descendência não pode ter eco. Mais ainda: esse pilar da identidade, que é a memória, e que havia sido assinalado por Péricles (ainda que desviada a tónica da memória dos mortos para o orgulho da potencialidade dos vivos), esvai-se, porquanto a perda de memória constitui um dos efeitos da *nosos* sobre os que a ela logram sobreviver.

Pode dizer-se que a tradicional consciência grega da dimensão antropológica da ‘efemeridade’, do homem dependente do ‘dia’ (*ephemeros*), que convida à moderação, à *sophrosyne*, e ao culto do esforço e da *arete*, como estratégia de alcançar uma forma de imortalidade pela memória e pela celebração (de que o *epitaphios logos* de Péricles constitui o exemplo

mais próximo), se converte, perante a ameaça total que a epidemia representa para cada cidadão, inclusive ao assumir gestos de solidariedade e de cuidado pelo outro, ao reunir-se com os seus concidadãos nos templos, numa compulsão de esquecimento através do prazer imediato e desenfreado, expressão do desespero e da morte iminente no próprio corpo.

Precisamente, na fase final da descrição o narrador reconhece a estranheza desta doença, que, além do mais, provoca uma *metabole* na relação dos cidadãos com as leis da cidade e no seu próprio comportamento ético, decorrente da *metabole* sofrida pelas suas vidas e pela ameaça que paira sobre cada corpo (2. 53. 1): um *nosema* que leva à *anomia* – a ameaça da morte e incerteza quanto ao dia seguinte deixa a existência ao sabor da *bedone*.

Sublinha Orwin<sup>22</sup>, com toda a pertinência: “*Stasis* and plague concur in suggesting that there is no greater political misfortune for human beings than to be freed from the constrain posed by their bodies”.

A situação é, de facto, de acordo com a descrição e a sua dimensão imagética, potenciada pelo contexto e pelos contrastes criados por Tucídides entre o retrato da *polis* no *epitaphios logos* e na epidemia, de uma profunda *stasis*, que vai das raízes mais profundas da comunidade, que mergulham na natureza e na paisagem, até ao edifício social, moral e religioso, com todo o seu padrão de valores. Tais contrastes têm já sido assinalados e estudados<sup>23</sup>. Esta *stasis* parte da experiência de corpo ameaçado, de corpo do outro desagregado, convertido em potencial ameaça de contágio<sup>24</sup>.

Fora das muralhas, Atenas ia perdendo o seu poderio – poderio esse de que Péricles tanto se orgulhara; dentro das muralhas, como se a guerra, sob a forma de *nosos*, agisse intramuros, esboroava-se todo o edifício democrático e ético, toda a estabilidade de uma cidade que tem futuro

---

22 1994: 182.

23 Veja-se, por exemplo, o excelente estudo de Nichols 2015: 37 sqq. O mesmo autor apresenta, no primeiro capítulo da sua obra, o ‘estado da arte’ sobre as diversas interpretações, feitas por autores vários, acerca da posição de Tucídides em relação ao retrato de Péricles e de Atenas no discurso que antecede a epidemia, e que vão desde a tese da adesão total à da crítica implícita à estratégia imperialista do famoso estrategista.

24 Orwin 1994: 183 sublinha até que ponto a estabilidade social depende da confiança ou do medo quanto à estabilidade e resposta às necessidades para manutenção de um corpo saudável. A perda da esperança gera uma situação de rutura.

porque tem cidadãos e casas que garantem a existência de gerações seguintes. Assim havia Péricles, no seu discurso potencial, descrito a paisagem político-social da cidade ideal e democrática que governava.

Aliás, esta preocupação pelo esvaziamento da cidade constitui um *topos* no sistema democrático. Ela surge na boca do sacerdote suplicante de *Rei Édipo* (vv. 30-31), surge também como um alerta na boca do Hémon de *Antígona* diante do tirano: a cidade não é de Creonte nem ele governa uma *polis kenandros*.

Tem, aliás, sido pertinentemente notada a proximidade da narrativa tucidiana ao modelo trágico, em particular neste tríptico *epitaphios logos*-epidemia-discurso final de Péricles, seguido de menção à sua morte. E tal proximidade levaria à discussão (já havida) sobre o posicionamento de Tucídides quanto à política de Péricles. Assinale-se tão somente, com Woodman<sup>25</sup>, que o contraste acima analisado entre o espelho da cidade, apresentado por Péricles, e a sua desconstrução fatal, agravada pela política de desenraizamento da população rural das suas raízes e casas (e lembremos que Atenas se entendia como autóctone – logo, este desenraizamento soa a política *contra naturam*), faz ressaltar como que uma *hamartia* do condutor da cidade. Tal confere à ação e ao desenrolar dos acontecimentos a sua natureza trágica<sup>26</sup>.

A mais profunda dimensão desta doença é atestada, diria, na etapa seguinte: o segundo dos discursos de Péricles. Tucídides joga na ambiguidade, não situando cronologicamente este discurso, já que ele não podia ter sido proferido durante ou após o segundo surto da doença. Perante as vicissitudes, Péricles torna-se o alvo de projeção de desilusões, desencantamentos e acusações, como ocorre quando uma coletividade cai na desgraça. À *metabole* da cidade, que inclui a mudança de posição quanto ao seu chefe (61.2), corresponde a firmeza deste, que em vão tenta elevar os ânimos e restabelecer a ordem anterior, diria, a *physis* político-social saudável. Péricles, porém, falha na sua terapia. O seu diagnóstico talvez tivesse sido errado. Em breves

---

25 Woodman 1988: 35 sqq.

26 Veja-se também Parry 1972: 47-50.



linhas, Tucídides anuncia (65. 6): “A guerra tinha começado há dois anos e meio, quando Péricles morreu.”

Os que se seguiram na chefia da cidade perfilhavam a mesma linha política, porém, faltava-lhes o talento do grande antecessor e sobrava-lhes ambição e arrogância. Estava aberto o caminho dos demagogos, com uma série de *hamartemata* políticos (65. 11). É agora a vez da introdução específica da linguagem de uma tragédia que já ocorrera antes e que tenderá a expandir-se, globalmente, por um processo de repetição. O caminho conduz, então, ao dia crítico: a expedição à Sicília, fruto de todos os vícios e ambições políticas à solta.

Quanto à democracia ateniense e ao retrato ideal da cidade: bem, em boa verdade, a *stasis* traduzida na doença, como o outro lado da guerra dentro dos muros da cidade, ameaçando o corpo, a saúde e a vida de cada cidadão e da comunidade de cidadãos, provocou uma *metabole* que não levou, de facto, a uma nova ordem, mas antes deixou a descoberto a fragilidade de todo o edifício político-social e do poder nele alicerçado. Conclui o narrador: (65. 8):

“Péricles tinha poder devido à sua competência e reputação e era de forma bem clara totalmente incorruptível; conteve a multidão como quis e guiou-a mais do que foi guiado por ela... E assim, Atenas, de nome uma democracia, era na realidade governada pelo seu cidadão mais importante”.

Da epidemia como fenómeno real à sua amplificação poética para se converter em símbolo-alegoria do poder corrosivo da guerra, sobre as comunidades e por dentro dos cidadãos, permaneceu uma indelével memória no imaginário ocidental que determinou o tratamento literário de outras epidemias, até à *Peste* de Camus, grande metáfora da invasão da França pelas forças de Hitler durante a guerra<sup>27</sup>.

---

27 Hornblower 1997: 316, *comm. ad* 2. 47. 3-54.

BIBLIOGRAFIA

- Connor, W. R. (1984), *Thucydides*. Princeton.
- Fialho, M. C. (1982), *Luz e trevas no teatro de Sófocles*. Coimbra.
- Hornblower, S. (1997), *A commentary on Thucydides. Vol. I: books I-III*. Oxford.
- Hornblower, S. (2009), "Intellectual Affinities" in: J. S. Rusten (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Thucydides*. Oxford, 60-88.
- Lungbill, R. D. (1999), *Thucydides on War and National Character*. Boulder-Colorado.
- Luther, W. (1966), *Wahrheit, Licht und Erkenntniss in der griechischen Philosophie bis Demokrit*. Bonn.
- Merzbach, U. C.; Boyer, C. B. (2011, 3ª ed.), *A History of Mathematics. Foreword by I. Asimov*. Hoboken-New Jersey.
- Nichols, M. P. (2015), *Thucydides and the Pursuit of Freedom*. Ithaca-London.
- Orwin, C. (1994), *The Humanity of Thucydides*. Princeton.
- Parry, A. (1972), "Thucydides' historical perspective" *YCS* 47-61.
- Rusten, J. (1989, repr. 2001), *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II, introd. ed., comm.* Cambridge.
- Shanske, D. (2007), *Thucydides and the Philosophical Origins of History*. Cambridge.
- Soares, M. T. (2017), *História e ficção em Paul Ricoeur e Tucídides*. Coimbra.
- Strasburger, H. (2009), "Thucydides and the Political Self-Portrait of the Athenians" in: J. S. Rusten (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Thucydides*. Oxford, 191-219.
- Vogt, J. (2009), "The Portrait of Pericles in Thucydides" in: J. S. Rusten (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Thucydides*. Oxford, 220-237.
- Woodman, A. J. (1988), *Rhetoric in Classical Historiography*. London-Sydney.





# *Atenas, 411:*

DO GOLPE OLIGÁRQUICO À *POIESIS* DA  
DEMOCRACIA

---

ATHENS, 411:

FROM THE OLIGARCHIC COUP TO THE *POIESIS*  
OF DEMOCRACY

Breno Battistin Sebastiani

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ORCID | 0000-0002-3777-6086

## *Resumo*

O texto examina o passo de Tucídides sobre a *katalysis* da democracia ateniense em 411 (Thuc. 8.45-98) discutindo três fatores que se poderia designar como “técnicas de golpe de Estado” (Bearzot 2013) articuladas tanto por Alcibíades quanto pelos aristocratas (Pisandro, Frínico, Antifonte, Terâmenes) que encabeçaram a iniciativa: a) a dissolução do sentimento de unidade cívica mediante a manipulação clandestina das instituições democráticas por parte das *betairiai*; b) a promoção de um clima de desconfiança e desesperança generalizadas mediante a abolição do *misthos* para o exercício de funções públicas e a proposição dissimulatória de *metathesis* da constituição; e c) a eliminação de lideranças democráticas por cooptação (caso dos próprios Pisandro, Frínico e Terâmenes, antigos partidários da democracia) ou assassinato político (Ândrocles e Hipérbolo). Na segunda parte, o exame salienta a resiliência dos valores democráticos em conjunturas de profunda crise sócio-político-econômica (caso de Atenas após a fracassada expedição contra a Sicília), quando as instituições associadas a tais valores se reforçaram mediante contra-iniciativas inteligentemente organizadas, como a levada a cabo pelos marinheiros atenienses estacionados em Samos liderados por Trasíbulo e Trasilo.

### *Palavras-chave*

Governo dos Quatrocentos, técnicas de golpe, dissolução da democracia, restauração democrática, Tucídides

## *Abstract*

The text examines Thucydides' passage on the *katalysis* of Athenian democracy in 411 (Thuc. 8.45-98). It discusses three factors that could be termed "coup techniques" (Bearzot 2013), which were articulated by both Alcibiades and the aristocrats who led the initiative (i.e., Peisander, Phrynichus, Antiphon, Theramenes): a) the dissolution of the sense of civic unity through the clandestine manipulation of democratic institutions by the *hetairiai*; b) the promotion of a climate of generalized mistrust and hopelessness through the abolition of the *misthos* for the exercise of public functions and the dissimulatory proposition of *metathesis* of the constitution; and c) the elimination of democratic leaderships by means of co-optation (in the case of Peisander, Phrynichus and Theramenes, former supporters of democracy) or political assassination (Androcles and Hyperbolus). In the second part, the survey highlights the resilience of democratic values in situations of deep socio-political-economic crisis (in the case of Athens after the failed expedition against Sicily), when institutions associated with such values were reinforced by cleverly organized counter-initiatives, as carried out by the Athenian sailors stationed in Samos led by Thrasyboulus and Thrasyllus.

### *Keywords*

Four Hundred Oligarchy, coup techniques, democracy dissolution, democratic restoration, Thucydides





Que fazer, então? Deixar de considerar a democracia como um dado adquirido, definido de uma vez e para sempre intocável. Num mundo que se habituou a discutir tudo, uma só coisa não se discute, precisamente a democracia. (...) discutamo-la, meus senhores, discutamo-la a todas as horas, discutamo-la em todos os foros, porque, se não o fizermos a tempo, se não descobirmos a maneira de a reinventar, sim, de a re-inventar, não será só a democracia que se perderá, também se perderá a esperança de ver um dia respeitados neste infeliz planeta os direitos humanos.

(J. Saramago, *Verdade e ilusão democrática*, 1991)

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

No ano de 412/1 Atenas se encontrava em uma conjuntura político-econômica particularmente delicada, resultante da conjugação de três grandes ocorrências: a catástrofe na Sicília (Thuc. 8.1-2), o reforço da posição espartana em virtude da aliança com o Rei persa (*Ath. Pol.* 29.1) e a gravíssima crise econômico-militar que se seguiu e se aprofundou com a defecção de Quios (Thuc. 8.14)<sup>2</sup>. Em decorrência de tamanha vulnerabilidade, pela primeira vez em quase cem anos (Thuc. 8.68.4) o *demos* ateniense se vê às voltas com uma iniciativa concertada e desfechada em várias frentes, um golpe interno cujo objetivo não declarado, mas reiteradamente denunciado

---

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Agradeço também os auxílios de FAPESP (Procs. 2016/07707-0 e 2017/00439-3), DLCV-FFLCH-USP, PPG-LC-USP/CAPES e da Universidade de Coimbra. Agradeço, ainda, a generosidade e o cuidado dos pareceristas. Problemas remanescentes e opiniões emitidas são, naturalmente, de minha exclusiva responsabilidade.

2 Para uma reconstrução detalhada dos antecedentes do golpe cf. Tuci 2013: 13-112.

por Tucídides, era a *katalysis* ou dissolução da democracia<sup>3</sup>. Num momento em que aristocratas ricos se sentem especialmente lesados por toda sorte de gravames e mal compensados, em termos políticos, pelos serviços prestados à cidade, alguns deles se unem para tentar dissolver a constituição e alterar o *modus operandi* democrático<sup>4</sup>. Levada a cabo pela iniciativa conjunta de homens como Alcibíades, então exilado e desejoso de retornar a Atenas a qualquer preço, cidadãos com opiniões e práticas antes democráticas como Pisandro e Terâmenes<sup>5</sup>, e ferrenhos opositores como Antifonte e Frínico, a “oligarquia dos 400” mais 10 plenipotenciários<sup>6</sup> teve curta duração – quatro meses – mas marcou o imaginários da *polis*, de Tucídides e da posteridade pela gravidade da ruptura que representou<sup>7</sup>.

3 A expressão “*katalysis tou demou*” e/ou correlatas são recorrentes no texto do historiador, que as emprega para se referir às *metastaseis* de regime seja em Atenas, seja em outras cidades como Samos ou Tasos: e.g., Thuc. 8.47.2: τὸ καταλύσαι τὴν δημοκρατίαν, 8.49.1: τῆς τοῦ ἐκεῖ δήμου καταλύσεως, 8.54.4: καταλύσουσι τὸν δῆμον, 8.63.3: δημοκρατία κατελέλυτο, 8.65.1: τοὺς δήμους ἐν ταῖς πόλεσι κατέλυον, 8.68.4: τοῖς ξυγκαταλύουσι τὸν δῆμον, 8.86.2: τοὺς τὸν δῆμον καταλύοντας etc. A partir de 410, por meio do “decreto de Demofanto”, qualquer tentativa de “abater a democracia” tornou-se crime (cf. Andócides 1.96-98; vide ainda Osborne 2010: 278; Gish 2012: 177). Havia já uma lei de *eisangelia* de autoria de Sólon (*Ath. Pol.* 8.4).

4 Como também o farão anos depois por ocasião da imposição dos trinta tiranos. A constatação, enunciada por Forsdyke 2013: 238, é desenvolvida por Trittle 2013: 300-308.

5 Combinação de fatores não raro recorrentes: “em teoria, é possível que, mesmo nas aparentemente consolidadas democracias da América do Norte e Europa Ocidental, a democracia possa um dia deixar de ser ‘a única possibilidade disponível’: cidadãos que antes aceitaram a democracia como única forma legítima de governo podem se tornar mais inclinados a alternativas autoritárias. Sistemas de partidos estáveis em que todas as maiores forças antes estiveram unidas em apoio à democracia podem entrar em fases de extrema instabilidade ou testemunhar a ascensão meteórica de partidos anti-sistema. Por fim, regras antes respeitadas por todos os atores políticos podem repentinamente ser alvo de ataque por políticos que se acotovelam em busca de vantagens partidárias” (Foa & Munck 2016: 15).

6 *Ath. Pol.* 29.2 e especialmente 32.3: οἱ δὲ τετρακόσιοι μετὰ τῶν δέκα τῶν αὐτοκρατόρων εἰσελθόντες εἰς τὸ βουλευτήριον ἤρχον τῆς πόλεως (“os Quatrocentos mais dez plenipotenciários adentraram o buleutério e governaram a cidade”) e Thuc. 8.67.1: καὶ πρῶτον μὲν τὸν δῆμον ξυλλέξαντες εἶπον γνώμην δέκα ἄνδρας ἐλέσθαι ξυγγραφέας αὐτοκράτορας, τούτους δὲ ξυγγράφαντας γνώμην ἐσενεγκεῖν ἐς τὸν δῆμον ἐς ἡμέραν ῥητὴν καθ’ ὅτι ἄριστα ἢ πόλις οἰκίσηται (“primeiro reuniram o povo e decidiram que seriam escolhidos dez relatores plenipotenciários, e que esses homens apresentariam ao povo, em um dia convencionado, os pareceres segundo os quais a cidade seria melhor administrada”). Sobre a natureza e composição dessa magistratura extra-ordinária, bem como sobre as diferenças entre a narrativa de Tucídides e a da *Athenaion Politeia* aristotélica, cf. Tuci 2013: 13-28 e Heftner 2001: 6-16.

7 Embora Atenas se organizasse havia cem anos (desde a queda dos Pisistrátidas) como uma democracia, a ruptura marcada pelo golpe de 411 pode ser lida como mais um episódio no interior de uma história marcada por conflitos internos entre poucos notáveis e a maioria da população. No capítulo em que aponta etapas da evolução constitucional da *polis*, a

Ao discutir o relato presente na *Athēnaion Politeia* atribuída a Aristóteles após ter examinado também a narrativa de Tucídides, R. Osborne escreve que “havia atenienses em 411 buscando uma alternativa viável para a constituição democrática existente. O que é suficiente para indicar, ainda, que a principal preocupação desses atenienses era com um governo eficiente e efetivo, não com a promoção de seus interesses particulares ou de classe”<sup>8</sup>. A leitura algo simpática à iniciativa oligárquica parece desconsiderar uma série de fatores problemáticos como, por exemplo, o emprego de diferentes formas de violência para a imposição de seus interesses, fatores que pretendo discutir na sequência. Concentrando-me sobretudo no exame de Tucídides, que qualifica o *logos* dos oligarcas como “apenas um engodo para a multidão, pois viriam a dominar a cidade os que tencionavam mudá-la” (Thuc. 8.66.1), gostaria de examinar não o acerto da constatação da existência de uma “questão constitucional” em Atenas à época, mas um problema que permanece implícito na reflexão de Osborne: *a quem* a mencionada alternativa seria viável, eficiente e/ou efetiva? Ou, por outras palavras, como dissociar o golpe dos interesses particulares daqueles que o promoveram? *Quem* perderia e ganharia, e *o quê*, com a alteração ou com a manutenção da democracia? Mais importante do que discutir os resultados políticos da iniciativa me parece ser o exame dos pressupostos éticos que a nortearam, contrastando-os com os daqueles que a ela resistiram.

Seja com relação a experiências antigas ou contemporâneas de democracia, a percepção das distinções entre “constituição do corpo político” e “técnica de governo”, “direito público” e “prática administrativa”, ou “racionalidade político-jurídica” e “econômico-governamental”, é sempre útil para iluminar duas faces de um conceito que nada tem de unívoco<sup>9</sup>. Constituição e governo – dito em termos simples, embora não menos problemáticos – se inscrevem e irmanam em todos os empregos de “democracia” (ou correlatos) por Tucídides. Ao contemplar o entrelaçamento de ambos os vieses conforme forem perceptíveis na narrativa do historiador ateniense, buscarei antes

---

*Constituição dos atenienses* considera o golpe como a oitava mudança de regime dentre as onze que arrola (*Ath. Pol.* 41.2).

8 Osborne 2010: 277.

9 Para os termos contrapostos cf. Agamben 2009: 7-9.

entender como o segundo – governo – é reproposto de modo a provocar alterações do, ou no, primeiro – constituição –, mais do que ater-me a um só deles ou oscilar entre um e outro. Na tentativa de compreender como Tucídides trabalhou o problema, pretendo evidenciar a perspicácia daqueles que perceberam a armadilha a tempo e souberam desarmá-la, sem descurar, entretanto, das consequências igualmente problemáticas associadas à nova conjuntura.

A reconstrução dos eventos operada por Tucídides entrelaça dois conjuntos de fenômenos capitais para se compreender a manutenção de um sistema democrático de relações: de um lado, os antecedentes ou “técnicas de golpe de Estado”<sup>10</sup> que desestabilizaram a prática; de outro, a eficácia da resistência, dentro e fora da cidade, que prontamente dissolveu o golpe em curso, embora sem conseguir retornar ao antigo sistema dos tempos de Péricles. Tendo essa percepção por fundamento, e sempre baseado majoritariamente no livro 8 de Tucídides<sup>11</sup>, a sequência deste capítulo está dividida em três seções: na primeira, examino as referidas técnicas e as atitudes de seus agentes promotores na tentativa de mostrar como se deu a mudança de sistema. Na segunda, analiso o papel das lideranças e os procedimentos de resistência ao golpe. A terceira seção, teórica, propõe reflexões sobre a relação direta entre a experiência democrática e a capacidade crítica autônoma e criadora de seus agentes promotores. Dito de outro modo, essa seção

---

10 Bearzot 2013.

11 Uma ressalva historiográfica parece necessária de saída. Por conta das visíveis diferenças de método de composição e ordenação que apresentam quando comparados aos demais, tentou-se já na antiguidade atribuir os livros 5 e 8 de Tucídides a outros historiadores. Recentemente, L. Canfora retomou uma hipótese derivada de Diógenes Laércio (2.57.15-17), que atribui o “segundo prefácio” (5.26) de Tucídides a um seu “editor”, supostamente Xenofonte (Canfora 2005: 23-26 e 63; Canfora 2006: 14-17). Contra tais considerações *ex silentio*, baseadas tão somente numa possibilidade entrevista por E. Schwartz em 1906, prefiro a visão de Hornblower (2008: 3): retomando argumentos de C. Dewald, o comentarador demonstra que o fato de Tucídides ter experimentado diferentes métodos não invalida de modo algum — ao contrário — a possibilidade de os livros 5 e 8 serem de sua autoria. Além disso, já na antiguidade outros historiadores tinham por certo e evidente que esses dois livros haviam de fato sido escritos por Tucídides. Em meados do século II a.C., por exemplo, Políbio afirmava explicitamente (8.13.3) que Teopompo teria continuado a narrativa de Tucídides, informação que será corroborada um século depois por Diodoro Sículo (13.42.5 e 14.87.7; no primeiro passo, menciona também Xenofonte). E Dionísio de Halicarnasso (*Thuc.*16), por sua vez, afirmava também que o historiador Crátipo de Atenas teria recolhido materiais deixados por Tucídides, embora sem sugerir que o tenha continuado.

pensa a democracia, antiga ou contemporânea, não como conceito abstrato, mas como arena em que juízes e contendores alternam papéis com frequência e negociam soluções sempre provisórias. O objetivo central deste texto, enfim, não é tanto o de reconstruir historicamente os acontecimentos do verão de 411, mas sim o de examinar como o pensamento tucidideano correlaciona tensão política e manutenção da democracia em Atenas, apontando problemas que tal correlação pode evidenciar e, talvez, também contribuir para com experiências contemporâneas<sup>12</sup>.

### TÉCNICAS DE GOLPE

A democracia foi abatida por dentro e com endosso popular angariado mediante pesado clima de intimidação e suspeitas mútuas (Thuc. 8.66-70; *Ath. Pol.* 32.1): esse é o ponto de que partem os autores antigos retomados por C. Bearzot, cujo trabalho é fundamental por apontar procedimentos por ela designados como “técnicas de golpe de Estado” postas em prática pelos conspiradores de 411. Esquemáticamente, tais técnicas podem ser sintetizadas em três iniciativas principais<sup>13</sup> que indiciam a infiltração capilar dos conjurados e sua intenção primordial de concentrar poder e recursos às expensas do *demos*: a) controle das atividades institucionais, por meio da atuação clandestina de confrarias capazes de influir nas deliberações da *boule*, da assembleia e das eleições; b) propaganda sistemática e capaz de influenciar a opinião pública, repisando a premência da *soteria* ou salvação da cidade, que só seria conseguida com o abandono da democracia para se poder obter auxílio do Rei persa por intermédio da atuação de Alcibiades; c) tentativa de redução da população à inércia política, por meio da criação de um clima de intimidação e confusão ideológica decorrente

---

12 Uma ressalva: essa última proposta visa tão somente a integrar, se possível, a leitura de Tucídides a meditações privadas e/ou públicas a respeito da experiência contemporânea da democracia, não a empregar anacronicamente o texto do historiador a partir da perspectiva de um outro regime de historicidade, como se fonte de *exempla* a imitar ou evitar.

13 Bearzot 2013: 185-186. Para uma visão complementar cf. Tuci 2013: 199-214.

do transformismo de muitos agentes (Terâmenes, Frínico e Pisandro são casos paradigmáticos) e da eliminação física de adversários.

“Confrarias” ou “corporações” traduzem o que Tucídides designa como *xynomoi* (a que poderá dar-se o equivalente latino de *coniurationes*), isto é, grupos de interesse cujos membros vinculavam-se por juramentos de fidelidade e assistência recíproca. Em um passo-chave, o historiador afirma que “as confrarias antes agiam nos tribunais e cargos da cidade”<sup>14</sup> por meio de influência direta ou não. Tais associações designavam o que outras fontes chamam de *betairiai* e tinham por objetivo principal “a vontade de subtrair-se ao controle público, recusando abertamente o princípio democrático da publicidade da política”<sup>15</sup>. Desenvolvendo atividades paralelas em “questões jurídicas e políticas” (*epi dikais kai arkbais*), tais confrarias agiam havia muito em Atenas sustentando economicamente seus membros, recolhendo informações sobre adversários, fornecendo ou suprimindo provas, interferindo em atividades de jurados e magistrados, intimidando mediante corrupção ou mesmo violência aberta e/ou forçando a indicação de nomes para sorteio, dentre outras iniciativas<sup>16</sup>. Embora controlassem as reuniões da *boule* e da assembleia mediante escolha prévia de oradores e assuntos a serem debatidos, nem por isso, entretanto, as confrarias detinham poderes totais: a substituição de Frínico e Cirônides por Diomedonte e Leonte no inverno de 412/1 como comandantes navais revela que o *demos* ainda detinha alguma capacidade de decisão autônoma (Thuc. 8.54.3)<sup>17</sup>. Porém os eventuais alinhamentos entre o povo e os líderes da assembleia e dos tribunais, conseguidos sobretudo por meio de intimidações, são desmascarados por Tucídides: “isso era apenas um engodo para a multidão, pois viriam a dominar a cidade os que tencionavam mudá-la”<sup>18</sup>.

14 Thuc. 8.54.4: τὰς τε ξυνομοσίας, αἵπερ ἐτύχωνον πρότερον ἐν τῇ πόλει οὔσαι ἐπὶ δίκαις καὶ ἀρχαῖς.

15 Bearzot 2013: 136-137. Para Platão, as *xynomoi* e *betairiai* teriam por objetivo explícito o “permanecer ocultas”: ἐπὶ γὰρ τὸ λανθάνειν συνομοσίας τε καὶ ἑταιρίας συνάξομεν (*Resp.* 365d). Em Tucídides também aparecem as expressões análogas τοῦ ἑταιρικοῦ (8.48.3), τῶν ἑταίρων (8.48.4) e τοῖς ἑταίροις (8.65.2), por exemplo.

16 Bearzot 2013: 142 e Tuci 2013: 58-65.

17 Tuci 2013: 56.

18 Thuc. 8.66.1: ἦν δὲ τοῦτο εὐπρεπὲς πρὸς τοὺς πλείους, ἐπεὶ ἔξιν γε τὴν πόλιν οἵπερ καὶ μεθίστασαν ἔμελλον.

A segunda iniciativa dos conspiradores, a insistência na urgência da *soteria tei polei* (Thuc. 8.53.2), isto é, um conjunto de “políticas de austeridade” ou de “saúde financeira” de Atenas sob pretexto da emergência militar, girava em torno de três pontos resumidos na fala de Pisandro à assembleia: a adoção de uma política “mais sábia” mediante a restrição da ocupação dos cargos públicos, o foco antes na salvação do que na forma de governo e a aceitação do retorno de Alcibíades, que intermediaria a negociação do apoio do Rei persa (Thuc. 8.53.3; *Ath. Pol.* 29.5). O primeiro termo se converteria na restrição do *misthos* tão somente aos combatentes de guerra e na restrição dos encarregados dos negócios públicos a cinco mil cidadãos dentre os mais abastados e alegadamente mais capazes (Thuc. 8.65.3)<sup>19</sup>. O segundo termo descreve o modo de agir autocrático dos Quatrocentos<sup>20</sup>.

A proposição da *katalysis* da democracia não era feita, entretanto, em termos explícitos. Ao contrário, o acento recaía sobre a manutenção da continuidade com o passado vazada em linguagem pretensamente tranquilizadora. Diante da assembleia, por exemplo, Pisandro edulcorava a proposta sugerindo aos atenienses que “mantivessem a democracia mas não do mesmo modo”<sup>21</sup>, isto é, aparentemente propunha apenas uma modificação do *mesmo* regime até então vivenciado. O *demos* intui a armadilha, e só cede a Pisandro “receoso e esperando nova mudança”<sup>22</sup>. Após a assembleia em Colono (Thuc. 8.67), porém, a realidade frustrou de uma vez tais expectativas.

O terceiro tipo de iniciativas, por fim, diz respeito à intimidação violenta, tanto física quanto psicológica, promovida pelos conspiradores contra o *demos* e facilitada em decorrência da ausência da frota, então estacionada

19 Cf. Tuci 2013: 77 e 151.

20 Thuc. 8.67.3: ἐλθόντας δὲ αὐτοὺς τετρακοσίους ὄντας ἐς τὸ βουλευτήριον ἄρχειν ὅπη ἂν ἄριστα γιγνώσκωσιν αὐτοκράτορας, καὶ τοὺς πεντακισχιλίους δὲ ξυλλέγειν ὅπταν αὐτοῖς δοκῇ (“esses Quatrocentos iriam ao buleutério e governariam como melhor lhes parecesse, de modo autocrático, e reuniriam os Cinco Mil quando desejassem”).

21 Thuc. 8.53.1: μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον δημοκρατουμένοις.

22 Thuc. 8.54.1: ὁ δὲ δῆμος τὸ μὲν πρῶτον ἀκούων χαλεπῶς ἔφερε τὸ περὶ τῆς ὀλιγαρχίας· σαφῶς δὲ διδασκόμενος ὑπὸ τοῦ Πεισάνδρου μὴ εἶναι ἄλλην σωτηρίαν, δείσας καὶ ἅμα ἐπελπίζων ὡς καὶ μεταβαλεῖται, ἐνέδωκεν (“a princípio o povo ouviu com desgosto a respeito da oligarquia, mas cedeu, receoso e esperando nova mudança, quando Pisandro mostrou claramente que não havia outra salvação”).

em Samos – o que rompia o equilíbrio entre participantes da assembleia e suas lideranças. Nenhum cidadão se opunha aos conspiradores, receando sobretudo a quantidade dos envolvidos e os assassinatos frequentes que não eram investigados. Dentre as principais lideranças golpistas – Antifonte, Frínico, Pisandro e Terâmenes – os três últimos eram antigos apoiadores da democracia, comportamento paradigmático e generalizado que só contribuía para aumentar a confusão ideológica e a paralisia política dos demais cidadãos, desencadeando suspeitas mútuas que só beneficiavam, de fato, os diretamente implicados na trama (Thuc. 8.66.2-5). Em meio a tal situação, líderes populares influentes foram eliminados, como Ândrocles (Thuc. 8.65.2) e Hipérbolo (Thuc. 8.73.3). Como consequência imediata, “a assembleia foi dissolvida após sancionar tudo isso, sem que ninguém se opusesse”<sup>23</sup>.

Desse breve esquema, pode-se apreender três fundamentos que tanto propiciaram quanto pautaram a tentativa de *katalysis*: a vasta influência de poderio econômico em assuntos políticos e jurídicos, a pressão ideológica que se aproveita de uma situação militar e financeira crítica, e o emprego sistemático da violência física ou psicológica. Os conspiradores de 411 aproveitaram-se de um momento de extrema fragilidade da cidade e exploraram a vulnerabilidade da prática democrática direta à manipulação articulada, a começar pela imediata restrição à liberdade de franca expressão<sup>24</sup> e pelo emprego da força<sup>25</sup>. Assim, alçaram-se à testa da cidade e concentraram nas mãos dos grupos que representavam não apenas a condução da *polis*,

23 Thuc. 8.69.1: Ἐπειδὴ δὲ ἡ ἐκκλησία οὐδενὸς ἀντειπόντος, ἀλλὰ κυρώσασα ταῦτα διελύθη.

24 Restrição também habilmente disfarçada, pois que apresentada como garantia irrestrita de se fazer qualquer proposta *exceto* acusar qualquer delas de ilegal – o que de imediato abriu caminho para a proposta de dissolução do regime e instituição dos Quatrocentos, o que contrariava abertamente a lei de *eisangelia* de Sólon: Thuc. 8.67.2: καὶ ἐσήνεγκαν οἱ ξυγγραφῆς ἄλλο μὲν οὐδέν, αὐτὸ δὲ τοῦτο, ἐξεῖναι μὲν Ἀθηναίων ἀνατεῖ εἰπεῖν γνώμην ἦν ἂν τις βούληται· ἦν δὲ τις τὸν εἰπόντα ἢ γράψηται παρανόμων ἢ ἄλλω τῷ τρόπῳ βλάβῃ, μεγάλας ζημίας ἐπέθεσαν (“os relatores apresentaram uma única moção: seria facultado a todo ateniense manifestar a opinião que quisesse sem qualquer receio. Caso alguém acusasse o proponente de apresentar algo ilegal ou o prejudicasse de qualquer modo, seria severamente penalizado”).

25 Thuc. 8.70.2: (...) τὰ τε ἄλλα ἔνεμον κατὰ κράτος τὴν πόλιν. καὶ ἄνδρας τέ τινας ἀπέκτειναν οὐ πολλούς, οἱ ἑδόκουν ἐπιτήδειοι εἶναι ὑπεξαίρεθῆναι, καὶ ἄλλους ἔδησαν, τοὺς δὲ καὶ μετεστήσαντο (“quanto ao demais, administraram a cidade pela violência. Assassinaram alguns homens, não muitos – os que lhes pareceram deverem ser eliminados –, prenderam alguns e baniram outros tantos”).



mas sobretudo dos escassos recursos ainda disponíveis à ocasião, embaralhando conscientemente as noções de prática política e técnica administrativa, ou servindo-se da primeira para mascarar a intenção controladora da segunda. Ao invés de diálogo e equilíbrio entre demandas e concessões, num momento de crescente escassez de recursos e pressão sobre os cidadãos que os concentravam<sup>26</sup>, a intimidação violenta e a restrição da esfera pública a poucos davam a tônica da reação golpista.

### RESISTÊNCIA

A rapidez com que o golpe foi desbaratado evidencia a colisão de distintas motivações, como suspeitas mútuas e desconexão entre os líderes, movimentos de reação paralela, como os de Alcibíades, e, sobretudo, a capacidade de organização daqueles que mais tinham a perder com a dissolução da democracia: os marinheiros que se revoltam em Samos, guiados por Trasíbulo, e os hoplitas remanescentes em Atenas, instigados por Terâmenes, que rapidamente percebeu a falta de sustentação dos conjurados e mais uma vez mudou de lado.

Em 412 Atenas havia fomentado em Samos uma revolução democrática<sup>27</sup>, deixando estacionados na ilha cem naus e por volta de vinte mil marinheiros, em sua maioria tetas, além de mil hoplitas. Esse contingente constituía o grosso da base democrática da cidade e os adversários mais temidos pelos conspiradores, que se aproveitaram de sua ausência para agir<sup>28</sup>. Imediatamente após o golpe, os Quatrocentos enviam uma embaixada a Samos com o intuito de tranquilizar os marinheiros, alegando que a oligarquia havia sido instituída para salvação geral e que todas as decisões seriam tomadas de fato pelos Cinco Mil. Receavam a insubmissão dos marinheiros e o

26 Forsdyke 2013: 238; Tritle 2013: 300-308.

27 Thuc. 8.21.1: Ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον καὶ ἡ ἐν Σάμῳ ἐπανάστασις ὑπὸ τοῦ δήμου τοῖς δυνατοῖς μετὰ Ἀθηναίων, οἳ ἔτυχον ἐν τρισὶ ναυσὶ παρόντες (“por essa época ocorreu também em Samos, contra os poderosos, uma revolução do povo junto dos atenienses, que ali se encontravam com três naus”).

28 Bearzot 2013: 192.

alastrar-se da revolta – o que imediata e efetivamente veio a ocorrer (Thuc. 8.72). Enquanto em Atenas o clima de desorientação geral, fomentado sobretudo pela ação clandestina das *betairiai*, contribuía para a desestabilização do próprio regime recém instituído, em Samos a liderança ágil, efetiva e centralizada exercida por Trasíbulo e Trasilo, liderança que receberam democraticamente por escolha dos marinheiros em assembleia, permitiu a adoção de uma linha de conduta calma, racional e unificada (Thuc. 8.75-76)<sup>29</sup>.

Como uma espécie de “governo no exílio” que não se conforma às decisões tomadas em Colono, os soldados reunidos em Samos organizam por iniciativa própria uma assembleia em que discutem duas posições: a daqueles que desejavam impor a oligarquia também ao exército, e a dos que permaneciam fiéis à prática democrática (Thuc. 8.76). Nessa assembleia, depõem comandantes e trierarcas suspeitos e elegem novos, entre eles Trasíbulo e Trasilo. Reconstruindo como discurso coletivo a pluralidade de vozes anônimas manifestadas na ocasião, Tucídides reporta as posições doravante assumidas por esses marinheiros, dentre as quais se destacam duas: a percepção de que uma minoria (*scil.* Atenas) havia rompido com eles, a maioria – o que reafirma o princípio democrático da decisão majoritária (Thuc. 8.76.3); e a classificação de “erro” para a dissolução dos *patrioi nomoi*, isto é, a constituição de Clístenes e Péricles, da qual eles próprios se viam como guardiães salvadores (Thuc. 8.76.6). Ao tomar conhecimento dos eventos ocorridos em Samos quando estavam em Delos, os enviados dos Quatrocentos ali permanecem (Thuc. 8.77). Por instigação de Trasíbulo, Alcibíades é chamado a Samos e promete aos marinheiros o auxílio de Tissafernes (Thuc. 8.81). Em seguida é eleito estratega, e nele os marinheiros “depositam esperanças de sua própria salvação bem como de castigo dos Quatrocentos”<sup>30</sup>. Quando os emissários dos Quatrocentos chegam a Samos, são verbalmente hostilizados pelos soldados a despeito de todas as tentativas de amenizar os efeitos da instauração da oligarquia em Atenas. Alcibíades,

29 Bearzot 2013: 194.

30 Thuc. 8.82.1: τήν τε παραυτίκα ἐλπίδα ἕκαστος τῆς τε σωτηρίας καὶ τῆς τῶν τετρακοσίων τιμωρίας.

então, intercede, dizendo que não se opunha aos Cinco Mil e exortando os atenienses a restaurar o conselho em sua forma anterior, de Quinhentos membros, bem como a não recuar ante o inimigo uma vez que, se a cidade se salvasse, haveria esperança de uma reconciliação geral (Thuc. 8.86).

Quando os emissários retornam a Atenas e reportam as declarações de Alcibíades, membros da própria oligarquia começaram a criticar a situação, dentre eles Terâmenes e Aristócrates, com receio dos marinheiros de Samos e do próprio Alcibíades. A proposta de um governo moderado, que desse aos Cinco Mil uma existência efetiva, é então duramente censurada por Tucídides como mais um mero pretexto por meio do qual cada um se empenhava por liderar o *demos*<sup>31</sup>. Aqueles dentre os Quatrocentos que mais se opunham a essa linha de conduta, como Antifonte, Frínico, Pisandro e Aristarco, não hesitaram em negociar a rendição de Atenas com os lacedemônios (Thuc. 8.90), algo que os Quatrocentos já haviam tentado tão logo assumiram a cidade (Thuc. 8.70.2). Logo a seguir, porém, Frínico é abatido à traição em plena ágora cheia de gente (Thuc. 8.92). Como se tratou de uma iniciativa isolada, Terâmenes se sentiu encorajado a agir e passou a incitar os hoplitas do Pireu a demolir a fortaleza que os oligarcas haviam construído para se proteger do povo, em caso de necessidade, e servir de bastião para os lacedemônios, caso a cidade fosse tomada (Thuc. 8.93). Quando os lacedemônios conseguem sublevar toda a Eubeia à exceção de uma única cidade (Oreos) fiel a Atenas, os atenienses em pânico convocam uma assembleia em seu local tradicional, a Pnix, destituem os Quatrocentos

---

31 Thuc. 8.89.3-4: ἦν δὲ τοῦτο μὲν σχῆμα πολιτικὸν τοῦ λόγου αὐτοῖς, κατ' ἰδίας δὲ φιλοτιμίας οἱ πολλοὶ αὐτῶν τῷ τοιοῦτῳ προσέκειντο, ἐν ᾧ περ καὶ μάλιστα ὀλιγαρχία ἐκ δημοκρατίας γενομένη ἀπόλλυται· πάντες γὰρ αὐθημερὸν ἀξιοῦσιν οὐχ ὅπως ἴσοι, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρῶτος αὐτὸς ἕκαστος εἶναι· ἐκ δὲ δημοκρατίας αἰρέσεως γιγνομένης ῥᾶον τὰ ἀποβαίνοντα ὡς οὐκ ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἐλασσούμενος τις φέροι. σαφέστατα δ' αὐτοὺς ἐπῆρε τὰ ἐν τῇ Σάμῳ τοῦ Ἀλκιβιάδου ἰσχυρὰ ὄντα καὶ ὅτι αὐτοῖς οὐκ ἐδόκει μόνιμον τὸ τῆς ὀλιγαρχίας ἔσσεσθαι· ἠγωνίζετο οὖν εἰς ἕκαστος αὐτὸς πρῶτος προστάτης τοῦ δήμου γενέσθαι ("para eles isso era mero palavreado político e quase todos se entregavam às próprias ambições, situação a mais deletéria para uma oligarquia surgida de uma democracia. Pois de imediato passaram a considerar-se todos não como iguais, mas como se cada um fosse de longe o primeiro – os resultados das eleições numa democracia são facilmente aceitos porque ninguém se julga diminuído por seus iguais. O que mais evidentemente os instigou foi a solidez de Alcibíades em Samos e a opinião de que a oligarquia não se manteria, daí cada um disputar para que fosse o primeiro a liderar o povo").

e entregam a administração da cidade aos Cinco Mil, que ocupariam cargos sem remuneração (Thuc. 8.96-97).

A pressão conjugada da decisão e empenho dos marinheiros em Samos, somada à fragilidade e suspeição inerentes à própria organização dos oligarcas, exposta à primeira dificuldade séria e irreparável quando Terâmenes passa a agir em causa própria em conjunto com os hoplitas do Pireu; e a presença do inimigo tão próximo, fizeram ruir por dentro um sistema de governo que contava com pouquíssimo respaldo. Permeando esses três fatores pode-se ler uma mesma orientação na conduta dos marinheiros de Samos habilmente captada por Terâmenes: a consciência da própria capacidade de organização autônoma e eficaz por parte da maioria dos descontentes com imposições autoritárias, violentas e excludentes.

#### *POIESEIS DA DEMOCRACIA*

Alguns questionamentos contribuem tanto para nossa compreensão do golpe de 411 quanto para discussões sobre democracias contemporâneas, e sinalizam modos de como o *ktema* (“patrimônio”) tucidideano pode contribuir *es aiei* (“para sempre”) para nossas percepções e vivências de experiências democráticas, integrando-se em uma meditação mais ampla e contínua. Da narrativa de Tucídides gostaria de destacar três dessas contribuições, ou *ktemata*, que me parecem fundamentais para, a um só tempo, aclarar um pouco mais a correlação entre tensões políticas e manutenção da democracia, de um lado, e determinadas experiências especificamente nossas, de outro. Dois entendimentos ou construções cotidianas e paulatinas concorrem para delinear tais contribuições. Primeiro, o da democracia como prática ético-política cujo desenvolvimento é descrito e avaliado pelo historiador. E, sobretudo, o da democracia como narrativa, incorporada por Tucídides à própria, fosse como referência apreciada, fosse

como questionável, fosse, principalmente, como teia de memórias com maior ou menor grau de efemeridade e coesão<sup>32</sup>.

O primeiro *ktema* diz respeito ao delineamento da percepção do processo em curso por parte dos agentes que mais teriam a ganhar com a preservação da democracia e a perder com sua dissolução, percepção basilar a nortear tanto os atos quanto as narrativas de tais agentes. O pretexto de que um governo oligárquico representaria uma garantia para obtenção de recursos persas, associado à política entreguista (Thuc. 8.90) por parte dos líderes dos Quatrocentos, que visava à paz imediata a qualquer custo com Esparta e à manutenção de suposta boa vizinhança entre as potências atuantes no Egeu, não convenceu a multidão de marinheiros e hoplitas, os quais, sem a guerra, os recursos materiais, a mão-de-obra escrava e a participação efetiva nas decisões e juízos que ela fomentava, se veriam cativos dos mecanismos de concentração de poder e renda a que o golpe dava curso<sup>33</sup>.

Formada majoritariamente por cidadãos sem posses e pequenos proprietários endividados ou arruinados que tentavam a sorte no mar e não integrariam os Cinco Mil, essa multidão não encontraria outros meios de subsistência numa cidade semi-arrasada, cuja concentração de terras, capitais e/ou mercados estava precisamente nas mãos daqueles em favor dos quais os líderes do golpe agiam. Na “assembleia dos marinheiros” em Samos (8.76), em três momentos a consciência da importância material da continuidade da guerra é evocada pelos interlocutores como motivo suficiente para a restauração e manutenção da democracia, seja em Atenas, seja na ilha (uma vez que detinham o controle da frota)<sup>34</sup>. Outros exemplos,

---

32 Tenho em mente a distinção proposta por W. Benjamin entre a rememoração do romance, centrada em “*um* herói, *uma* peregrinação, *um* combate”, por exemplo, e a “breve memória do narrador”, atenta a “*muitos* fatos difusos”, matéria própria da narrativa (1994: 211; itálicos no original).

33 Tritel 2013: 300-301.

34 Respectivamente: duas vezes na alínea 4: τὰς τε ἄλλας πόλεις ὧν ἄρχουσιν ἀναγκάσειν τὰ χρήματα ὁμοίως διδόναι καὶ εἰ ἐκεῖθεν ὠρμώντο (...) καὶ δυνατώτεροι εἶναι σφεῖς ἔχοντες τὰς ναῦς πορίζεσθαι τὰ ἐπιτήδεια τῶν ἐν τῇ πόλει (“poderiam obrigar outras cidades que eles [*scil.* atenienses] comandavam a pagar-lhes contribuições, caso contra elas se lançassem ... por controlarem as naus, tinham maior capacidade de obter suprimentos do que a população da cidade”); depois na conclusão, alínea 7: τό τε μέγιστον, ἦν ἀπάντων σφάλλωνται, εἶναι αὐτοῖς τοσοῦτον ἔχουσι ναυτικὸν πολλὰς τὰς ἀποχωρήσεις ἐν αἷς καὶ πόλεις καὶ γῆν εὐρήσουσιν (“mais importante, se tudo falhasse, teriam muitos locais de refúgio onde encontrariam cidades e terras, uma vez que controlavam tamanha frota”).

coetâneos e provenientes do mesmo estrato social, de consciência da associação entre a manutenção da democracia e interesses materiais, são o início ou retomada de uma série de obras públicas (como as do Erecteu)<sup>35</sup> para ocupação da mão-de-obra ociosa após a recuperação das receitas do império e a diobelia instituída por Clitofonte em 409 (*Atb. Pol.* 28.3): em ambos os casos, a democracia restaurada prolongava o processo de desconcentração de renda que beneficiava diretamente aos *thetai*. Ou, por outras palavras: a extensão da democracia política era a um só tempo decorrência e motivação da promoção também de formas de democratização econômica<sup>36</sup>, embora não necessariamente social (escravos, mulheres e estrangeiros não entravam nessa conta).

Se a narrativa que embasa as iniciativas dos oligarcas articula noções de democracia à de mediação especular em que a coletividade se poderia contemplar em harmonia, a que norteia a dos marinheiros atenta sobretudo à dissensão em que foram por aqueles precipitados e contra a qual têm de fazer frente em caráter de urgência. A ação concertada e rápida dos marinheiros desde a destituição dos comandantes pró-oligarquia, o prosseguimento da guerra com igual entusiasmo, a eleição de Alcibíades para seu comandante e o rechaço das propostas dos emissários dos Quatrocentos em Delos (respectivamente Thuc. 8.77, 81-2, 86), foram decisivos para desestabilizar por dentro a junta golpista (8.89), contribuindo com sua dissolução logo a seguir (8.97). E no campo das práticas, tal conjunção de fatores expõe facetas complementares inerentes não apenas à prática da democracia antiga, em que o equilíbrio vulnerável e frágil de sua continuidade decorria precisamente de ser ela, a democracia, fruto de construções críticas, autônomas e cotidianas de cidadãos resilientes a ameaças que se tentavam vender como favoráveis à maioria<sup>37</sup>. A principal, talvez, seja a sutil ironia

---

35 Cf. Osborne 2010: 89.

36 Fotopoulos 1992. Sobre a guerra como geradora de butim e a importância das despesas públicas para o crescimento econômico de Atenas por meio de desconcentração de renda, cf. Finley 1978 e Osborne 2010: 116 e 123.

37 Sobre a vulnerabilidade e fragilidade da democracia atenienses, vide Gish 2012: 167-171, Tuci 2013: 11 e 215-216, e Flaig 2013: 73-75; sobre a percepção da democracia como construção humana crítica e autônoma, Gallego 2003: 8-15 e Pébarthe 2012: 148-157; sobre a resiliência dos cidadãos de Atenas, Gish 2012: 203.

inerente ao movimento pendular desde o golpe até a resistência e a restauração da democracia: enquanto o golpe é democraticamente proposto (ainda que de modo enviesado, falacioso e em uma assembleia inusual), a reação e a restauração decorrem de iniciativas ao arrepio das normas constitucionais então vigentes (mediante uma assembleia alhures – em Samos – e constituída tão somente pelos cidadãos aptos a deliberar naquela precisa ocasião), que são repropostas.

Além disso, a reação desencadeada se pautou por um movimento que pode ser dito a contraparte negativa da restauração da democracia: a necessidade de continuação da guerra e do processo de imperialismo expansionista para a manutenção da afluência de recursos que garantiriam o exercício de funções e práticas democráticas sobretudo para os cidadãos com poucas posses ou nenhuma. O principal argumento de Diódoto para advogar que se poupassem os mitileneus – que os atenienses se focassem na utilidade futura de poupá-los e não na punição de um crime passado – foi precisamente o fato de os insulares ainda terem condições de pagar indenizações mediante um acordo rápido e/ou continuarem a pagar tributos (Thuc. 3.46), fruto desse o mais útil, embora não necessariamente o mais justo, da expansão da *arkhe* indissociável da manutenção da democracia<sup>38</sup>. Já na “arqueologia” (1.1-19)<sup>39</sup> em pelo menos três momentos o historiador associa acúmulo de recursos e consolidação de poderio ou expansão imperialista<sup>40</sup>. A conclusão, porém, fica a cargo do leitor: uma expansão

---

38 O próprio Diódoto teria dissociado justiça e utilidade advogando pela segunda: “o juízo de Cléon de que a justiça e a utilidade da punição são a mesma coisa não é possível aqui” (Thuc. 3.47.5: καὶ τὸ Κλέωνος τὸ αὐτὸ δίκαιον καὶ ζύμφορον τῆς τιμωρίας οὐχ εὐρίσκεται ἐν αὐτῷ δυνατὸν ὄν ἅμα γίνεσθαι). A respeito da atuação de Diódoto como focada no futuro e na previdência, por contraposição à de Cléon, apegada ao passado e à memória; e das múltiplas ironias inerentes ao choque entre um discurso franco e violento, de um lado, e outro alegadamente sutil e moderado, cf. Saxonhouse 2006: 146-163.

39 Sobre essa seção da obra de Tucídides cf. Martin 2017: 13-30.

40 Cf. Thuc. 1.9: formação do poder de Agamêmnon; 1.13: formação de tiranias; 1.15.1: Τὰ μὲν οὖν ναυτικά τῶν Ἑλλήνων τοιαῦτα ἦν, τὰ τε παλαιὰ καὶ τὰ ὕστερον γενόμενα. ἰσχὺν δὲ περιποιήσαντο ὁμῶς οὐκ ἐλαχίστην οἱ προσσχόντες αὐτοῖς χρημάτων τε προσόδῳ καὶ ἄλλων ἀρχῆ· ἐπιπλέοντες γὰρ τὰς νήσους κατεστρέφοντο, καὶ μάλιστα ὅσοι μὴ διαρκῆ εἶχον χώραν (“essas eram as frotas dos helenos, tanto as antigas quanto as formadas depois. Os homens que as organizaram adquiriram um poderio não pequeno, fosse devido ao afluxo de riquezas ou ao mando sobre outros povos, pois navegaram contra ilhas e as dominaram principalmente aqueles cujo território era insuficiente”) – síntese do raciocínio.

infinita pressupõe recursos infinitamente abundantes. Do contrário, mais concreta e frequentemente, em algum ponto o ciclo estancará, e com o fim dos recursos virá o colapso do poderio e vice-versa, com maior ou menor rapidez e a despeito de diferenças conjunturais. Se os oligarcas agiram na tentativa de estancar o fluxo minguante de divisas e assim resguardar as próprias posições sob pretexto de um interesse geral, do ponto de vista dos golpistas a reação dos remadores de Samos e a conseqüente manutenção da democracia, ironicamente, tornou-se mais um gravame para uma situação já combatida, a despeito da solução momentânea para problemas econômicos da parcela da população diretamente favorecida pela iniciativa. Mesmo para os diretamente beneficiados pela restauração democrática a tensão conjuntural só aumentava: na iminência da destituição dos Quatrocentos, ante a visão das naus peloponésias, por exemplo, os hoplitas do Pireu “começam a temer pelo conjunto do corpo político”. No dia seguinte, é a guerra civil que parece mais perigosa que a ameaça inimiga<sup>41</sup>. Mesmo a reproposição da democracia em outras bases, agora “entregue aos Cinco Mil” (Thuc. 8.97.1) e pautada por “uma mistura equilibrada entre oligarcas e multidão”, apenas dá início à primeira tentativa em anos de retirar a cidade da “péssima situação dos negócios públicos”<sup>42</sup>, tentativa que seria muito em breve novamente frustrada.

A “mistura equilibrada” apreciada pelo historiador escancara, entretanto, outro problema que permanece por equacionar, o de qual seria o ponto de equilíbrio salutar entre democracia política, democracia econômica e expansionismo militar, se é que algum haveria. A sequência da narrativa tucidideana não esclarece, por exemplo, se tal equilíbrio teria sido a solução menos indigesta para todas as partes envolvidas no conflito ou mais uma forma de mascarar outros tipos de questões que então permaneceram intocadas, como o dos reais benefícios acarretados pela manutenção ou

---

41 Respectivamente Thuc. 8.93.3: ἐφοβεῖτο μάλιστα περὶ τοῦ παντὸς πολιτικοῦ e 8.94.3: τοῦ ἰδίου πολέμου μείζονος [ἢ] ἀπὸ τῶν πολεμίων οὐχ ἑκάς, ἀλλὰ πρὸς τῷ λιμένι ὄντος.

42 Thuc. 8.97.2: καὶ οὐχ ἥκιστα δὴ τὸν πρῶτον χρόνον ἐπὶ γε ἑμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες· μετρία γὰρ ἦ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ζυγκρασις ἐγένετο καὶ ἐκ πονήρων τῶν πραγμάτων γενομένων τοῦτο πρῶτον ἀνήνεγκε τὴν πόλιν.



pelo fim do expansionismo imperialista, para além dos problemas éticos diretamente implicados.

A segunda contribuição ou *ktema* que gostaria de destacar diz respeito ao desnudamento da interconexão entre agentes políticos, econômicos e ideológicos, por vezes unificados, como motivadores da iniciativa golpista, concretizada sem prévia preocupação com a futura *stasis* que poderiam desencadear, de modo e com consequências análogas à iniciada anos antes em Corcira, por exemplo, fruto também de descompassos entre interesses aristocráticos e populares<sup>43</sup>. Bem entendido, os paralelismos ora propostos só têm sentido se desenvolvidos com atenção a pelo menos dois fatores: à distinção entre constituição política e técnica de governo com base na leitura de Tucídides pelas lentes de C. Bearzot; e pondo-se momentaneamente de lado diferenças institucionais, econômicas e regimentais existentes entre a democracia direta e a representativa ou, de modo simplificado, entre experiências antigas e contemporâneas da democracia, diferenças que de tão grandes e tão numerosas por vezes parecem ter como único traço comum apenas a contingência da homonímia.

Confrarias contemporâneas de credores continuam com mais vigor que nunca em busca da concretização de seus interesses, agindo politicamente não apenas mediante votos e proposições de seus integrantes, mas principalmente por meio da inserção estratégica de representantes nos escalões oficiais e pela formação de opinião a partir da presença ininterrupta nas esferas pública e privada. Das empresas da fé aos oligopólios de mídia e entretenimento, dos justiciamentos seletivos aos conglomerados financeiros de todas as envergaduras, a determinação – ou omissão – dos assuntos e pautas a serem debatidos, mais do que seu conteúdo veiculado já devidamente digerido, ainda é extremamente eficaz para construir ou destruir paradigmas, políticos ou não, impondo assim agendas a governantes subvencionados e a coletividades que anseiam por algo ou alguém em quem se fiar. Dito de outro modo: oligarquias econômicas condicionam condutas de democracias se tanto estritamente políticas.

---

<sup>43</sup> Estes capitaneados por Pítias, próximo ateniense que vocalizava a proposta de aliança irrestrita com a metrópole (Thuc. 3.70.6).

*Slogans* oratórios ou midiáticos como o da “salvação da *polis*”, ou da “eficiência”, “austeridade”, “governabilidade” e “equilíbrio de contas públicas”, por exemplo, dentre tantas perífrases equivalentes mas com significações igualmente estratégicas, são, por sua própria natureza de *marketing* oficial não necessariamente afim às necessidades materiais da maioria governada, sinal de que talvez as iniciativas que encobrem não venham a beneficiar aqueles a quem supostamente se propõem fazê-lo. Em termos mais claros: são formas, como indicou claramente há muito o historiador ateniense, de “engodo para a multidão” (Thuc. 8.66.1), sedutoras propagandas de propostas tóxicas cujos efeitos desequilibrantes via de regra se fazem sentir em curto prazo. Rendição a qualquer preço, como a entrega de patrimônio público, a destruição de iniciativas públicas de desconcentração efetiva de recursos e a elaboração de sofisticados mecanismos de transferência de renda para mãos mais hábeis convergem tão somente para a manutenção do *status* de golpistas, não para benefício dos que se entusiasmam como se efetivamente se fossem libertar de uma vez por todas de supostos males sistematicamente alardeados. Por outras palavras: a ideologia da eficiência de que se traveste o poderio econômico também disputa a arena democrática como qualquer outro poder ou outra ideologia. A questão que permanece sem resposta é *quem* arcará com o ônus de sua concretização, ou *a quem e a quantos* essa concretização efetivamente beneficia.

A inércia e confusão políticas intencionalmente provocadas via de regra pela coordenação desses dois agentes – oligarquia econômica e propaganda oficial – somadas à eliminação não necessariamente física de adversários e a todo tipo de intimidação persecutória, de modo explícito ou não, por parte da indústria do medo e do ódio, decorrem de um modo de atuação política poucas vezes tipificado como tal, e providencialmente adequados a quem espreita para servir a seus reais controladores, todos devidamente articulados em nome de interesses restritos, muito bem definidos e jamais republicanamente transparentes. Perceber como cada procedimento remete aos demais e a eles se articula, explicitamente ou não, é a chave para compreender como se concerta a atuação de seus agentes promotores, ocupem eles postos oficialmente políticos ou não. Dito em outros termos: além do poderio econômico e do controle e patrulhamento ideológicos, o

exercício de violência física ou não, dissimulada ou não, é um terceiro modo de atuação identificável na arena democrática, de cuja prática só procura habilmente preservar o nome.

A questão que tais ponderações deixam aberta atinge o coração mesmo da definição de democracia. Seria eticamente lícito e politicamente salutar, ou vice-versa, no âmbito de uma democracia, um ou mais grupos minoritários imporem sua vontade e interesses com base na manipulação deliberada da opinião coletiva, ou mesmo com seu consentimento tácito ou explícito, quando tais grupos pautam suas condutas pelas exigências e interesses da abundância de recursos materiais de que dispõem? Tal situação contribuiria antes para a manutenção de uma democracia ou apressaria sua dissolução? E quais seriam os modos de reação ou as iniciativas que poderiam, se não evitar o colapso, ao menos preservar algum equilíbrio que almeje distintas formas de justiça, política como também econômica? Em que ponto e de que modos, enfim, uma democracia o é de fato, e não apenas uma narrativa *prêt-à-porter* a edulcorar interesses doutra feita intragáveis?

Como terceiro *ktema*, por fim, e talvez o mais importante sobretudo para o exercício contemporâneo da democracia, apontaria a percepção de que práticas pensadas como democráticas são todas modos de *poieseis* – construções e/ou elaborações – permanentes e voluntariamente escolhidas – o que implica a percepção da democracia como narrativa e atuação permanentemente (re)negociáveis numa arena arbitrada pelo convencimento, não pela imposição. O texto mesmo de Tucídides é pródigo em distintos retratos de experiências democráticas em diferentes momentos e locais, não só em Atenas, todas elas assentadas na fórmula-percepção basilar de “fazer uma assembleia”, *ekkleesian poiein*. Um deles é o da democracia tal qual atribuída pelo historiador à visão de Péricles e retratada de modo idealizado no início da guerra (Thuc. 2.35-46). Outro, o decorrente da visão de Cléon, que tenta desacreditar a prática face aos desafios da manutenção do poderio da cidade (Thuc. 3.37.1-2). Um terceiro pode ser encontrado na visão de Alcibíades, que o historiador suspeita porventura aspirasse à tirania (Thuc. 6.15.4) para depois apresentá-lo, na iminência da expedição contra a Sicília, associando a vivência democrática à ação e à juventude, ao contrário da postura de Nícias (Thuc. 6.18.6-7) e de maneira análoga à do retrato dos

atenienses pelos embaixadores coríntios (Thuc. 1.70). Em Siracusa, contrapondo-se a Hermócrates, Atenágoras aponta as vantagens de uma democracia por contraposição às armadilhas que uma oligarquia estenderia à coletividade (Thuc. 6.39). Ou, para retomar um exemplo diretamente implicado no presente exame, o da democracia dos marinheiros de Samos. Todos esses retratos definem facetas distintas e complementares de um fenômeno que ainda hoje se quer designar pela rubrica homônima enquanto indiciam umas poucas de suas muitas virtualidades.

De modo análogo, a percepção atenta da simbiose anteriormente descrita, via de regra muito bem diluída e jamais explícita, percepção tanto mais arguta se acompanhada de atuação consciente e propositiva diante de adversários tão potentes, é talvez o único modo eficaz de resistência e enfrentamento, que tem na ação dos marinheiros (Thuc. 8.76) e no anseio tucidideano por clarividência paradigmas eloquentes. E é também talvez um primeiro passo para re-invenções da democracia, caso se as considere urgentes e necessárias, a fim de que de fato tal designação se justifique e concretize – para que ao menos a manutenção da designação deixe de significar mero pretexto a legitimar interesses de minorias que controlam indiretamente o voto direto e a participação amplamente franqueada. Em tempos de retrocesso predemocrático ou parademocrático, muito mais insidiosos do que uma proposta francamente antidemocrática (ato falho jamais cometido nem pelos oligarcas de Atenas, nem por aqueles que igualmente sempre se querem vender como reformadores ou salvadores), enxergar com clareza quais e quantas práticas democráticas caracterizam de fato uma democracia, quem age ou não em linha com tais princípios e, sobretudo, quem se beneficia ou não de cada um deles deixa de ser opção para tornar-se imperativo ético, a começar pela clarividência que emule a tucidideana. Ao menos para aqueles a quem a narrativa de Tucídides continua a significar um *ktēma* a ser permanentemente integrado às próprias meditações como fermento necessário.

Precisamente por ser uma *poiesis* a democracia não é menos problemática que outros projetos de poder; bem ao contrário. Mudança e impermanência, muitas vezes ao sabor do acaso, da pressa e de ganhos imediatos – o episódio dos mitileneus permanece como exemplo eloquente de reviravolta

de um dia para outro – são inerentes à prática, ou ao menos à retórica que a embasa. A locução *metria xynkrasis*, a “mistura equilibrada” com que Tucídides (8.97.2) aprecia a democracia restaurada, traz inscrita no sufixo ativo *-sis* tal percepção inerente de movimento e mudança, para bem e para mal. Democracias são estáveis *na*, e *devido mesmo à*, instabilidade das mudanças que tanto as reforçam quanto as desestabilizam, por vezes a ponto de dissolvê-las. Qual a valia, então, senão mesmo a justiça, de mudar contínua e sistematicamente, sobretudo quando sob a rubrica “democracia” pouco mais se compreende do que jogos de poder por poder tornar-se poder? A possibilidade mesma desse jogo e dessas mudanças representa alguma garantia da manutenção de uma democracia – a depender, claro está, de como se a defina? Em contrapartida, até que ponto seria lícito ou legítimo a limitação, a alteração e/ou a conjugação de leis não raro dissonantes por determinados integrantes da coletividade para benefício ou prejuízo de outros – quão democrático é esse embate quando uma parte cerceia ou prevalece sobre outra(s) servindo-se de meios legais para eventualmente perpetuar seu próprio predomínio? Qual seria o ponto equidistante tanto do caos anômico quanto da rigidez ou do imobilismo propriamente oligárquicos e/ou despóticos, centrados em projetos restritos ou unitários de poder? Como corrigir distorções e desequilíbrios no contexto deste trabalho sem fim – o estabelecimento e a manutenção de práticas legitimamente democráticas – nem qualquer garantia de sucesso ou continuidade? Qual o grau de dinamismo tolerável em uma democracia saudável, caso tal parâmetro possa ser quantificado? Como identificar até que ponto as iniciativas de determinados grupos seriam tão somente outras dentre várias proposições a debater-se na arena democrática, e não tentativas de golpe de poucos em detrimento da maioria, sobretudo quando o objetivo de transferência e concentração de rendas e recursos lhes secunda como sombra? Como o poder contrabalança a si mesmo, de modo a fomentar o desenvolvimento de pessoas, não apenas de si mesmo? Até que ponto, enfim, as narrativas que enformam uma democracia não são também elas “apenas um engodo para a multidão”? Se tais questões não almejam nem a denúncia, nem a utopia de um sistema perfeito, tampouco mascaram problemas concretos entrevisíveis já em 411 como ainda hoje. Elas tão

somente se empenham em pensar – como talvez também Tucídides o tenha feito – a experiência da democracia como formadora, gerada de dentro para fora da *polis* como criação intelectual coletiva fundada no intercâmbio da palavra.

O paradoxo inerente a tais questões, talvez mesmo a todas as formuladas neste texto, reside não na formulação delas, questões, mas no fato de que são dia a dia respondidas em todos os locais e por todos os agentes que se pensam democráticos por meio das escolhas que fazem a todo instante. Do discurso de Péricles à experiência contemporânea da *e-democracy*, das decisões dos marinheiros em Samos às propostas de reflexão sobre a *poiesis* democrática tanto antiga quanto contemporânea, as múltiplas respostas insaciavelmente oferecidas definem as virtudes, as limitações e o patrimônio dessa que continua a ser o mais desafiador projeto de poder. A locução tucidideana *metria xynkrasis* alude também, por meio do adjetivo *metria* (“equilibrada”), a práticas e meditações que se confundem com a essência mesma da democracia. *Isegoria*, a igualdade de possibilidade de empenhos da palavra; *isocracia*, a igualdade no exercício de diferentes poderes; *isonomia*, a igualdade perante toda lei; e *to ison*, a igualdade abstrata e plena garantida por lei a todos os indivíduos em sua condição privada<sup>44</sup>, são princípios que remetem todos a intertextos inscritos em práticas não apenas transcendentais à obra do historiador, enquanto núcleos donde sempre emanou mesmo a mais simples das narrativas democráticas, como, sobretudo, garantes do caráter permanentemente reequilibrador, porque dinâmico e aberto, de qualquer democracia verdadeira e legítima, isto é, de qualquer narrativa política genuinamente pautada pela prática da solidariedade emanada das decisões autônomas da maioria. Se tais ponderações não são respostas, ao menos indiciam excelentes pontos de partida: assim como o presente de cada leitor, os *ktemata* tucidideanos reiteradamente se lançam em desafio a toda prática narrativa ansiosa por desequilíbrios estanques mantidos à força ou justificados às pressas.

---

44 As duas primeiras noções – *isegoria* e *isocracia* – não são explicitamente empregadas por Tucídides, apenas aludidas. As outras duas, e sobretudo a última, aparecem em passos-chave da narrativa (cf. respectivamente Thuc. 3.82.8 e 2.37.1).

Como sempre aconteceu desde o começo do mundo e sempre continuará a acontecer até ao dia em que a espécie humana se extinga, a questão central de qualquer tipo de organização social humana, da qual todas as outras decorrem e para a qual, mais cedo ou mais tarde, todas acabam por concorrer, é a questão do poder, e o principal problema teórico e prático com que nos enfrentamos consistirá na necessidade de identificar quem o detém, de averiguar como chegou a ele, de verificar o uso que dele faz, os meios de que se serve e os fins a que aponta.

(J. Saramago, *ibidem*)

### BIBLIOGRAFIA CITADA

- Agamben, G. (2009), "Note liminaire sur le concept de démocratie", in G. Agamben et alii, *Démocratie, dans quel état?* Montréal, 7-9.
- Aristóteles. (1995), *A constituição de Atenas. Edição bilingue. Tradução e comentários de F. M. Pires*. São Paulo.
- Aristóteles. (2015, 4ª ed.), *Constituição dos atenienses. Introdução, tradução do original grego e notas de D. F. Leão*. Lisboa.
- Bearzot, C. (2013), *Come si abbatte una democrazia. Tecniche di colpo di Stato nell'Atene antica*. Roma; Bari.
- Benjamin, W. (1994), "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov", in W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, 197-221 (orig. W. Benjamin, "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskow", 1936).
- Canfora, L. (2005), *Tucidide tra Atene e Roma*. Roma.
- Canfora, L. (2006), "Biographical Obscurities and Problems of Composition", in Rengakos, A.; Tsakmakis, A. (ed.), *Brill's companion to Thucydides*. Leiden; Boston, 3-31.
- Flaig, E. (2013), "To Act with Good Advice: Greek Tragedy and the Democratic Political Sphere", in J. P. Arnason, K. A. Raaflaub & P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-cultural Transformation and its Interpretations*. Chichester, 71-98.
- Finley, M. I. (1978), "Empire in the Greco-Roman World", *GaR* 25: 1-15.
- Foa, R. S. & Munck, Y. (2016), "The Democratic Disconnect", *Journal of Democracy* 27: 5-17.
- Forsdyke, S. L. (2013), "The Impact of Democracy on Communal Life", in J. P. Arnason, K. A. Raaflaub & P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-cultural Transformation and its Interpretations*. Chichester, 227-259.
- Fotopoulos, T. (1992), "Direct and Economic Democracy in Ancient Athens and its Significance Today", *Society & Nature* 1: 1-14.
- Gallego, J. (2003), "Prácticas subjetivas, procedimientos estatales: política y pensamiento em la democracia ateniense", *Revista Litorales. Teoría, Método y Técnica en Geografía y Otras Ciencias Sociales* 2: 1-19.
- Gish, D. (2012), "Defending *demokratia*: Athenian Justice and the Trial of the Arginusae Generals in Xenophon's *Hellenika*", in F. Hobden & C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Leiden & Boston, 161-212.

- Heftner, H. (2001), *Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v. Chr. und die Herrschaft der Vierhundert in Athen*. Frankfurt am Main.
- Hornblower, S. (2008), *A commentary on Thucydides*. V. 3. Oxford.
- Martin, C. S. (2017), *Tucídides Archaialogikós. Grecia antes de la Guerra del Peloponeso*. Zaragoza.
- Osborne, R. (2010), *Athens and Athenian Democracy*. Cambridge.
- Pébarthe, C. (2012), "Faire l'histoire de la démocratie athénienne avec Cornelius Castoriadis", *REA* 114: 139-157
- Saramago, J. (1991), "Verdade e ilusão democrática". Disponível em: <[expresso.sapo.pt/cultura/2015-06-18-Ensaio-de-Saramago-Verdade-e-ilusao-democratica](http://expresso.sapo.pt/cultura/2015-06-18-Ensaio-de-Saramago-Verdade-e-ilusao-democratica)>.
- Saxonhouse, A. W. (2006), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge.
- Thucydides. (1967-70), *Historiae*. 2 vols. Ed. H. S. Jones, J. E. Powell. Oxford.
- Tritle, L. A. (2013), "Democracy and War", in J. P. Arnason, K. A. Raaflaub & P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-cultural Transformation and its Interpretations*. Chichester, 298-320.
- Tuci, P. A. (2013), *La fragilità della democrazia. Manipolazione istituzionale ed everzione nel colpo di stato oligarchico del 411 a.C. ad Atene*. Milano. <<http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/qel-2-atene-democrazia>>.







# *Logomaquia*

E A CRÍTICA À RETÓRICA DEMOCRÁTICA  
ATENIENSE EM TUCÍDIDES

---

LOGOMACHY

AND THE CRITICISM OF THE ATHENIAN  
DEMOCRATIC RHETORIC ON THUCYDIDES

Martinho Soares

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

ORCID | 0000-0001-8153-2014

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_4](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_4)

## *Resumo*

As críticas de Tucídides contra o sistema democrático ateniense centram-se de modo particular na denúncia das fragilidades do debate oratório, instrumento privilegiado da dialética democrática. A natureza retórica da linguagem, os interesses ocultos e a má formação dos oradores, a suscetibilidade do auditório, são alguns dos problemas levantados pelo próprio Tucídides, que ganham ressonância nas vozes de Péricles, Cléon e Diódoto. Aqui analisamos as oposições, convergências e especificidades das críticas veiculadas por cada uma destas vozes, alinhadas pela preocupação fundamental da procura da verdade.

### *Palavras-chave*

Tucídides, democracia, historiografia, oratória, retórica

## *Abstract*

Thucydides' criticisms of the Athenian democratic system are particularly focused on denouncing the weaknesses of the oratory debate, a privileged instrument of democratic dialectics. The rhetorical nature of language, hidden interests, speakers' lack of education and susceptibility of the audience, are some of the problems raised by Thucydides himself, which resonate in the voices of Pericles, Cleon, and Diodotus. Here we analyze the oppositions, convergences and specificities of the criticisms conveyed by each of these voices, aligned with the fundamental concern of the search for truth.

### *Keywords*

Thucydides, Democracy, Historiography, Oratory, Rhetoric



## INTRODUÇÃO

Pretendemos com este trabalho pôr em evidência a crítica democrática levada a cabo por Tucídides, partindo não de comentários que o mesmo tenha tecido de forma direta na sua obra contra as instituições e a constituição democráticas atenienses<sup>1</sup>, mas por via da crítica a um dos instrumentos privilegiados da democracia ateniense: o debate oratório<sup>2</sup>. Paralelamente, a análise de alguns passos selecionados da *História da Guerra do Peloponeso* fará emergir uma solução para os problemas retóricos detetados pelo historiador; porá a descoberto aparentes contradições da meta-crítica tucididiana, patentes sobretudo na discrepância entre forma e conteúdo; revelará a que ponto os discursos político-retóricos construídos por Tucídides são um testemunho muito nítido e envolvente do ambiente democrático ateniense e do seu caráter dialético. A nossa apresentação terá três etapas distintas mas interligadas. Numa primeira fase caracterizaremos sucintamente o combate oratório na *História da Guerra do Peloponeso* e na *polis* democrática ateniense, pondo em relevo o papel dos discursos e a sua articulação com a narrativa; numa segunda, explanaremos a crítica à retórica democrática, recorrendo a testemunhos textuais da obra tucididiana; por fim, sumariaremos as principais conclusões inferidas da análise.

---

1 Sobre as críticas diretas de Tucídides ao sistema democrático ateniense, vide Raaflaub 2006.

2 Seguimos na senda aberta por Greithlein (2013: 127): “oratory forms an interesting link between democracy and historiography”; e Yunis (2013: 156): “criticism of Athenian democracy often focused on democratic rhetoric”. Vide etiam Yunis 1996 e 1998.

O COMBATE ORATÓRIO NA *HISTÓRIA DA GUERRA DO PELOPONESO* E NA *POLIS*  
DEMOCRÁTICA ATENIENSE

Quase um terço da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides é preenchida com peças de oratória: contam-se vinte e seis discursos políticos, incluindo debates, e um diálogo. Estes conferem um enorme colorido à obra, ao mesmo tempo que expõem com vividez e intensidade dramática os pontos de vista e os preconceitos, as esperanças e os receios, os planos, as ideias, as fraquezas e as virtudes dos intervenientes. Ao introduzir a oratória na historiografia, Tucídides não só transpõe para o universo da escrita um hábito social oral muito em voga na Atenas democrática do seu tempo, o *agon logon* ou debate oratório, como dá continuidade a uma tradição poética de matriz homérica<sup>3</sup>. Com efeito, os poemas homéricos foram os primeiros a concatenar discurso e narrativa, dando início a uma prática levada depois por Heródoto para a Historiografia, e pelos dramaturgos para a Tragédia e para a Comédia, géneros em que os confrontos verbais se constituem como os grandes estruturadores da intriga.

As relações diplomáticas entre as várias cidades-estado desempenham um papel axial na economia da *História da Guerra do Peloponeso*, exteriorizando-se estas nos discursos com os quais as várias *poleis* procuram justificar e clarificar as suas posições. O conflito dialético entre diplomatas ou embaixadores das *poleis* é o melhor exemplo do chamado realismo político, do qual Tucídides é tido por precursor<sup>4</sup>. Todavia, na *História da guerra do Peloponeso* pontua ainda um outro tipo de discursos: os que os estrategos dirigem aos seus concidadãos e os chefes militares aos seus soldados. Trata-se de exortações ou de arengas que permitem perceber melhor o curso dos acontecimentos e fornecem informações úteis aos leitores<sup>5</sup>. Discursos deliberativos e diplomáticos permitem ambos a exposição

---

3 Sobre a diferença entre retórica política e retórica literária, vide Yunis 2013. Sobre os discursos de Tucídides há uma extensa bibliografia, dentro da qual salientamos apenas alguns títulos fundamentais: Moraux 1954; Stadter 1973, Woodman 1988; Tsakmakis 2006 e 2017; Morrison 2006; Scardino 2007; Marincola 2008; Iglesias-Zoido 2008 e 2011: 51-73.

4 Vide Kemos 1994 e Nogueira 2000.

5 Acerca dos discursos militares na obra de Tucídides, vide Hansen 1993, Iglesias-Zoido 2006, 2007, 2008a, 2011: 64-68. Lendon 2017 apresenta uma muito completa lista bibliográfica



de motivações diversas com vista a persuadir o auditório para uma determinada causa em detrimento de outra, pondo de manifesto “uma verdadeira filosofia da ação histórica”<sup>6</sup>. Os discursos deliberativos são particularmente significativos no modo como exibem o confronto de opiniões de oradores que defendem o interesse de uma mesma cidade. Cléon e Diódoto, Alcibíades e Nícias por Atenas, Arquidamo e Estenelaidas por Esparta, Hermócrates e Atenágoras por Siracusa representam pontos de vista opostos, que põem a descoberto sentimentos e razões amiúde incompatíveis. Não raras vezes, estes debates têm como finalidade mostrar quem consegue persuadir e mobilizar os seus concidadãos para uma de duas estratégias: uma tendencialmente mais moderada, que apela à paz, outra mais radical, que apela à guerra e à violência.

A composição dos debates em Tucídides obedece a um método intelectual preciso, ao qual não é alheia a metodologia estabelecida por Protágoras para a antilogia: primeiro, para qualquer questão existem sempre dois discursos ou pontos de vista; segundo, a arte da discussão consiste em encontrar argumentos para contradizer o adversário procurando ser mais convincente. A antilogia era uma forma privilegiada de sabedoria e compreensão entre os Gregos, que tinham por hábito não tomar partido sem ouvir as duas teses em litígio, os prós e os contras, preferindo a pluralidade à unilateralidade.<sup>7</sup>

Os discursos evidenciam, pois, o ambiente cultural da *polis* de Tucídides, a Atenas do séc. V a.C., com os seus tribunais e assembleias, palcos de incessantes logomaquias<sup>8</sup>. Com a introdução da democracia no espaço

---

sobre a questão dos discursos militares na historiografia antiga, com destaque para o modelo exortativo praticado por Tucídides.

6 Châtelet 1962: 228.

7 Hannah Arendt (2006: 65) enaltece precisamente os discursos como reflexo do modelo democrático vivido na *polis* ateniense, qualificando esta forma de apresentar os factos como um “poderoso elemento” de objetividade histórica: “Os Gregos aprenderam a *compreender* – não a compreenderem-se uns aos outros enquanto indivíduos, mas a olhar para um mesmo mundo a partir da posição do outro, a ver a mesma coisa sob perspetivas muito diferentes e frequentemente antagónicas. Os discursos nos quais Tucídides expõe as posições e os interesses das partes em conflito constituem ainda um testemunho vivo do extraordinário alcance desta objetividade”.

8 Sobre a participação política e o seu desenvolvimento na democracia ateniense, vide Sinclair 1988; acerca do papel fundamental da retórica no sistema democrático, vide Ober,

ateniense dá-se a chamada “laicização da palavra”<sup>9</sup>. Os cidadãos atenienses puderam usar livremente da fala para questionar e investigar toda a realidade com a luz da razão. Os discursos tucididianos provam justamente a familiaridade do escritor com estas novas ideias. É preciso entender que na gênese das disputas verbais e da própria historiografia se encontra uma causa comum, a democracia, e que a obra de Tucídides, ao introduzir os discursos políticos, assume-se como o espelho da sua própria gênese e da sua própria época<sup>10</sup>. A vida política e o assumir do estatuto político pelo homem grego contribuem para uma tomada de consciência da existência humana como existência sensível-profana e como devir efetivo, onde se dão acontecimentos que vale a pena anotar e apresentar às gerações futuras<sup>11</sup>.

Deixar os protagonistas falar foi a forma que os historiógrafos gregos encontraram para fazer o leitor ou o ouvinte assistirem ao passado sem terem que intervir com comentários ou análises. No caso de Tucídides, observa-se que os discursos desempenham uma função explicativa, revelam o vínculo que o historiador estabelece entre a política e a ação histórica, implicando, desse modo, o sacrifício da objetividade material em favor da verdade de conjunto<sup>12</sup>. Para Romilly, os discursos são “verdadeiros modelos de previsão”<sup>13</sup>, na medida em que mostram os oradores operando em antecipação, isto é, raciocinando no sentido de perspetivar o futuro desenvolvimento dos acontecimentos. Assim sendo, os combates descritos por Tucídides tanto confirmam como desmentem os cálculos e as previsões dos estrategos, sem que ele tenha de julgar ou comentar. Por este meio, compreendemos porque é que Atenas, Esparta, Corinto, Nícias, Demóstenes agiram da forma como agiram em determinada circunstância: perante uma

---

1993 e 1998; Lanni 2013, para além dos autores referidos na nota 3.

9 Detienne 2006: 10.

10 Yunis 1996, 1998.

11 Châtelet 1962: 82-83. Meier (1980; 1987) também associa a emergência da historiografia à implantação do regime democrático, avocando uma série de causas; Grethlein (2013) não desmente essa associação, mas põe a ênfase na necessidade que a oratória democrática, muito bem traduzida nos *epitaphioi logoi* ou orações fúnebres, teve de evocar *exempla* do passado.

12 Romilly 2005: 35.

13 Ibid.: 17.

certa conjuntura e em vista de um determinado fim – independência, vitória – quase evidente, a decisão resulta de um cálculo<sup>14</sup>.

Na senda de Romilly, também Virginia Hunter reconhece nos discursos tucididianos a faculdade de concentrar a narrativa em torno de um tema central e a capacidade de antecipar acontecimentos que a narrativa posterior virá iluminar. Hunter acrescenta ainda que a conexão dos discursos com os factos narrativos não se faz só para diante mas também para trás, mostrando se o falante aprendeu alguma coisa com experiências anteriores, suas ou de outros<sup>15</sup>. Hunter verifica que não só os oradores e os ouvintes aprendem com os modelos do passado (*paradeigmata*), mas o próprio leitor é instigado a distinguir a verdade da ficção dos discursos, na medida em que viu como os acontecimentos posteriores deram ou não razão aos cálculos probabilísticos dos oradores, corroborando ou frustrando as suas expectativas e na medida em que é instruído a aprender com a *empeiria* do passado. Para o leitor, a *História* de Tucídides representa então um repositório de experiências: experiências de vida e experiências metodológicas que o ajudarão a orientar melhor a sua ação, prevendo perigos, prevenindo más decisões, evitando o dolo dos *logoi*, discernindo a verdade. Em boa verdade, este método está em linha com o *topos* ciceroniano da *historia magistra vitae*, ao qual René Koselleck dará uma considerável amplitude filosófica<sup>16</sup>.

A análise da influência da disciplina retórica no texto de Tucídides contribuiu para aprofundar enormemente a nossa compreensão dos discursos. Foram postos a descoberto vários paralelismos entre os discursos proferidos pelas personagens tucididianas e os proferidos pelos praticantes e teóricos da retórica grega: sofistas, tragediógrafos, autores de oratória forense, diálogos filosóficos e manuais de retórica<sup>17</sup>. O historiador grego – tudo leva a crer – conheceria bem os tratados de oratória que circularam pela Atenas do século V, nomeadamente, os ensinamentos de Górgias e de outros sofistas

---

14 Também Aron (1961: 16), sintonizando com Romilly (1956), salienta a inteligibilidade dos combates e dos acontecimentos bélicos pela sua interrelação com os planos dos estrategos. Vide etiam Morrison 2006.

15 Hunter 1982: 291-293. Cf. Marincola 2008: 130-132.

16 Koselleck 1990.

17 Vide Hornblower 1987: 45-72 e 110-131; Cole 1986, 1991.

e oradores, de quem nos chegaram pouco mais do que fragmentos<sup>18</sup>. Finley foi o primeiro a demonstrar a que ponto o historiador foi fiel ao pensamento e à arte retórica da sua época, comparando os discursos da *História da Guerra do Peloponeso* com as primeiras peças de Eurípides<sup>19</sup>. As ideias e o estilo argumentativo, conhecido como formal, que Tucídides põe na boca dos seus falantes, é o mesmo que é empregado nas tragédias euripidianas. A argumentação formal ensinada por Górgias, praticada por Antifonte e criticada por Sócrates no *Fedro* de Platão consistia exatamente num *vademecum* de lugares-comuns argumentativos. Logo, há motivos para acreditar que Tucídides pôs os oradores a falar em consonância com um determinado número de regras fixas de retórica e linhas de argumentação que os próprios oradores deveriam conhecer e usar. Verifica-se que a expressão empregada por Tucídides, *ta deonta malist' eipein* (Thuc. 1. 22. 1), é muito próxima e tem o mesmo significado daquela que Sócrates refere no *Fedro* (234e6) para caracterizar o velho tipo de argumentação formal: *os ta deonta malist' eirekotos*. O facto de esta oratória ser em grande medida convencional torna credível que os discursos de Tucídides fossem simultaneamente criação sua e ao mesmo tempo refletissem formas de pensamento e de argumentação amplamente utilizados pelos seus contemporâneos<sup>20</sup>.

Apesar de assentar os discursos nas calhas da sofisticada arte retórica do seu tempo, Tucídides revela-se um crítico constante do poder retórico e enganador da oratória, pelos prejuízos que o seu mau uso pode acarretar para a *polis* ateniense, como se comprova na desastrosa expedição à Sicília. É sobre esta metacrítica retórica e historiográfica que iremos centrar a nossa

---

18 Estes tratados (*technai*) que circulariam pela Atenas do séc. V, mais do que exposições teóricas, seriam sobretudo compilações de exemplos oratórios. Só no séc. IV apareceriam tratados teóricos de oratória mais elaborados, como a *Retórica a Alexandre*, atribuído a Anaxímenes de Lâmpsaco, e a *Retórica* de Aristóteles. Os próprios discursos de Tucídides terão servido como exemplos paradigmáticos para o desenvolvimento da normativa retórica do séc. IV. Vide Iglesias-Zoido 2011: 62-63.

19 Finley 1967.

20 Vide Hammond 1973, Mcleod 1975. Sobre a muito debatida e polémica questão da veracidade histórica dos discursos não nos alongamos aqui, remetendo os interessados para as seguintes leituras: Gomme 1954, Finley 1967, Cogan 1981, Hornblower 1987, Woodman 1988; Brunt 1993, Swain 1993, Várzeas 2004, Soares 2014: 462-476, Iglesias-Zoido 2011: 51-59.

atenção na próxima secção deste nosso estudo, partindo para tal de uma série de textos significativos, extraídos da *História da Guerra do Peloponeso*.

## II. A METACRÍTICA HISTORIOGRÁFICA: FRAGILIDADES DA RETÓRICA POLÍTICA E DO GOVERNO DEMOCRÁTICO ATENIENSE

Isto foi o que eu descobri acerca dos tempos antigos, sendo difícil **confiar** em qualquer **prova** deixada. Com efeito, as pessoas aceitam **indistintamente e sem provas** o que ouvem umas das outras sobre os acontecimentos do passado, mesmo que seja do seu próprio país. [...] Descuidada é para muitos **a busca da verdade**, e preferem voltar-se para o que têm **mais à mão** (Thuc. 1. 20. 1, 3)<sup>21</sup>.

O comentário acima transcrito, que serve de próêmio a um conjunto de declarações de teor metodológico, confinadas entre os capítulos 20 e 22, é rematado com o ilustrativo caso do assassinato de Hiparco por Aristogíton e Harmódio, ocorrido em 514 a.C.. O historiador reprova justamente a receção acrítica (*omoios*) e infundada (*abasanistos*) do passado, pois os Atenienses na sua maioria acreditam que Hiparco era tirano aquando do seu assassinato, quando na verdade quem governava era seu irmão Hípias, filho mais velho do falecido tirano Pisítrato. Tal não impediu que os dois conjurados viessem a ser heroicizados como tiranicidas nas múltiplas representações verbais e materiais de glorificação patriótica do regime democrático, associando-se o seu feito ao fim da tirania e à passagem à democracia<sup>22</sup>. Tucídides, que acabava de fazer uma digressão histórico-arqueológica pelos tempos mais antigos (*ta palaitera* – Thuc. 1. 1. 2), conjeturando com base em provas e indícios (*ek de tekmerion*)<sup>23</sup>, conclui

21 τὰ μὲν οὖν παλαιὰ τοιαῦτα ἤϋρον, χαλεπὰ ὄντα παντὶ ἐξῆς τεκμηρίῳ πιστεῦσαι. οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων, καὶ ἦν ἐπιχώρια σφίσιν ἢ, ὁμοίως ἀβασανίστως παρ' ἀλλήλων δέχονται. [...] οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἔτοιμα μᾶλλον τρέπονται. Todas as traduções do texto de Tucídides são da nossa responsabilidade, salvo indicação contrária, e são feitas a partir da edição de Jones & Powell 1942 (reimp. 1963).

22 Tucídides relata mais detalhadamente o ocorrido em 6. 54-59. Para um estudo aprofundado deste assunto, vide a análise de Nuno Simões Rodrigues neste volume.

23 A secção conhecida como *Arqueologia*, que integra os capítulos iniciais da obra, é um caso à parte na *História da Guerra do Peloponeso*, na medida em que constitui o único

com o comentário meta-histórico acima transcrito, onde basicamente apresenta a sua metodologia como exemplar para qualquer investigação rigorosa sobre o passado, a qual fundamentalmente deverá assentar em provas (*tekmeria*) e jamais em boatos ou no diz-que-disse (*tas akoas*). Depois de apresentar mais alguns exemplos denunciadores da aceitação equívoca do passado, avança para um novo bloco de reflexões metodológicas que preenchem os capítulos 21 e 22. Retomemos ainda a ponta solta do capítulo 20.

“Descuidada é para muitos a busca da verdade (*zetesis tes aletheias*), e preferem voltar-se para o que têm mais à mão” (Thuc. 1. 20. 3). Não é assim para Tucídides. Salta à vista, pela insistência, o desejo de rejeitar tudo o que não possa ser comprovado e tudo o que só serve para embelezar e engrandecer discursos destinados à declamação.

No entanto, quem, tendo em conta as **provas** mencionadas, considerasse as coisas que eu expus, não se equivocaria, não **daria tanto crédito** ao que os **poetas compuseram** acerca delas **embelezando-as** ao máximo, nem aos **logógrafos**, que escreveram acerca delas mais para agradar ao auditório do que para fins de verdade, pois, sendo coisas **impossíveis de comprovar**, muitas delas, devido ao tempo transcorrido, passaram de forma não fiável para o domínio do **fabuloso**; por fim,

---

segmento dedicado por inteiro à história do passado e é a única secção em que temos acesso à oficina do historiador: vemos Tucídides a selecionar informações, a submetê-las à análise lógica e a reconstruir um período do qual não teve conhecimento direto nem testemunhal, aproximando-se muito do papel arcaico do *hstor*. Por isso mesmo, Tucídides vê-se na obrigação de estabelecer um método diferente para o estudo desta época remota, cujo conhecimento considera difícil: “Na verdade, não era possível conhecer com clareza o que aconteceu antes nem os acontecimentos ainda mais antigos por se ter passado um longo período de tempo, mas a partir dos indícios nos quais se baseia a minha confiança, quando procuro ver até onde é possível alcançar, considero que não houve nada de grandes dimensões nem em guerras nem noutras coisas (Th 1. 1. 2).” Enquanto baseia a sua reconstrução do presente numa coleção de experiências pessoais e entrevistas, o período histórico da Grécia Arcaica é reconstruído com base em conjeturas e indícios (*ek de tekmerion*) – retirados da poesia épica, tradições locais, escavações tumulares, observação de monumentos do período heroico – que eram do conhecimento público. Tucídides não descreve o passado como descreve o presente. Alterna entre a certeza no que diz – “é claro” (*phainetai*); as deduções pessoais – “parece-me” (*dokei moi*); as probabilidades – “como parece provável” (*os eikos*); e a conjetura – (*eikazein de chre*). Pelo seu caráter exemplar e demonstrativo, Crane considera a *Arqueologia* um exercício epidíctico semelhante aos dos oradores: vide Crane 1996: 32 e Nicolai 2001.

não se equivocaria quem considera que se investigou suficientemente, tendo em conta a antiguidade dos factos, a partir dos **indícios mais evidentes** (Th 1. 21. 1)<sup>24</sup>.

Trata-se de contrapor a falta de credibilidade da poesia e da oratória à fiabilidade do relato tucididiano, assente em provas, conceito que ganha aqui um novo significante: ao lado de *tekmeria* surge agora, com o mesmo valor semântico, *semeia*. São as provas que permitem evitar o equívoco (*hamartano*). Provas e confiança (*pistis*) – o autor usa o verbo *pisteuo* – situam-se claramente do lado do relato historiográfico e da verdade; em contrapartida, fantasia (*mythodes*) e falta de fiabilidade (*apistos*) situam-se do lado de poetas e logógrafos, os quais compõem discursos belos, mas não necessariamente verdadeiros, mais preocupados em cativar (*prosagein*) o auditório (*akroasis*) do que em transmitir a verdade dos factos.

Em parte, o significado do conceito *mythodes* seria facilmente perceptível, devido à óbvia raiz etimológica, mas o seu alcance semântico não está totalmente definido. Algo que tem que ver com o mito, mas não é mito, antes à maneira de mito? Referir-se-á a histórias de caráter fabuloso, que se assemelham a mitos sem serem mitos, ou seja, como eles fabulosos, indemonstráveis e verosímeis, para agradar aos ouvintes<sup>25</sup>? Stewart Flory<sup>26</sup> associa o conceito a uma forma de exaltação ou enaltecimento nacionalista, significando em Tucídides histórias patrióticas, o que vai bem com a crítica à oratória deliberativa e epidíctica, se considerarmos a sua apetência pelo

---

24 ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὅμως τοιαῦτα ἂν τις νομίζων μάλιστα ἂ διήλθον οὐχ ἄμαρτάνοι, καὶ οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων, οὔτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνεκικηκότα, ἠρῆσθαι δὲ ἡγησάμενος ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων ὡς παλαιὰ εἶναι ἀποχρώντως.

25 «Now there is a general consensus that by the mythic (*to mythodes*) Thucydides meant the fabulous or storytelling element of his predecessors. He contrasts it with clarity (*to saphes*), which seems to be closely bound up with the certainty of contemporary history, and this suggests that ‘the mythic’ cannot be tested or inquired about, because of both the distance in time from the events, and the essentially fantastic nature of the material. It is a tribute to the influence of Thucydides that after him myth could only with difficulty be rescued or redeemed. In later historians we can see only three possibilities: avoid myths altogether; try to ‘rationalize’ or ‘de-mythologise’ them; or, as Lucian suggests, include them, but leave their credibility to the reader to decide. If one include them, one had to defend oneself» (Marincola 1997: 117-118).

26 Flory 1990.

colorido dos episódios históricos nacionais. O que podemos ter por certo é a predileção de poetas e logógrafos por este tipo de artifício retórico.

Quanto aos *logógrafos*, tem sido posta em causa tanto a convicção nunca confirmada de Dionísio de Halicarnasso (*De Thuc.* 5), que apontava para uma espécie de genealogistas ou historiadores anteriores a Heródoto, como a que os identifica com prosadores, indivíduos que se dedicariam à recolha e transcrição de *logoi*, no sentido de histórias orais, entre os quais se contaria o próprio Heródoto. De acordo com investigações mais credíveis, quer os consideremos simples redatores de discursos para outros<sup>27</sup> ou mesmo pronunciadores de discursos, podemos facilmente inclui-los na categoria de oradores<sup>28</sup>.

Tucídides acusa-os de cederem ao prazer do auditório, agindo em função do curto momento das suas performances públicas. O historiador ateniense não pretende ser agradável ao ouvido, somente ser útil, por isso recusa narrar acontecimentos de carácter fabuloso<sup>29</sup>. Em contraponto com a fugacidade da oralidade (*to parachrema akouein*), Tucídides coloca a perenidade da sua lição para sempre (*ktema es aiei*).

Provavelmente, o **carácter não fabuloso** dos factos relatados fá-los-á parecer **menos agradáveis ao ouvido**: mas julgue-os úteis quantos queiram **ver claro** nos acontecimentos do passado e nos que, no futuro, em virtude do carácter humano que é o seu, apresentarão similitudes ou analogias, e isso para mim será suficiente. Compôs-se **um legado para sempre** mais do que uma **competição para um auditório momentâneo** (Thuc. 1. 22. 4)<sup>30</sup>.

27 Lavency 1964 e Wolff 2007.

28 Grethlein 2013: 127-128. Sobre esta complexa e polémica questão, vide a recensão bibliográfica apresentada por Grethlein 2013: 127-128 e 137, nota 7. Cf. Corcella 2006.

29 “À la séduction de la parole qui passe, Thucydide oppose son propre choix: être simplement et durablement vrai” (Hartog 2005 : 93). Sobre a relação de Tucídides com o prazer proveniente das palavras, vide a reflexão de Crane 1996: 215-235.

30 καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται: ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὐθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνουν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτήμᾳ τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρήμα ἀκούειν ζύγκειται.



Este excerto que encerra o bloco metodológico traça a linha definitiva que, para o historiador, separa prazer (*terpsis*), oralidade e audição de um lado e utilidade, escrita e visão do outro. Constata-se a mesma insistência no caráter não fabuloso (*to me mythodes*) do seu discurso por oposição à competição oratória, aqui identificada com o termo *agonisma*<sup>31</sup>. A reconhecível mudança do ouvido para o olho operada por Tucídides tem como causa a desconfiança relativamente à ambiguidade retórica e persuasiva do debate oratório. A escrita é o móbil que permite operar esta transferência da audição (*akoue*) para a visão (*opsis* e *autopsia*), por consentir uma atitude crítica e reflexiva que a oralidade, sujeita que está aos limites do imediato e da fugacidade, não atinge<sup>32</sup>. Através da escrita, incluindo a escrita dos discursos, Tucídides estabelece uma epistemologia que pretende ensinar os seus leitores a separar o *logos* da *doxa* e a fazer uma pesquisa mais rigorosa da verdade<sup>33</sup>. Efetivamente, como já antes tivemos oportunidade de demonstrar, a verdade é uma preocupação central em Tucídides<sup>34</sup>. Todavia, regressemos às declarações do autor e atentemos na utilidade e no valor intemporal que o mesmo outorga ao seu trabalho, com base na visão clara (*saphes skopein*) que os leitores lograrão dos factos do passado e dos que poderão vir a ocorrer no futuro. Aqui mais uma vez, o confronto latente com o *agon logon*, pois que era função do bom orador político mostrar com nitidez os factos do passado para melhor precaver e planear o futuro, o que exigiria uma boa cultura histórica e rigor (*akribeia*) de pesquisa, algo que Tucídides tem, mas a maioria dos oradores descarta, preferindo dissimular essa carência

---

31 Acerca do significado de *agonisma*, vide Marincola 2005.

32 Episódio bem sintomático deste conflito entre oralidade e escrita encontra-se em Thuc. 7. 8. 2, quando Nícias recusa confiar nos seus próprios mensageiros devido à falibilidade da oralidade e da memória, optando por escrever uma carta.

33 “For writing allowed one not only to compose and recompose but to study, correct, and revise, dwelling at length and in private on one’s manuscript until the eye was satisfied with its product. It permitted “a different kind of scrutiny of current knowledge, a more deliberate sorting of *logos* from *doxa*, a more thorough probing into the ‘truth’”. The result is a manuscript that yields far more to the eye than to the ear, for the reader could study it closely and discern what the equally close attention of the writer had implanted therein. He would discover an epistemology. And this Thucydides effected through a skillful and original use of one of the conventions of the oral performance since Homer, the speeches of the participants” (Hunter 1982: 290). Vide etiam Yunis 2013: 155-156.

34 Soares 2014. Vide etiam Romilly 1990, Moles 2003, Sebastiani 2017.

com o efeito retórico-estético-hedônico da linguagem. Não que Tucídides considere a oratória dispensável ou mesmo prejudicial à democracia; pelo contrário, o discurso fúnebre epidíctico proclamado por Péricles no fim do primeiro ano de guerra, como forma de homenagear os falecidos em combate e elogiar a experiência democrática ateniense, afirma categoricamente a importância da oratória para a ação política.

O estadista começa por justificar a oração fúnebre, lembrando a sua instituição e tradição na *polis*, mas também *a dificuldade de manter um discurso equilibrado, quando o estabelecimento da verdade (e dokesis tes aletheias) é difícil de se fazer com segurança* (Thuc. 2. 35. 2). Difícil é também não pressentir neste apelo à moderação discursiva e à verdade a voz metacrítica do próprio Tucídides. O que se passa, segundo Péricles, é que alguns ouvintes, conhecedores dos factos, acharão o elogio fúnebre aquém do merecido; outros, desconhecedores, por inveja, tenderão a ver nele exageros. Cada um só aceita os elogios de feitos que ele próprio considera estarem ao seu alcance. O que vá para além disso suscita inveja e incredulidade. Em seguida, o líder ateniense louva inequivocamente o debate público e reconhece as suas virtudes, assinalando um tema caro a Tucídides, herdado da Sofística grega e transversal a toda a obra: a interação entre *logos* e *ergon*<sup>35</sup>.

Na verdade, refletimos ou fazemos propostas corretamente sobre os assuntos e **não supomos que os discursos prejudicam as ações**, mas sim que aprendemos

---

35 Vide A. Parry (1988). A tensão *logos/ergon*, que se traduz no conflito entre linguagem e realidade ou, se quisermos, a conceptualização humana das coisas e a forma como as coisas são em si mesmas, atravessa de um modo geral a obra de Tucídides e, de um modo particular, os discursos. Recordamos o estatuto semiótico do discurso, na sua condição de dizer o real sem ser o real ou sendo outro real. O historiador ateniense, no prólogo metodológico, divide o seu trabalho em duas categorias – *logos* e *ergon*, discursos e ações – os quais definem as duas categorias da experiência histórica. Por sua vez, Parry constata que estas duas categorias relacionam-se com outras duas: *erga* diz respeito à guerra; *logos* refere-se à escrita da história. Tucídides manifesta consciência de que *logos*, sendo o que o homem pensa e diz, é também uma força vital no ato da guerra; não só porque as palavras dos homens afetam a realidade, mas porque o historiador vê a linguagem como um esforço para organizar e controlar o mundo exterior.

antecipadamente através das **palavras**, de preferência, antes de chegar ao que temos de **fazer** (Thuc. 2.40.2)<sup>36</sup>.

Os discursos não só não são entraves para as ações como auxiliam nas deliberações prospetivas. Onde reside então o problema da oratória? Péricles vai identificá-lo, secundando as críticas de Tucídides no prólogo metodológico<sup>37</sup>.

E que isto não é **pompa retórica [de palavras]** própria do momento, mas antes a **verdade dos factos, prova-o** o próprio poderio da cidade conseguido a partir destas qualidades [antes enunciadas]. Apresentando este poderio com grandes **provas e não sem testemunhos**, impressionaremos os homens de agora e os que hão de vir, e não precisamos nada nem de um **Homero que nos elogie** nem de qualquer outro que com seus **versos nos deleitará** no momento mas cuja **manipulação dos factos a verdade** deitará abaixo; nós, porém, tendo forçado todo o mar e toda a terra a tornarem-se acessíveis à nossa audácia, deixámos em todo o lado **memoriais** eternos dos nossos infortúnios e dos nossos êxitos (Thuc. 2. 41. 2, 4)<sup>38</sup>.

Através de Péricles, Tucídides recoloca *logos* e *ergon* em confronto. As provas (*semeia*) e a não ausência de testemunhos (*amarturon*) da grandeza de Atenas falam por si, prescindindo de qualquer engrandecimento retórico-poético, metonimicamente representado em Homero, o poeta por antonomásia. O discurso é efémero; os memoriais<sup>39</sup>, os testemunhos e a verdade dos factos permanecem e prevalecem sobre o prazer e a beleza

36 Tradução de Nogueira 2000: 216. καὶ οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἠγοῦμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ᾧ δεῖ ἔργω ἐλθεῖν.

37 Sobre a correspondência entre a oração fúnebre de Péricles e o prólogo metodológico de Tucídides, vide o estudo de Grethlein de 2005 e 2013.

38 Καὶ ὡς οὐ λόγων ἐν τῷ παρόντι κόμπος τάδε μᾶλλον ἢ ἔργων ἐστὶν ἀλήθεια, αὐτὴ ἡ δύναμις τῆς πόλεως, ἦν ἀπὸ τῶνδε τῶν τρόπων ἐκτησάμεθα, σημαίνει. μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοὶ ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπεισι μὲν τὸ αὐτίκα τέρψει, τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάβει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῇ ἡμετέρᾳ τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε ἀγαθῶν αἴδια ξυγκατοικίσαντες.

39 Não sabemos propriamente a que *mnemeia* se refere Péricles. Ober (1993: 93) coloca a hipótese de Péricles apontar para os monumentos e edifícios públicos erguidos durante o seu mandato, nomeadamente o Pártenon e demais templos, que seriam um sinal visível *hic et nunc* do poder ateniense.

momentânea de palavras sem consistência empírica. Em sintonia com a voz narrativa do historiador, a defesa e enaltecimento da verdade feita por Péricles implica a depreciação da Oratória e da Poesia. Esta sobreposição de vozes tem suscitado imensas dúvidas acerca da veracidade do *epitaphios logos*<sup>40</sup>. Quando adiante, já depois da funesta peste que leva Péricles a cair em desgraça perante os seus concidadãos, Tucídides tece o panegírico do estadista recém-falecido, enaltece a sua capacidade de liderança e a sua autoridade, num tom que pende mais para a oligarquia do que para a democracia, colocando em destaque a sua recusa em falar para agradar (*bedone*) ao povo, não hesitando em opor-se às massas populares.

[...] controlava a multidão livremente, e dirigia-a mais do que era dirigido por ela, porque, não tendo obtido o poder de forma não legítima, **não falava para agradar às pessoas**, mas apoiado na sua reputação, podia opor-se à cólera das pessoas. [...] na **palavra** era uma **democracia**, na **prática** era o **governo** do primeiro cidadão (2. 65. 8, 9)<sup>41</sup>.

Nesta espécie de elogio fúnebre, Tucídides sublinha uma das características da personalidade do líder ateniense que melhor sintoniza com os valores que ele próprio defendeu no seu discurso, a saber, a capacidade de resistir à retórica demagógica. Assiste-se, por conseguinte, a uma montagem muito coerente do *ethos* de Péricles, conseguida através da consonância entre o conteúdo metacrítico do *epitaphios logos* e esta espécie de epitáfio.

A dicotomia *ergon/logos* aparece agora aplicada ao próprio conceito de democracia: já que na teoria ou em palavras era uma democracia, mas na prática era o governo do líder.

O conceito de democracia, que já antes havia estado na mira de Tucídides, levantando algumas interrogações quanto à sua abrangência social em

40 Ficou famosa a análise crítica de Loraux 1986.

41 κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἤγετο μᾶλλον ὑπ'αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἦγε, διὰ τὸ μὴ κτώμενος ἐξ οὐ προσηκόντων τὴν δύναμιν πρὸς ἡδονὴν τι λέγειν, ἀλλ'ἔχων ἐπ'ἀξιώσει καὶ πρὸς ὀργὴν τι ἀντειπεῖν. [...] ἐγένετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

confronto com a isonomia<sup>42</sup>, é fortemente questionado no combate oratório entre Cléon e Diódoto, desta feita pelo ataque e defesa de um dos seus princípios fundamentais: a *isegoria*. O princípio de igualdade no acesso ao uso da palavra na assembleia pública e nos tribunais constituía uma das traves mestras da experiência democrática; porém, não raras vezes, colhia o favor dos ouvintes aquele que falava melhor ou que era mais eloquente, sobrepondo-se o poder retórico ao poder político, o ajuste das palavras à justiça dos atos, o sucesso do discurso ao sucesso da própria *polis*, o interesse pessoal ao interesse comum. Tanto assim era que se gerou uma nova classe profissional, os Sofistas, cuja missão era ensinar a eloquência aos seus clientes, para que estes se pudessem defender bem em tribunal ou brilhar nas assembleias públicas. A logomaquia entre o demagogo Cléon e o moderado Diódoto dá ao historiador a possibilidade de montar a mais extensa, elaborada e memorável reflexão em torno da complexa e problemática relação entre retórica e democracia<sup>43</sup>.

Cléon começa por criticar o próprio regime democrático e a forma como delibera, denunciando a volubilidade ou instabilidade dos decisores, os cidadãos da *polis*, que numa hora decidem uma coisa (no caso em apreço, o extermínio dos Mitileneus) e na hora seguinte, mudam de opinião:

---

42 “E quanto ao nome, porque não governam para poucos, mas para muitos, chama-se democracia; no que respeita à parte que cabe a cada um, há igualdade, pelas leis, para todos em relação às divergências privadas” (Thuc. 2. 37. 1). Trad. A. Nogueira 2000: 211. Ober (1993: 94-96) observa uma contradição na definição em termos de alcance e direitos sociais, mas também denota um desencontro entre o referente de *politeia* e o próprio significante.

43 “It is scarcely conceivable that anything like these arguments, as represented by Thucydides, could have been delivered in an actual assembly, and certainly not with the complexity, depth, and bite that characterize them in Thucydides’ text” (Yunis 2013: 156). O confronto entre Cléon e Diódoto tem sido amplamente estudado e usado como caso paradigmático de debate deliberativo e discurso oratório, pelo que seria difícil apresentar aqui uma lista bibliográfica exaustiva. No entanto, salientamos o estudo clássico de Moraux 1954, Andrewes 1962, Mcleod 1983: 88-101, Ober 1998, Rocha 2008: 191-212 e o mais recente de Mader 2017.

Muitas vezes e noutras ocasiões já eu constatei que a **democracia é incapaz de governar os outros**, e por maioria de razão agora que mudais de ideias acerca dos Mitileneus (Thuc. 3. 37. 1)<sup>44</sup>.

A partir de 3. 38. 2-7, o ateniense vai direto ao assunto, deduzindo um ataque à ética dos oradores e por inerência ao potencial nocivo da retórica discursiva: mostra-se surpreendido pela revogação da pena dos Mitileneus e pela perda de tempo que representa retomar a questão em Assembleia; questiona-se também com admiração sobre quem virá defender a causa dos sentenciados contra os interesses dos atenienses, considerando que tal orador, ou *confiado na sua eloquência (legein pisteusas)* ou *atraído pelo lucro (kerdei epairomenos)*, *tentará distrair-vos forjando um belo aparato de palavras*<sup>45</sup>. Se Tucídides parece não demonstrar grande simpatia por Cléon, pelo menos neste ponto as palavras poderiam ser suas<sup>46</sup>. Também as seguintes parecem ter a sua autoria. Cléon prossegue a diatribe a golpes violentos, desta feita contra o auditório e o seu gosto por este tipo de combates oratórios:

A cidade com este tipo de **competições** atribui os prémios aos outros e suporta ela os riscos. Os culpados sois vós, maus organizadores de **competições oratórias**, vós que estais acostumados a ser **espetadores de discursos** e **ouvintes dos factos**, que examinais os **factos** que podem vir a acontecer como sendo possíveis com base no que dizem **os bem-falantes**, e, por outro lado, os acontecimentos que já se passaram com base no valor que lhes é atribuído por um **discurso bonito, confiando mais no que ouvistes do que no que vistes**. Vós, os melhores a deixarem-se enganar pela originalidade de um discurso [...], escravos que sois sempre das novidades, cheios de desprezo pelas coisas habituais; e acima de tudo cada um de vós desejando poder discursar ou, se não, **competir** com os que discursam acerca do mesmo tipo de questões [...] procurando, por assim dizer, uma realidade diferente da nossa, mas sem pensar suficientemente na que está à nossa frente: em suma, **vencidos pelo**

44 πολλάκις μὲν ἤδη ἔγωγε καὶ ἄλλοτε ἔγνων δημοκρατίαν ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἐτέρων ἄρχειν, μάλιστα δ' ἐν τῇ νῦν ὑμετέρᾳ περὶ Μυτιληναίων μεταμελεία.

45 τὸ εὐπρεπὲς τοῦ λόγου ἐκπονήσας παράγειν πειράσεται.

46 Acerca desta sobreposição de vozes, vide Mader 2017: 4-7.

**prazer de ouvir** e mais parecidos com os **espetadores** sentados **em certames de sofistas** do que com homens que deliberam acerca dos problemas da cidade (Thuc. 3. 38. 3-7)<sup>47</sup>.

Os temas, as censuras e as tensões já antes expressas por Tucídides e Péricles aparecem condensadas na argumentação de Cléon: uma crítica generalizada ao debate público, aos discursos epidícticos e ao gosto dos atenienses por este tipo de competições orais (refletida em termos como *agonon, agonothetountes, antagonizomenoi*); a tensão ouvido-visão e *ergon-logos*, bem espelhada no quiasmo *espetadores de discursos e ouvintes dos factos*; a censura do discurso bonito, mas falso, e da eloquência falaciosa; a falta de competência dos ouvintes para deliberar por serem presas fáceis da pompa retórica e se deixarem facilmente influenciar pelo efeito persuasivo e hedônico das palavras, o qual conduz à percepção acrítica do passado e a más deliberações sobre o futuro. Inédita é aqui a referência à paixão dos ouvintes pela novidade e pela originalidade e a repulsa pelo que é habitual, assim como a alusão ao potencial alienador ou evasivo da *epideixis* sofisticada, que leva a trocar o real pelo imaginário ou utópico.

Cabe a Diódoto o papel de antagonista neste drama verbal deliberativo, saindo em defesa da oratória e da reputação dos oradores, em linha com parte do discurso fúnebre de Péricles acima analisado (Thuc. 2. 40. 2). Começando a sua intervenção em 3. 42. 2, Diódoto considera que a rapidez e a paixão são más conselheiras de uma boa decisão; *quanto às palavras (logous), quem quer que defenda que elas não são as mestras dos nossos atos (didaskalous ton pragmaton), ou é ignorante ou está a defender algum interesse pessoal*<sup>48</sup>. Só alguém desprovido de inteligência pode achar que há

47 ἡ δὲ πόλις ἐκ τῶν τοιῶνδε ἀγώνων τὰ μὲν ἄθλα ἐτέροις δίδωσιν, αὐτὴ δὲ τοὺς κινδύνους ἀναφέρει. αἴτιοι δ' ὑμεῖς κακῶς ἀγωνοθετοῦντες, οἵτινες εἰώθατε θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων, τὰ μὲν μέλλοντα ἔργα ἀπὸ τῶν εὖ εἰπόντων σκοποῦντες ὡς δυνατὰ γίνεσθαι, τὰ δὲ πεπραγμένα ἤδη, οὐ τὸ δρασθὲν πιστότερον ὄψει λαβόντες ἢ τὸ ἀκουσθέν, ἀπὸ τῶν λόγῳ καλῶς ἐπιτιμησάντων: καὶ μετὰ καινότητος μὲν λόγου ἀπατᾶσθαι ἄριστοι, [...] δούλοισι δὲ τῶν αἰεὶ ἀτόπων, ὑπερόπται δὲ τῶν εἰωθότων, καὶ μάλιστα μὲν αὐτὸς εἰπεῖν ἕκαστος βουλόμενος δύνασθαι, εἰ δὲ μή, ἀνταγωνιζόμενοι τοῖς τοιαῦτα λέγουσι [...] ζητοῦντές τε ἄλλο τι ὡς εἰπεῖν ἢ ἐν οἷς ζῶμεν, φρονοῦντες δὲ οὐδὲ περὶ τῶν παρόντων ἰκανῶς: ἀπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς εἰκότες καθημένοιισι μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευόμενοις.

48 τοὺς τε λόγους ὅστις διαμάχεται μὴ διδασκάλους τῶν πραγμάτων γίνεσθαι, ἢ ἀξύνετός ἐστιν ἢ ἰδίᾳ τι αὐτῷ διαφέρει.

outro meio melhor que o debate oratório *para explicar o futuro e desvendar o que ainda não é claro*<sup>49</sup>; só alguém movido por interesses privados pode persuadir a que se tomem medidas vergonhosas, não se inibindo de, para isso, caluniar quem quer que se lhe oponha. No entanto, mais vale acusar *um orador (epideixin tina)* – orador aqui identificado com o especialista em oratória epidíctica – de ser incompetente ou ignorante (*amathian*) do que de ser corrupto, porque movido por dinheiro (*epi chremasi*). É que vale mais ter reputação de mau orador, por *falta de eloquência*, aqui referida como *falta de persuasão (o me peisas)*, do que de pessoa desonesta (*adikoteros*). De facto, um bom orador, ou seja, alguém que sabe persuadir, expresso pelo emprego do particípio aoristo do verbo *peito (peisas)*, se for considerado desonesto (*adikias d' epipheromenes*), será sempre escutado com desconfiança (*hupoptos*), e se falhar nas suas previsões, será não só desonesto (*adikos*) como ignorante (*axunesias*). Nestas circunstâncias, é a cidade que sai a perder, porque o medo priva-a de conselheiros<sup>50</sup>. A cidade não deve nem premiar excessivamente o orador cujos conselhos se revelaram frequentemente acertados (*eu bouleuonti*) nem punir ou tratar com desconsideração um orador menos afortunado (*ton me tuchonta gnomes*).

É que, assim, poderia acontecer que o orador muito bem sucedido falasse contra o seu próprio pensamento para **agradar** e alcançar honras ainda maiores, e do mesmo modo um mal sucedido procurasse **seduzir a multidão** tentando **agradar-lhe** (Thuc. 3. 42. 6)<sup>51</sup>.

Se Cléon censurava o auditório por se deixar enganar e influenciar pela retórica da linguagem, Diódoto faz incidir a sua crítica noutros pontos do seu comportamento, desde logo no facto de não darem ouvidos aos bons conselhos de um orador sobre o qual tenha recaído a suspeita de corrupção (Thuc. 3. 43.1). Lembremo-nos de que o próprio Diódoto tinha sido subrepticamente acusado de má conduta por Cléon, numa estratégia suja de

49 ἀξύνετος μέν, εἰ ἄλλω τινὶ ἡγεῖται περὶ τοῦ μέλλοντος δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ἐμφανοῦς φράσαι.

50 φόβῳ γὰρ ἀποστειρεῖται τῶν ξυμβούλων.

51 οὕτω γὰρ ὃ τε κατορθῶν ἤκιστα ἂν ἐπὶ τῷ ἔτι μειζόνων ἀξιοῦσθαι παρὰ γνώμην τι καὶ πρὸς χάριν λέγοι, ὃ τε μὴ ἐπιτυχῶν ὀρέγοιτο τῷ αὐτῷ χαριζόμενός τι καὶ αὐτὸς προσάγεσθαι τὸ πλῆθος.



denegrir o adversário e desse modo tirar-lhe credibilidade<sup>52</sup>. O clima de suspeita generalizada e de maus juízos que se abateu sobre os oradores gera uma situação paradoxal: os bons veem-se obrigados a mentir e a enganar para serem levados a sério; caso contrário, se agirem de forma desinteressada e aparentemente honesta, levantam sobre si suspeitas iníquas. Então, há que agir com dolo para ser considerado honesto:

Está instituído que os bons conselhos proferidos sem rodeios não levantam menos suspeita do que os maus, a ponto de ser necessário que tal como aquele que quer persuadir a multidão com conselhos terríveis o faz **com recurso ao engano**, também **aquele que quer apresentar os melhores conselhos** se vê obrigado a **tornar-se digno de crédito mentindo**. Por causa destas manigâncias é que só nesta cidade é impossível agir [bem] **com transparência sem ser através do dolo**; já que, se alguém quer dar às claras algo de bom, gera desconfiança sobre de que modo **oculto** tirará daí proveito (Thuc. 3.43.2-3)<sup>53</sup>.

O papel dos oradores no estado democrático é fundamental e indispensável e, para que não haja dúvidas, Diódoto termina o proémio da sua intervenção (Thuc. 3. 43. 3-5) defendendo a sua missão na cidade, sobretudo em matérias extremamente sensíveis como a que estava em causa, considerando que estes sabem avaliar melhor, sabem ver mais longe e são mais responsáveis do que os ouvintes, presas fáceis da retórica discursiva. A propósito da irresponsabilidade dos que tomam decisões, acrescenta de forma apotegmática: *se na verdade o que persuade e o que se deixa persuadir fossem prejudicados de igual maneira, seriamos mais sensatos a tomar decisões* (Thuc. 3. 43. 5)<sup>54</sup>.

---

52 O emprego de expedientes judiciais como a calúnia (*diabole*), com vista a desprestigiar o adversário, é aqui muito clara. Trata-se de uma *contaminatio* do discurso jurídico. Vide Iglesias-Zoido 2011: 61.

53 καθέστηκε δὲ τάγαθὰ ἀπὸ τοῦ εὐθέος λεγόμενα μηδὲν ἀνυποπτότερα εἶναι τῶν κακῶν, ὥστε δεῖν ὁμοίως τὸν τε τὰ δεινότερα βουλόμενον πείσαι ἀπάτη προσάγεσθαι τὸ πλῆθος καὶ τὸν τὰ ἀμείνω λέγοντα ψευσάμενον πιστὸν γενέσθαι. [3] μόνην τε πόλιν διὰ τὰς περινοίας εὐ ποιῆσαι ἐκ τοῦ προφανοῦς μὴ ἐξαπατήσαντα ἀδύνατον: ὁ γὰρ διδοὺς φανερώς τι ἀγαθὸν ἀνθυποπτεύεται ἀφανῶς πη πλέον ἕξειν.

54 εἰ γὰρ ὅ τε πείσας καὶ ὁ ἐπισπόμενος ὁμοίως ἐβλάπτοντο, σωφρονέστερον ἂν ἐκρίνετε.

## CONCLUSÃO

Tucídides (enquanto narrador autodiegético), Péricles, Cléon e Diódoto constituem uma polifonia de vozes críticas contra o uso perverso da retórica democrática. Em causa está o impacto prejudicial da oratória na tomada de decisões e a atuação de alguns políticos em democracia, os que agem e falam para agradar aos cidadãos e não em nome do proveito maior da cidade. Assim, independentemente das *nuances* que conferem singularidade a cada uma das intervenções supramencionadas, estas vozes convergem numa tônica dominante que dá consistência ao pensamento meta-histórico de Tucídides: o desejo de verdade; a crítica ao auditório e à receção não comprovada da informação; a manipulação do auditório por parte dos oradores, feita através do uso negativo do poder retórico da linguagem; a tendência para adoçar, embelezar e engrandecer os discursos oratórios em detrimento da exposição realista, verdadeira e fundamentada dos factos. Deste modo, é contra a oratória efémera e capciosa e contra os oradores falazes que Tucídides efetivamente se mede, apresentando como antídoto a sua investigação rigorosa e apoiada em provas, cujo valor científico a alça a um estatuto de universalidade e validade imperecíveis. Por outras palavras, para além de oferecer uma crítica à política democrática, Tucídides indica que tal sistema político beneficia com a aplicação de uma metodologia rigorosa como a sua.

Não faltam textos para engrossar a crítica ao estatuto maleável e ambivalente da retórica linguística em âmbito democrático. Obviamente, não seria possível analisá-los todos aqui no curto espaço de um artigo<sup>55</sup>.

---

55 Convidamos o leitor interessado a passar por Thuc. 3. 82, 4. No contexto da *stasis*, o historiador mostra a sua repugnância pelos efeitos desastrosos da guerra civil não só no plano físico e material, mas no nível da própria linguagem, referindo a mudança do sentido convencional das palavras para as ajustar às necessidades: audácia irracional passou a significar coragem fiel; hesitação prudente, refinada cobardia; moderação é considerada falta de coragem; visão global das coisas, incompetência; querer decidir com segurança era entendido como desculpa de bem-falante, etc. Em 5. 85. 1, no quadro da embaixada ateniense aos Mélios para negociarem a paz, os Mélios recusam levar os atenienses diante da assembleia popular, e pedem-lhes que falem apenas aos magistrados e a alguns representantes do povo. Os atenienses denunciam a estratégia, censurando-os por impedirem o povo de ouvir “um discurso contínuo, de argumentos convincentes e irrefutáveis” que de imediato os seduziria. Vide etiam Th 5. 89. 1 e 7. 8. 2. Cf. ainda a análise e comentários de Crane 1996: 209-258.

No entanto, de modo mais velado ou explícito, por todos eles perpassa uma preocupação fundamental: onde fica a verdade no meio da ilusão (*apate*) produzida pela retórica<sup>56</sup>? No seu estudo, Ober<sup>57</sup> refere que a democracia ateniense dependia para o seu funcionamento de um “regime de verdade” social e político a que chama de “conhecimento democrático”, o qual se caracteriza por considerar que a verdade política é dialética, por consequência, assenta mais na opinião (*doxa*) coletiva do que em conhecimento rigoroso. Porque os atenienses acreditavam que vigorosos debates entre os cidadãos, julgados pelas massas dos seus concidadãos, podiam prover uma política razoável para a *polis*, a principal preocupação das instituições democráticas fundamentais não era pronunciar discursos verdadeiros, mas antes eficazes. Nesse sentido, vimos que, para o historiador ateniense, a objetividade é incompatível com o contexto de uma competição feita em função dos aplausos do auditório, gerando em Tucídides um combate entre conhecimento democrático e conhecimento histórico, para usarmos a nomenclatura de Ober. De acordo com a lógica tucididiana, o conhecimento democrático é uma base pouco sólida para a promulgação prática ou para a deliberação interventiva. Sustentado pelas provas empíricas de uma narrativa histórica objetiva, a cadeia de raciocínios aqui exposta representa uma crítica devastadora ao sistema democrático e a um dos seus mais importantes instrumentos de trabalho: o debate oratório. No entanto, Tucídides parece ser mais moderado do que Cléon, o qual manifesta uma rejeição clara dos *agonisma*. O historiador evita deitar fora o bebê com a água do banho, preferindo preservar a importância da disputa oratória, conferindo-lhe para isso a credibilidade “científica” de que carece. Fá-lo por intermédio da escrita, convertendo a retórica política em retórica literária<sup>58</sup> e do estabelecimento de uma epistemologia<sup>59</sup>. Assim, o que parece

---

56 “The question Thucydides implicitly poses is this: can the mass of the Athenians derive rightly policy (that is, a correct assessment of the relationship between present action and future advantage) from the rhetoric they hear? It will certainly not be a easy task” (Ober 1993: 86).

57 Ober 1993: 82-85.

58 Vide Yunis 2013.

59 Epistemologia essa que, por um lado, se apresenta como uma crítica da oralidade e de convenções populares de exposição oral, tidas como obstáculo à seriedade, à exatidão

configurar um desajuste entre forma e conteúdo<sup>60</sup> torna-se uma demonstração empírica, que visa conferir rigor (*akribeia*) e credibilidade (*pistis*) à oratória. Daí, haver quem sustente ser a epistemologia de Tucídides uma resposta ao relativismo da sofística de Protágoras e de Górgias<sup>61</sup>.

Por fim, há o problema do auditório, presa fácil da manipulação retórica e dos interesses ocultos dos oradores. Por intermédio de Cléon e Diódoto, Tucídides manifesta pouca confiança e muita preocupação com este tipo de governo assente em votações populares. A palavra, na ágora democrática, tinha uma eficácia ilocutória declarativa, na medida em que os atos de fala interferiam na realidade e criavam novas *praxeis*. Como podem os ouvintes distinguir a verdade da falsidade dos discursos ou o interesse pessoal do interesse coletivo? Tucídides parece sugerir que a solução passa por dar ouvidos apenas a indivíduos que se apresentem bem informados, esclarecidos, devidamente fundamentados e sem necessidade de protagonismo ou de qualquer vantagem material. Nesse sentido, o próprio Tucídides e Péricles constituir-se-iam como paradigmas de ciência e política, exemplares no seu profissionalismo e na capacidade de interpretação prévia dos factos, poupando o auditório à dura e arriscada tarefa hermenêutica de procura da verdade<sup>62</sup>. No entanto, os atenienses, segundo Tucídides, não foram capazes de aprender

---

e à verdade; e, por outro, como um conjunto de princípios de trabalho que visam superar essas falhas. É para cumprir este propósito que ele deixa fora da sua composição histórias e outras diversões atrativas para o ouvido, que eram o trunfo do orador ou do seu antecessor, Heródoto (nunca nomeado); e recusa registar tudo o que lhe dizem, submetendo, segundo ele, a informação recebida de terceiros ao filtro da verdade e a critérios de relevância (Thuc. 1. 22. 1-3); e não expõe os seus leitores ao relativismo de múltiplas versões, numa clara demonstração de apreço pela verdade. Perseguindo a exatidão (*akribeia*), assume-se como o melhor juiz para avaliar a credibilidade dos informadores e apurar a validade dos diferentes testemunhos.

60 Segundo Greithlein (2013: 137), a crítica de Tucídides à democracia revela uma discrepância entre conteúdo e forma: enquanto representa uma visão crítica da democracia ateniense, a sua forma de exprimir tal criticismo assenta em recursos que são essencialmente democráticos.

61 Untersteiner 1954: 101-131; Crane 1996: 215-218. Para os sofistas de um modo geral e particularmente para Górgias (*O Elogio de Helena*) o laço existente entre as palavras (*logoi*) e os acontecimentos (*erga*) é meramente arbitrário; a linguagem não tem outro fim que o de persuadir e criar imagens ilusórias da realidade. Esta conceção da linguagem inviabiliza qualquer possibilidade de chegar ao conhecimento e à verdade. Vide Eire 2007.

62 “Péricles’ role as a statesman mimics that of Thucydides as historian – the hard work of fact-sifting and interpretation is done in advantage by the expert, rather than being left to the assemblyman or reader” (Ober 1993: 97).

com a *ktema es aiei* do seu líder. Por isso, depois da morte de Péricles, tomaram um conjunto de más decisões que conduziram paulatinamente Atenas e a democracia à ruína.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Andrewes, A., "The Mytilenean Debate: Thucydides 3.36-39". *Phoenix* 16 (2): 64-85
- Arendt, H. (2006), *Entre o Passado e o Futuro*. Lisboa.
- Aron, R. (1961), *Dimensions de la conscience historique*. Paris.
- Brunt, P. A. (1993), *Studies in Greek history and thought*. Oxford.
- Cogan, M. (1981), *The human thing*. Chicago and London.
- Châtelet, F. (1962), *La naissance de l'histoire*. Paris.
- Cole, T. (1986), "Le origini della retorica", *QUCC* 23: 7-21.
- \_\_\_\_\_. (1991), *The origins of rhetoric in ancient Greece*. Baltimore/London.
- Corcella, A. (2006), "The New Genre and its Boundaries: Poets and Logographers", in in Rengakos, A. and Tsakmakis, A. (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden/Boston, 33-56.
- Crane, G. (1996), *The blinded eye. Thucydides and the new written word*. Boston Way, Lanham, Maryland.
- Detienne, M. (2006), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris.
- Eire, A. L. (2007), "Un mito de la retórica de Górgias", in J. Bañuls et alii (eds.), *O mito de Helena: de Tróia à actualidade*, vol. I, Coimbra: 213-253.
- Finley, J. H. (1967), *Three essays on Thucydides*. Cambridge/Massachusetts.
- Flory, S. (1990), "The Meaning of *to mythodes* (1.22.4) and the Usefulness of Thucydides' History", *Classical Journal* 85: 193-208.
- Gomme, A. W. (1954), *The Greek attitude to poetry and history*. Berkeley and Los Angeles.
- Grethlein, J. (2005), "Gefahren des logos. Thukydides' 'Historien' un die Grabrede des Perikles". *Klio* 87: 41-71.
- \_\_\_\_\_. (2010), *The Greeks and their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*. Cambridge.
- \_\_\_\_\_. (2013), "Democracy, Oratory, and the Rise of Historiography in Fifth-century Greece", in J. P. Arnason; K. A. Raaflaub; P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*. West Sussex, 126-143.
- Hammond, N. G. L. (1973), "The Universal and the Particular in the Speeches of Thucydides", in Ph. Stadter, *The Speeches in Thucydides*. Chapel Hill.
- Hansen, M. H. (1993), "The Battle Exhortation in Ancient Historiography: Fact or Fiction?", *Historia* 42:161-80.
- Hartog, F. (2005), *Évidence de l'histoire*. Paris.
- Hornblower, S. (1987), *Thucydides*. London.
- \_\_\_\_\_. (1991). *A Commentary on Thucydides*, vol. I. Oxford.
- Hunter, V. (1982), *Past and process in Herodotus and Thucydides*. New Jersey.
- Iglesias-Zoido, J. C. (2006), "El sistema de engarce narrativo de los discursos de Tucídides", *Talia dixit* 1: 1-28.

- \_\_\_\_\_ (2007), "The Battle Exhortation in Ancient Rhetoric". *Rhetorica* 25: 145-165.
- \_\_\_\_\_ (2008) "La *Historia* de Tucídides: los discursos", in Sanz, M. & Hualde, P. (eds.), *La Literatura griega y su tradición*. Madrid, 185-228.
- \_\_\_\_\_ (2008a) "La argumentación en las arengas militares de Tucídides", *Antiquité Classique* 77: 19-40.
- \_\_\_\_\_ (2011), *El Legado de Tucídides en la Cultura Occidental – Discursos e Historia*. Coimbra.
- Jones, H. S.; Powell, J. E. (eds.), (1942, reimp. 1963), *Thucydides. Historiae*. 2 vols. Oxford.
- Kemos, A., (1994), "The influence of Thucydides in the modern world", in <http://www.hri.org/por/thucydides.html>. Consultado a 9 de janeiro de 2015.
- Koselleck, R. (1990), *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris.
- Lanni, A. (2013), "Law and Democracy in Classical Athens", in J. P. Arnason; K. A. Raaflaub; P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*. West Sussex, 163-180.
- Lavency, M. (1964), *Aspects de la logographie judiciaire attique*, Louvain.
- Lendon, J. E. (2017), "Battle Description in the Ancient Historians II: Speeches, Results and Sea Battles", *Greece and Rome* 64: 145-167.
- Loraux, N. (1986), *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge MA.
- Macleod, C. (1975), "Rhetoric as History: Thucydides 6.16-18", *Quaderni di Storia* 2, 39-65.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Collected Essays*. Oxford.
- Mader, G. (2017), "Demagogic Style and Historical Method: Locating Cleon's Mytilenean Rhetoric (Thucydides 3.37-40)", *Rhetorica* 35: 1-23.
- Mara, G. (2008), *Classical political philosophy and the limits of democracy*. New York.
- Marincola, J. (1997), *Autority and tradition in ancient historiography*, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (2005), "Agonisma", *LHG&L* 1.
- \_\_\_\_\_ (2008), "Speeches in Classical Historiography", in *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Oxford, 118-132.
- Meier, C. (1980), *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1987), "Historical Answers to Historical Questions: The Origins of History in Ancient Greece", in D. Boedeker (ed.), *Herodotus and the Invention of History (Arethusa 20)*. Baltimore, 41-57.
- Moles, J. L. (2003), "Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides", in Ch. Gill e T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*. Liverpool, 88-121
- Moraux, P. (1954), "Thucydide et la rhétorique", *LEC* 22: 3-23.
- Morrison, J. (2006), "Interaction of Speech and Narrative in Thucydides", in Rengakos, A. & Tsakmakis, A. (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden/Boston, 251-278.
- Nicolai, R. (2001), "Thucydides' Archaeology between Epic and Oral Traditions", in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 263-285.
- Nogueira, A. (2000), *A filosofia do poder. Nomos e physis e a lei do mais forte em Tucídides* (tese policopiada). Faro.
- Ober, J. (1993), "Thucydides' Criticism of Democratic Knowledge", in R. M. Rosen; J. Farrel (eds.), *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honour of Martin Ostwald*. Ann Arbor, 81-98.
- Ober, J. e Hedrick C. (1996), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton.
- Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton.
- Parry, A. M. (1988), *Logos and Ergon in Thucydides*. Salem, New Hampshire.
- Raaflaub, K. (2006), "Thucydides on Democracy and Olygarchy", in A. Rengakos and A. Tsakmakis

- (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 189-222.
- Rengakos, A. & Tsakmakis, A. (eds.), (2006), *Brill's Companion To Thucydides*. Leiden.
- Rocha, S. L. R. (2008), *Logos, Writing and Persuasion in Thucydides' History*. London: PhD thesis submitted to the University of London.
- Romilly, J. (1956), *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1990), *La construction de la vérité chez Thucydide*. Paris.
- \_\_\_\_\_ (2005), *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*. Paris.
- Rusten, J. (ed.), (2009), *Oxford readings in Classical Studies*. Oxford.
- Scardino, C. (2007), *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides*. Berlin.
- Sebastiani, B. B., (2017), "O problema da verdade em Tucídides", in *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides*. Coimbra, 75-92.
- Sinclair, R. K. (1988), *Democracy and Participation in Athens*. Cambridge.
- Soares, M. (2014), *História e ficção, em Paul Ricoeur e Tucídides*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto. <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/node/116459>.
- Swain, S. (1993), "Thucydides 1.22.1 and 3.82.4", *Mnemosyne* 46: 33-45.
- Tsakmakis, A. (2006), "Leaders, Crowds, and the Power of the Image: Political communication in Thucydides", in A. Rengakos and A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden/Boston, 161-188.
- Tsakmakis, A. (2017), "Speeches", in S. Forsdyke, E. Foster and R. Balot (eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides*, Oxford, 267-282.
- Tsakmakis, A. & Tamiolaki, M. (2013), *Thucydides between history and literature*. Berlin/Boston.
- Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*, trad. ingl. K. Freeman. Oxford.
- Várzeas, M. (2004), "Entre a história e a ficção. Os discursos na obra de Tucídides", *Actas do Colóquio Internacional Literatura e História*, vol. II. Porto, 277-282.
- Wolff, H. J. (2007), "Demosthenes as Advocate. The functions and Methods of Legal Consultants in Classical Athens", in E. Carawan (ed.), *Oxford Readings in the Attic Orators*. Oxford, 91-115.
- Woodman, A. J. (1988), *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies*. London & Sydney.
- Yunis, H. (1996), *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca and London.
- \_\_\_\_\_ (1998), "The Constraints of Democracy and the Rise of the Art of Rhetoric", in D. Boedeker and K. A. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge/London, 223-40
- \_\_\_\_\_ (2013), "Rhetoric and Politics in Democratic Athens (Fifth and Fourth Century BCE)", in J. P. Arnason; K. A. Raaflaub; P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*. West Sussex, 144-161.





# *O povo arrependido:*

XENOFONTE E O JULGAMENTO DOS GENERAIS  
DA BATALHA DE ARGINUSAS

---

THE REMORSEFUL *DEMOS*:

XENOPHON AND THE TRIAL OF THE  
GENERALS OF ARGINOUSAI

Lucia Sano

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

ORCID | 0000-0003-3928-4277

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_5](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_5)

## *Resumo*

A narrativa de Xenofonte do julgamento dos generais das Arginusas foi comumente lida como um retrato bastante depreciativo do povo ateniense sob regime democrático, que teria agido de forma tirânica ao votar pela sua execução. Minha intenção é investigar a representação da raiva (*orge*) como emoção coletiva política e que efeitos ela cria na narrativa de Xenofonte. Uma vez que a associação entre raiva e punição era comum em Atenas e abertamente estimulada e que essa emoção resulta em um desejo instigado de punir, sucedido de remorso (*metameleia*), eu sugiro que ela, ao contrário, ajuda a compor uma caracterização menos negativa do *demos*.

### *Palavras-chave*

Xenofonte, Arginusas, emoções coletivas, raiva, remorso

## *Abstract*

Xenophon's narrative of the trial of the generals who fought at the battle of Arginousai has been commonly interpreted as a very depreciative picture of the Athenian demos under democratic regime, that would have acted tyrannically by voting for their execution. My aim is to investigate the representation of anger (*orge*) as a collective political emotion and its effects on Xenophon's narrative. Because the association between anger and punishment was commonplace in Athens and openly stimulated, and because anger, in this episode, results in a constructed desire to punish that leads to remorse (*metameleia*), I suggest it actually builds a less negative characterization of the *demos*.

### *Keywords*

Xenophon, Arginousai, collective emotions, anger, remorse



Por que discutir o episódio do (não) julgamento dos generais atenienses que participam da Batalha das Arginusas em 406 a.C. em um livro que se propõe a pensar o problema da construção do conceito de democracia na Antiguidade?<sup>1</sup> Em determinado momento na assembleia que deliberou pela execução de seis generais que comandaram a frota ateniense na batalha de Arginusas que voltaram à cidade (dois não retornaram após a batalha), a multidão grita que *é algo terrível não se permitir que o povo faça aquilo que ele queira*.<sup>2</sup> Ora, creio que nos últimos tempos temos tido com alguma frequência a impressão de que, chamado a tomar uma decisão, o povo erra. Não é meu intuito levantar paralelos irrefletidos, mas observo que 2016 foi um ano que registrou uma diminuição geral na confiança das pessoas no sistema democrático e em que vimos experiências de democracia “mais direta” resultar em decisões amplamente consideradas equivocadas – na análise de muitos, em razão da influência das emoções coletivas.<sup>3</sup>

Por essa razão, pareceu-me interessante voltar a um episódio já tão analisado das *Helênicas* de Xenofonte, em que a crítica entendeu que as emoções do *demos* foram fundamentais em uma deliberação das mais polêmicas (e lamentáveis) do regime democrático em Atenas. Quero, porém, esclarecer de início que não tenho intenção de oferecer respostas para as

---

1 Agradeço à Fapesp por ter financiado a minha participação na segunda parte do evento que deu origem a este livro, na Universidade de Coimbra, a Juan Carlos Iglesias-Zoido e aos colegas que me ajudaram, com seus comentários e sugestões, a refletir sobre o tema deste capítulo. Registro um agradecimento especial a Breno Sebastiani, Christian Werner e Gabriel Danzig.

2 1. 7. 12: τὸ δὲ πλῆθος ἔβόα δεινὸν εἶναι εἰ μὴ τις ἑάσει τὸν δῆμον πράττειν ὃ ἄν βούληται.

3 Cf. Foa e Mounk (2016) sobre o declínio da democracia na Europa e Estados Unidos e os estudos da organização chilena Latinobarómetro sobre o mesmo assunto na América Latina. Como exemplos de decisões políticas tomadas em 2016 com maior participação popular, menciono a opção pelo Brexit e a rejeição, na Colômbia, de um acordo de paz entre o governo e as FARC.

muitas lacunas na narrativa xenofontiana, nem questionar a acuidade do seu relato, e volto-me mais para a questão da *forma* como ele representa a decisão do *demos* nesse episódio, destacando as escolhas que o autor faz em seu processo diegético e os efeitos que elas produzem na leitura. Meu interesse é principalmente discutir de que modo as emoções coletivas, como fator político, estão presentes nesse episódio.<sup>4</sup>

O aspecto mais importante dos eventos aqui investigados é o fato de que a ideia do erro não se configurou no nosso imaginário por meio de análises muito posteriores aos acontecimentos, mas foi determinada, antes, pelo reconhecimento de seus próprios atores pouco tempo depois da decisão que haviam tomado. Xenofonte, no entanto, não esclarece a partir de que momento o povo começou a perceber que havia deliberado de forma equivocada, nem exatamente o que teria motivado esse erro. A crítica desde o século XX, porém, tem na maioria das vezes entendido que foi a *raiva* a causa de uma escolha que viria depois a ser lamentada pelo povo, em uma atitude extrema e exemplar do momento de violência e terror que a cidade de Atenas enfrentava há anos e que viria a se acentuar com a ascensão dos Trinta Tiranos.

Essa interpretação, porém, foi recentemente posta em dúvida e é meu objetivo demonstrar que, de fato, a raiva está representada no episódio como um fator que leva à condenação dos generais. Além disso, uma vez que a associação entre raiva e punição era comum em Atenas e abertamente estimulada, também pretendo considerar como a raiva resulta na construção de um desejo instigado de punir, que talvez acabe, na narrativa de Xenofonte, por redimir o próprio *demos* da decisão equivocada que havia tomado.

---

<sup>4</sup> Trata-se de uma abordagem que só muito recentemente começou a ser empregada por classicistas (cf. Visvardi 2015). Boa parte da produção teórica sobre as emoções como fator político data do século XXI, ainda que diversos estudiosos se voltem para Aristóteles para compreender as emoções a partir das importantes publicações das duas últimas décadas que destacaram a visão do filósofo de que a emoção é cognitiva e parcialmente constitutiva dos valores de um indivíduo (cf. por exemplo Nussbaum 1996). Meu trabalho também usufruiu de uma série de publicações de grande qualidade vindas à luz nos últimos anos sobre as emoções na Antiguidade, em especial sobre a raiva, que são citadas ao longo do capítulo. Sobre as emoções em Xenofonte, cf. Tamiolaki (2013 e 2016).

## O JULGAMENTO

No final da seção 6 do primeiro livro das *Helênicas*, Xenofonte informa os fatos principais que levaram ao julgamento dos generais. Os atenienses vencem a batalha das Arginusas, mas perdem 25 naus com homens (1. 6. 34), com exceção, diz Xenofonte, de *alguns poucos que conseguiram chegar à terra*. Ao fim do confronto, os generais atenienses decidem que Terâmenes e Trasibulo, trierarcas, e alguns taxiarcas deveriam navegar com 47 naus para socorrer as danificadas na batalha e seus homens, uma tarefa que não conseguem cumprir. O resto da frota ateniense iria ao encontro dos espartanos, que mantinham cerco contra o general ateniense Cónon em Mitilene. É só mais adiante na narrativa, no discurso de Euríptolemo, porém, que somos informados de que essa determinação havia sido deliberada após a consideração de diferentes possibilidades (1. 7. 29): Diomedonte queria que todas as naus se empenhassem no resgate, enquanto Erasínides defendia que todos deveriam navegar em direção a Mitilene, para enfrentar os espartanos. Foi Trasilo quem sugeriu que se dividissem para fazer as duas coisas. Uma tempestade, no entanto, impede a missão de resgate. É importante observar que o narrador estabelece desde o início ele próprio o motivo que impossibilitou o resgate, não havendo focalização interna nos generais nessa passagem da narrativa.<sup>5</sup>

Na sequência (1. 7. 1), todos os generais envolvidos na batalha são depostos. Apenas seis dos oito retornam à cidade de Atenas: Protômaco e Aristógenes são aqueles que não voltam; apresentam-se Erasínides, Péricles, Lísias, Diomedonte, Aristócrates e Trasilo. Em Atenas, Arquedemos acusa Erasínides de manter para si dinheiro que pertenceria ao Estado e por sua atuação como general. Ele é preso. Depois disso, os outros generais falam ao Conselho sobre a batalha e tempestade (1. 7. 3). Timócrates defende que também sejam presos, mas não se diz sob quais alegações. Eles são presos.

Ocorre então uma assembleia em que alguns homens, em especial Terâmenes, acusam os generais. Ele mostra uma carta em que estes declaravam que o resgate havia fracassado em razão da tempestade. Os

---

5 1. 6. 35: ταῦτα δὲ βουλομένους ποιεῖν ἄνεμος καὶ χειμῶν διεκώλυσεν αὐτοὺς μέγας γενόμενος.

generais, por sua vez, falam pouco por não terem recebido o tempo previsto em lei<sup>6</sup> e declaram que a tarefa havia sido designada, entre outros, a Trasibulo e Terâmenes, mas que os náufragos não haviam sido recolhidos apenas por causa da tempestade. Muitos testemunham favoravelmente aos generais (1. 7. 7) – ou seja, no relato de Xenofonte, a disposição inicial da cidade era correta. Essa é uma informação importante. O autor diz que a assembleia tendia a considerá-los inocentes, mas é interrompida pela escuridão. Decide-se, então, que Conselho analisará como serão julgados.

Pouco depois, ocorre o Festival das Apatúrias. Terâmenes e seus amigos arranjam homens para dar a impressão, na assembleia, de que estão em luto por familiares mortos em Arginusas. Também persuadem Calíxeno a acusar os generais no Conselho (1. 7. 8) e é a proposta dele que o Conselho acata (1. 7. 9): o *demós* deve votar se eles são inocentes ou culpados de não ter recolhido os homens vitoriosos na batalha. Duas urnas para cada uma das tribos são então dispostas, uma vez que se considera que acusadores e generais já haviam sido ouvidos em ocasião anterior.<sup>7</sup> Se culpados, os generais seriam executados, suas propriedades seriam confiscadas e um décimo entregue à Deusa (1. 7. 10).

Euríptólemo pronuncia-se pela primeira vez (1. 7. 12), alegando que proposta seria ilegal porque suspenderia procedimentos normais, instituindo um julgamento por tribos, e que os generais teriam ainda direito de passar por processos jurídicos individuais. Nesse momento, a multidão grita que é algo terrível não permitir que o povo faça aquilo que ele queira. O povo não aceita o argumento da ilegalidade da proposta e Licisco sugere que sejam processados nos mesmos termos aqueles que os impedissem de continuar, com apoio da multidão. Os prítanes, amedrontados, concordam

---

6 1. 7. 5: οἱ στρατηγοὶ βραχέως ἕκαστος ἀπελογήσατο - οὐ γὰρ προυτέθη σφίσι λόγος κατὰ τὸν νόμον.

7 Provavelmente o que vemos aqui é um procedimento chamado de *eisangelía*, que permitia que qualquer cidadão processasse outro cidadão que ocupasse posto oficial por conduta ilegal. Esse tipo de processo era normalmente ouvido na assembleia e, se por um lado reflete o medo de corrupção e traição e uma forma de coibi-las, por outro, as instituições legais de Atenas também puderam se transformar em arena em que rivalidades políticas eram julgadas pela comunidade. Cf. Cohen 2015.



em dar sequência à votação (1. 7. 14-15), com exceção de Sócrates, que afirma não faria nada que estivesse em desacordo com a lei.

Grande parte do episódio é tomado pela fala de Euríptólemo (1. 7. 16-33). Seu discurso é baseado na obediência às leis e pede que os atenienses permitam direito de defesa e julgamentos individuais aos generais. Ele diz ser parente de Péricles, um dos acusados, mas tenta persuadir o povo a não privilegiar relações pessoais em detrimento do interesse público e sugere que os homens sejam processados por outras duas leis: o decreto de Canono, que estabelecia que os culpados de lesar o *demos* seriam executados, seus bens confiscados e a décima parte dada à Deusa; ou que fossem acusados de sacrilégio e traição, sob a pena de ter os bens confiscados, serem executados e impedidos de ter título na Ática. Euríptólemo diz ainda que Terâmenes e Trasíbulo talvez tivessem que ser processados também, por não ter cumprido as ordens dos generais – e que um dos oito tivera ele próprio que ser resgatado do naufrágio de sua nau. Como poderia ser então responsável por não resgatar os outros? O discurso encerra-se com a declaração de que *seria mais justo recompensar com guirlandas os homens vitoriosos do que os punir com a morte, persuadidos por homens vis* (1. 7. 33).

Euríptólemo, por fim, põe em votação o decreto de Canono como alternativa à proposta do Conselho e vence. Ménecles faz uma objeção, mas não se registra por qual motivo. Vota-se novamente, aprova-se a proposta do Conselho e os seis generais são executados (1. 7. 34). Os atenienses arrependem-se pouco depois (1. 7. 35: οὐ πολλῶ χρόνῳ ὕστερον μετέμελε τοῖς Ἀθηναίοις) e processam aqueles que haviam *enganado o povo* (τὸν δῆμον ἐξηπάτησαν). São presos, sob essa acusação, Calíxeno e outros quatro homens, cujos nomes não se registra. Eles escapam da prisão em 404, antes de serem julgados, mas Calíxeno acaba retornando a Atenas em 403 e, odiado por todos, morre de fome.

Há diversas lacunas nesse relato de Xenofonte. Não se diz, por exemplo, o que acontece entre o fim da batalha e a deposição dos generais e sob qual acusação são depostos (embora se mencione a acusação contra Erasínides), nem se diz qual a motivação de Terâmenes para atacar os

gerais e qual o teor do seu discurso.<sup>8</sup> Crítias afirmará adiante (2. 3. 32) que foi o próprio Terâmenes quem falhou e que, para se salvar, acusou os generais, mas é preciso considerar que esse relato deve ser visto com desconfiança, uma vez que feito na ocasião em que Crítias consegue, durante o governo dos Trinta, determinar a execução do próprio Terâmenes, que, sendo um dos tiranos, insistia em um modelo de oligarquia mais amplo. Este, por sua vez, responde dizendo que foi acusado pelos generais (2. 3. 35), que ele próprio então responsabilizou a tempestade, mas que os generais acusaram a si mesmos quando alegaram que, na verdade, teria sido possível resgatar os homens. A interpretação de que, estando ele próprio sob suspeita, Terâmenes teria contra-atacado os generais é popular entre os estudiosos e, a meu ver, coerente com os fatos expostos por Xenofonte.

#### O POVO ENRAIVECIDO?

Esse episódio foi interpretado muitas vezes como uma narrativa da prevalência das emoções sobre a razão, uma leitura, contudo, que recentemente foi problematizada. Gish observa que a recepção do episódio na modernidade é essencialmente uma construção da imagem da democracia direta como “um *demos* tirano, dado a excessos irracionais e violência”<sup>9</sup> – um sentimento antidemocrata que ele reconhece nos estudiosos da Atenas clássica e que ele deseja combater com uma nova interpretação dos eventos em questão. É minha intenção demonstrar, porém, que a interpretação de Gish de que o *demos* agiu de modo deliberado seria ainda mais negativa para sua caracterização.

---

<sup>8</sup> Dois textos influentes na percepção moderna do episódio levantaram hipóteses: Grote (1861) sugeriu que Terâmenes contradisse os generais com relação às condições reais da tempestade; Cloché (1919) conjecturou que Terâmenes possa tê-los acusado de retardar demais a decisão do resgate, até um ponto em que ele se tornou impossível.

<sup>9</sup> Gish 2012: 161. Um exemplo recente dessa leitura é Rood (2004: 377), que menciona dois fatores principais para a caracterização do *demos* nesse episódio como um tirano: “killing people without trial was the hallmark of tyrants [...]. The power to do what one wants was often represented as liable to lead to a loss of self-control and an addiction to pleasure [...] It was also conceived as a sign of tyranny”.

Seu entendimento é de que uma leitura desse relato que não esteja marcada por tal preposição ou preconceito demonstraria que a narrativa de Xenofonte “*apresenta a capacidade dos atenienses sob democracia direta de participar em deliberações políticas racionais, ainda que às vezes contenciosas, que buscavam estabelecer e preservar a justiça nos termos do princípio fundador do regime: a soberania popular*”.<sup>10</sup> De acordo com o autor, longe de agir por raiva, o povo agiu para defender a democracia, em um contexto em que a tensão entre as facções oligárquica e democrática não havia cessado de existir após o fim do golpe oligárquico de 411.

Com efeito, Xenofonte informa que Arquedemos, o primeiro a acusar um dos generais, era um dos líderes dos democratas, o que nos permite ao menos aceitar a possibilidade de o julgamento dos generais estar envolvido nessa tensão. Além disso, creio que não se deve mesmo pensar os eventos narrados por Xenofonte como uma demonstração de descontrole das massas, já que o próprio julgamento por vias legais, ainda que nele seja a raiva a fomentar um desejo de punição, é indício de certo controle das emoções. Um aspecto importante do texto de Gish é justamente que ele está, no que toca a obsolescência da oposição emoção *vs.* razão, em acordo com estudos recentes<sup>11</sup> que ratificam o entendimento de Aristóteles sobre o caráter cognitivo dos *pathē*, em que a emoção é percebida como resposta ao mundo que nos cerca e construída com base nos valores do indivíduo. Ela é, nesse sentido, parte de uma forma criteriosa de entender um objeto e permite discernir aspectos relevantes de uma determinada situação, para que possamos ter a resposta apropriada a ela.<sup>12</sup>

Ainda segundo Gish, o processo estendeu-se por vários dias, o que refuta qualquer alegação de “*mob rule*” e precipitação na decisão, já que os atenienses votaram pelo menos sete vezes. De fato, a sequência de procedimentos foi complexa. No entanto, o autor não leva em conta de que forma se constrói a narrativa de uma decisão precipitada. Estou pensando

---

10 Gish 2012: 162.

11 Por exemplo, W. Fortenbaugh (2003, original de 1975) e M. Nussbaum (1996 e 2003).

12 Um bom exemplo, ainda que singular, é a da Chapeuzinho Vermelho, que percebe algo estranho no lobo travestido como sua avó, mas não sente medo e, por isso, não age (Schmid 2014: 8).

aqui um paralelo com o debate de Cléon e Diódoto na *História da Guerra do Peloponeso* (3. 2-50), sobre qual punição aplicar à população de Mitilene depois de contida a revolta, naquele que é o episódio mais paradigmático do embate entre razão e raiva que temos registrado na historiografia grega. Podemos observar na atuação de Cléon no debate com Diódoto a importância dada à emoção, que aquele defende ser melhor guia à ação do que os discursos.<sup>13</sup> O próprio discurso de Cléon é “*uma obra prima de argumentação confusa que, no fim, não tem nenhuma base a não ser a presumida validade de respostas emocionais a curto prazo*”.<sup>14</sup> Argumentando contra nova deliberação sobre como agir com relação aos rebeldes, ele declara que a punição deve ocorrer logo após a ofensa, para que o castigo seja uma retribuição apropriada a ela, ou seja, no momento em que a raiva (*orge*) ainda não foi abrandada.<sup>15</sup> Não por acaso, Diódoto dá início a sua argumentação observando que considera serem duas as coisas mais contrárias a uma boa decisão: a pressa (*tachos*) e a raiva (*orge*).<sup>16</sup> Na construção retórica de uma decisão tomada sob a raiva, portanto, a imediatez exigida pela emoção tem papel importante, pois faz com que seus atores não percebam as implicações futuras de sua decisão, das quais mais tarde se arrependem.

Ora, mas de qual imediatez estamos falando? De fato, o processo contra os generais estende-se por vários dias, porém, o que Euríptólemo pede, no seu discurso em defesa da legalidade, é que aos generais seja dado o direito de serem julgados individualmente – a pena a ser aplicada nesse caso, o decreto de Canono, em nada se diferenciava da pena sugerida por Calíxeno. Isso significaria que cada um dos generais teria um dia inteiro de julgamento, dividido em três partes: uma para a acusação, outra para defesa e outra para o veredito. Euríptólemo, nesse momento, toca em outra emoção que o povo poderia estar sentindo: o medo. Ele pergunta o que o povo teme, que o faz agir de forma tão extrema (1. 7. 26: τί δὲ καὶ δεδιότες σφόδρα οὕτως

---

13 Cf. Mader 2017.

14 Ober 1998: 103.

15 Thuc. 3. 38. 1: ὁ γὰρ παθῶν τῷ δράσαντι ἀμβλυτέρα τῇ ὀργῇ ἐπεξέρχεται, ἀμύνεσθαι δὲ τῷ παθεῖν ὅτι ἐγγυτάτω κείμενον ἀντίπαλον ὄν μάλιστα τὴν τιμωρίαν ἀναλαμβάνει.

16 Thuc. 3. 42. 1: νομίζω δὲ δύο τὰ ἐναντιώτατα εὐβουλία εἶναι, τάχος τε καὶ ὀργήν, ὧν τὸ μὲν μετὰ ἀνοίας φιλεῖ γίγνεσθαι, τὸ δὲ μετὰ ἀπαιδευσίας καὶ βραχύτητος γνώμης.

ἐπείγεσθε), sugerindo que seja o receio de não poder julgar os generais da forma que ele quiser, caso os procedimentos legais sejam observados, um argumento que teria sido usado por Calíxeno quando da apresentação da proposta no Conselho. Não por acaso, os leitores com frequência não percebem, em uma leitura menos atenta, que são numerosas as ocasiões em que os atenienses fazem alguma deliberação sobre o caso, pois perdura uma impressão de que o julgamento *coletivo* é uma decisão precipitada.

Além disso, há a questão do arrependimento; veja-se novamente Tucídides, que observa (3. 36. 5) que, enquanto a nau estava a caminho de Mitilene para cumprir a execução de todos os homens da cidade, punição essa deliberada pelos atenienses, a raiva deles foi substituída por uma sensação de arrependimento que levou à reconsideração (3. 36. 3-4: *metanoia*). Assim, como ignorar o remorso (*metameleia*) registrado por Xenofonte como epílogo do episódio (1. 7. 35)? Fulkerson,<sup>17</sup> no seu recente estudo sobre remorso e arrependimento na Antiguidade clássica, aponta que o remorso era entendido como fraqueza pelos antigos, porque resultante de intemperança, quase sempre porque uma ação havia sido tomada sob efeito da raiva.<sup>18</sup> Se a ansiedade pela ação imediata e o arrependimento estão presentes no relato que Xenofonte faz da decisão do *demos* de executar os seis generais, a raiva estará ausente?<sup>19</sup>

---

17 2013: 18. Ainda que os termos usados por Tucídides (*metanoia*) e Xenofonte (*metameleia*) sejam diferentes, assim como Fulkerson (ibid.) e Cairns (2008), entendo que o contexto em que uma emoção é descrita seja mais relevante para a sua compreensão do que apenas a análise do vocabulário. Nesse sentido, os dois termos são bastante próximos, uma vez que denotam mudança de opinião e o que se sente com relação a uma decisão tomada no passado que tem um efeito negativo. Cf. Fulkerson 2004 e Fulkerson 2013: 12-44 para discussão do vocabulário relacionado ao arrependimento e definições.

18 Com efeito, ela lembra uma passagem das *Memoráveis* (2. 6. 23) de Xenofonte para embasar seu argumento, em que se diz que amigos podem se desentender, mas impedem que a raiva (*orge*) se transforme em *metameleia*. Cf. Iseu 1.19: τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις κάκεινων ὦν ἂν ὀργισθέντες τοῖς οικείους ἀδικήσωσιν ὕστερον μεταμέλει.

19 Fulkerson (2004: 246, n. 19): “the Greeks seem to have conceived of *metameleia* as a typical result of acting in anger”. Um argumento secundário de Gish (2012: 173) é de caráter legal. Ele busca demonstrar que o processo de “escrutínio, deposição e *impeachment*” ocorreram de acordo com os procedimentos democráticos, ainda que Euríptolemo e Sócrates afirmem sua ilegalidade na narrativa de Xenofonte. Essa posição tem sido defendida por outros críticos (cf. Krentz 2009, Hamel 2015). No entanto, os procedimentos em 406 a.C. foram avaliados, de fato, como ilegais pelos contemporâneos – há, por exemplo, passagens nas *Memoráveis* (1. 1. 18), de Xenofonte, e na *Apologia* (32b), de Platão, em que Sócrates é retratado como aquele que se recusou a agir *para tous nomous* na ocasião.

Além disso, embora Gish tenha razão ao observar que Xenofonte nunca usa a palavra “raiva” na narrativa, ele desconsidera a passagem das *Memoráveis*, em que se relata que Sócrates se recusou a participar da votação e o povo enraiveceu-se com ele (1. 1. 18: ὀργιζομένου μὲν αὐτῷ τοῦ δήμου). Grande importância é dada pelo autor à refutação de que o comportamento do povo na última assembleia, da forma descrita por Xenofonte, revela descontrole emocional no momento em que Euríptolemo e outros querem declarar ilegal a proposta de Calíxeno (1. 7. 12-13):

Alguns do povo aprovaram, mas a multidão começou a gritar que seria algo terrível não se permitir ao povo fazer o que ele quisesse. De fato, depois que Licisco falou que esses homens deveriam ser julgados nos mesmos termos que os generais, a não ser que retirassem sua apelação, de novo a massa gritou e eles foram obrigados a retirar as apelações.

Gritar e tumultuar geralmente são lidos, nesse contexto, como expressão da raiva do povo, mas Gish defende que são parte essencial da liberdade e igualdade de expressão das quais todo cidadão usufruía e que são manifestação banal de aprovação ou reprovação. Porém, conforme define Aristóteles na *Retórica* (1378a), a raiva é um desejo de vingança (ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας), ou seja, de uma *ação*, que, nesse caso, é a execução dos generais; a forma como o povo reunido na assembleia expressou seu desejo de julgá-los é apenas um elemento circunstancial no julgamento, não o seu ápice, e tem menor importância, a meu ver, do que o arrependimento e o desprezo a Calíxeno relatados no fim do episódio para a construção da ideia de que os atenienses tomaram uma decisão em consequência da raiva.

Já se sugeriu<sup>20</sup> que não era intenção de Terâmenes condenar os generais à morte, uma vez que antes de 406 a.C. nenhum general ateniense havia sido executado na cidade. É possível supor que ele não previsse tal curso de ação e que Calíxeno tenha, em grande medida, agido sozinho, o que explicaria o fato de Terâmenes não ser condenado como um dos homens que *enganaram o povo* ao promover a execução. No entanto, não acho

---

20 Roberts 1977: 109.

possível ler sua atuação como pouco relevante no desfecho que o episódio tem e, embora a obra de Xenofonte seja repleta de “enigmas interpretativos”, quão estranho é que o autor pretenda relatar como o povo deliberava dentro dos ditames da lei para defender a democracia por meio de um episódio em que ele é manipulado por um oligarca que fará não muito tempo depois parte do governo dos 30?

### AS EMOÇÕES COLETIVAS

Se a raiva realmente tomou os cidadãos atenienses nessa assembleia, como entendê-la? Eu sigo Protevi<sup>21</sup> ao definir que uma emoção política coletiva é uma emoção coletiva dentro de um contexto político, em que o evento político é o *alvo*, mas não necessariamente o *foco*, da emoção. Como já se observou, as emoções envolvem implicitamente os valores de cada indivíduo. Nesse sentido, esses dois conceitos, *alvo* e *foco*, introduzidos por Helm,<sup>22</sup> ajudam a entender uma emoção coletiva: “*o alvo de uma emoção é o objeto a que intuitivamente a emoção está direcionada (...). Comumente negligenciado é o foco da emoção: ele é o objeto ‘de fundo’ que se relaciona de alguma forma com o alvo, tornando-o inteligível*”.<sup>23</sup> A relação entre alvo-foco só opera se for relevante para o indivíduo, ou seja, as emoções são um indicador do que importa para cada pessoa.

Recentemente, foram sugeridos fatos novos como motivadores da decisão dos atenienses de executar seus generais. Aqui, tomo a liberdade de considerar esses mesmos fatos como possíveis “focos” da raiva de parte dos atenienses contra os generais da batalha de Arginusas, ainda que nenhum dos estudiosos discuta o episódio investigando as emoções nele envolvidas. Eu acredito que tais hipóteses possam nos ajudar a entender os fatos de

---

21 2014: 327.

22 2008: 23.

23 Um exemplo: alguém pode ter medo de um cão (alvo), mas o foco pode ser variado (a pessoa pode temer por sua própria integridade física ou pela de um grupo de crianças de quem ela vê o cão se aproximar).

forma mais nuançada, já que identifico nas interpretações críticas a tendência de ver na execução dos generais geralmente uma motivação única.

Talvez um dos focos da raiva dos atenienses fosse a questão da libertação dos escravos que haviam atuado como remadores nessa batalha, uma questão controversa, como se pode notar pela forma como Aristófanes a aborda na peça *As Rãs*.<sup>24</sup> Segundo Hunt, “*um proprietário libertar seu próprio escravo (...) era algo legal e aparentemente considerado respeitável por muitos atenienses; libertar, porém, os escravos de outras pessoas em massa era uma prática associada à tirania*”.<sup>25</sup> Asmonti,<sup>26</sup> por sua vez, considera os custos políticos da campanha de Arginusas, declarando que o julgamento dos generais pode ser lido como tentativa de preservar o *demos* como corpo soberano no governo, contra a ameaça representada por “cidadãos da elite”, que ele identifica com os generais, o único cargo sujeito à eleição em Atenas. Asmonti pensa a motivação da execução para além da batalha e da morte de muitos soldados atenienses e propõe que existia uma tensão entre a *ekklesia* e os homens que atuavam como *strategoí*, que haviam recentemente passado a gozar de mais autonomia e privilégios.

Sou, no entanto, de opinião de que as *Helênicas* não nos permitem essa leitura e chamo atenção ainda para o fato de que a presença (e a ausência) de alguns atores de ideologia conhecida no episódio complicam essa interpretação. Se é verdade que Arquedemos, o primeiro a acusar um dos generais era um importante líder dos democratas, quem era Timócrates, que propôs que os outros cinco também fossem presos? Não sabemos. Trasíbulo, por sua vez, um notório democrata, tinha recebido, tanto quanto Terâmenes, a incumbência de resgatar os naufragos, mas em nenhum momento Diodoro Sículo ou Xenofonte o envolvem no processo todo que leva à condenação dos generais.<sup>27</sup> Além disso, dentre esses homens que o

24 A fonte principal para discussão da questão (cf. *As Rãs*, v. 693-694 e 700-702).

25 Op. cit.: 372. Como argumento, Hunt menciona que, em *Hiero* (6. 5), Xenofonte lista, entre outros atos não-naturais ou desejos que revelam a alma amedrontada do tirano, o “desejar manter homens livres como escravos e, contudo, ser forçado a tornar escravos livres”.

26 2006. É a partir dessa hipótese de Asmonti que Gish parece construir sua teoria de que o que o *demos* faz, ao decidir executar os generais, é defender a democracia.

27 Sobre Trasíbulo, a batalha das Arginusas e o julgamento dos generais, cf. Buck 1998: 49-70.



povo teria entendido estar supostamente ameaçando seu poder, estavam Aristócrates, parceiro de Terâmenes quando da derrubada dos 400,<sup>28</sup> e também dois homens que participaram da resistência democrática ao lado de Trasibulo em Samos, Diomedonte e Trasilo, sendo esse último hoje visto como um “*ardente apoiador da democracia*”.<sup>29</sup>

É preciso considerar, porém, que Xenofonte não menciona a questão da libertação dos escravos, nem (explicitamente) a atuação de facções rivais na condenação dos generais. Aliás, uma dificuldade das *Helênicas*, além das lacunas, é justamente a pouca intervenção do autor/narrador diante daquilo que relata. Não há sequer prefácio, uma ausência que já se justificou pela possível intenção de Xenofonte de com ela dar ao seu público a impressão de objetividade histórica e continuidade da narrativa tucidideana, valendo-se da recusa de interagir com o leitor como estratégia narrativa. A primeira intervenção do narrador ocorrerá apenas após a narração do julgamento e execução de Terâmenes quase no final do segundo livro (2. 3. 56).

Assim, o autor nos deixa apenas com alguns fatos que persuadem o povo a executar os generais. De início, a fala de Terâmenes na primeira assembleia, aquela em que ele mostra uma carta, parece não surtir muito efeito contra os acusados, até porque somos informados de que a maioria iria votar pela sua absolvição quando escureceu e a sessão foi interrompida. Por isso, ele parte para outra estratégia. Uma vez que não há igualdade inicial em uma emoção coletiva, existe, em algum momento, contágio e manipulação.<sup>30</sup> Terâmenes arranjou homens que foram à assembleia seguinte como se estivessem de luto por parentes perdidos na batalha de Arginusas para provocar essa manipulação (1. 7. 8). Por fim, *alguém* na assembleia que acaba com a condenação dos generais diz que é um sobrevivente da batalha e do naufrágio e que os colegas que morreram haviam pedido que ele denunciasse como os generais falharam no resgate (1. 7. 11). Trata-se de uma ação importante porque faz os atenienses rememorarem a dor pela

---

28 Cf. Thuc. 8. 89. 92.

29 McCoy 1977: 266.

30 Protevi 2014: 328.

perda dos seus homens e reavivarem a sua raiva, tornando-os propícios a deliberar pela execução.

Provavelmente eram vários os focos da raiva no caso das Arginusas e não é preciso ler o episódio pensando a assembleia como um todo unívoco, dado o que sabemos sobre as circunstâncias em que o julgamento ocorreu. Porém, a partir do que Xenofonte destaca como elementos determinantes para o povo desejar condenar os generais, penso que o foco da raiva está representado apenas na indignação dos atenienses pelos homens que deixaram de ser resgatados após a batalha; ou seja, nesse caso, o *alvo* e o *foco* da raiva coincidem.

Porque Euríptólemo é o único que ganha o direito de ter seu discurso registrado, Gray<sup>31</sup> acredita que Xenofonte ofereceu-o como memorial para esse homem e para sua *philanthropia* – ela observa que isso pode ter sido óbvio para o público contemporâneo, mas que o discurso perdeu essa função para o leitor atual. As muitas lacunas no episódio seriam resultado do fato de que essas informações não são relevantes para tal propósito de Xenofonte. Eu não estou muito convencida dessa análise porque, para contextualizar o arrependimento que se seguirá à decisão de execução, o discurso de Euríptólemo é uma estratégia narrativa perfeita: ainda segundo Fulkerson,<sup>32</sup> os antigos têm pouco interesse em debater um remorso que é resultado de uma ação realizada em ignorância. De fato, os teóricos antigos sugerem que, ao agir com as intenções corretas e com o conhecimento que lhes estivesse disponível, ainda que incompleto, o homem virtuoso não teria necessidade jamais de arrepender-se. Ora, Euríptólemo esclarece, na assembleia, todas as circunstâncias em que o resgate não aconteceu nas Arginusas, repetindo, aliás, as mesmas informações que Xenofonte havia apresentado ao leitor (em 1. 6. 35), os mesmos homens e o mesmo número de naus destacadas para a missão de resgate, assim enfatizando e justificando o sentimento negativo que abaterá o povo na sequência.<sup>33</sup>

---

31 1989: 83-91.

32 2013: 19.

33 Embora já se tenha argumentado que ele diminui o número de naus perdidas de 25 para 12 porque pretende caracterizar de forma mais positiva a ação dos generais (Krentz 2009).

Há que se discutir também por que motivo o autor decidiu manter silenciosos aqueles que instigaram o desejo de punição nos atenienses. Ora, muito diferente é o debate sobre como agir com relação à cidade de Mitilene em Tucídides, que se trata claramente de um *agón* entre Diódoto e Cléon, um a favor de punir os mitileneus com morte e servidão, o outro argumentando pela utilidade de mantê-los vivos e pagando impostos. Minha hipótese é de que esse silêncio parcial de Xenofonte pode ser entendido, nesse contexto tão delicado, como uma recusa da possibilidade de vir a excitar nos seus leitores a mesma raiva sentida pelos atenienses. Os leitores são impelidos, dessa forma, a entender o veredito recebido pelos generais como um ato de injustiça e de violência injustificável. Ao mesmo tempo, essa recusa também parece responder à própria concepção de Xenofonte de que uma punição legítima não deve coincidir com um ato que sacia um desejo provocado pela raiva, como discutimos na sequência.

#### O POVO ARREPENDIDO

Para concluir a minha discussão, eu gostaria de sugerir uma leitura para a narrativa de Xenofonte: a mesma raiva que leva ao desejo de punição do *demos* contra os generais que lutaram em Arginusas pode ser evocada também como atenuante do seu comportamento – a representação do povo acabando por ser, nesse episódio das *Helênicas*, mais benevolente do que depreciativa, talvez consoante a recentes leituras de que Xenofonte teria tido uma visão mais nuançada da democracia do que geralmente se considerou.<sup>34</sup>

Ainda que não possamos lidar mais extensamente aqui com o problema da correspondência das emoções, observo que a *orge* tem características

---

34 Cf. Seager 2001 e Gray 2004.

que a diferenciam daquilo que entendemos como “raiva”.<sup>35</sup> Cairns,<sup>36</sup> porém, tratando da universalidade e da especificidade cultural das emoções, chega à conclusão de que a variação, ao menos com relação à raiva, não é irrestrita, havendo, de fato, um grau considerável de compartilhamento transcultural de atributos com ela identificados: a raiva é fundamentalmente entendida como resposta a uma ofensa.

Podemos observar um contexto extraordinário de reflexão sobre essa emoção em Atenas, a respeito também de seu uso político.<sup>37</sup> Por um lado, variadas eram as formas em que a ideologia do controle da raiva circulava na cidade, tendo em vista o bom convívio entre cidadãos, até porque “*a mentira, a decepção e interesses conflitantes são componentes-padrão da política em qualquer estado no qual haja um mínimo de liberdade e esses componentes produzem inevitavelmente raiva*”.<sup>38</sup> Por outro lado, na obra dos oradores áticos, a *orge* é termo central para definição do bom cidadão e da justiça.<sup>39</sup> Como observa Allen,<sup>40</sup> Demóstenes (21. 42-43) identifica o ato de condenar o réu como um “ato de justiça criminal”, mas também como ato raivoso, especificamente de *orge*, da parte dos jurados, sendo essa emoção a justificativa mais comum citada pelos oradores para o desejo de punir.<sup>41</sup> Ora, o estímulo das emoções era entendida como estratégia

---

35 Cf. Allen 2003a: 50-59. A *orge* é definida na *Retórica* (1378a) como “um desejo, acompanhado de dor, de uma vingança (*timoria*) aparente contra um desrespeito (*oligoria*) aparente para com uma pessoa ou um dos seus, não sendo o desrespeito justificado”. A definição de Aristóteles é muito mais restrita do que a nossa pela concepção limitada que ele oferece de *oligoria* (mais do que desrespeitar, trata-se de depreciar). A dor provocada pela injúria é acompanhada de prazer, porque derivaria do desejo de vingar o insulto. Konstan (2006: 41ss) demonstra como essa definição não só é mais restrita do que a nossa, mas também provavelmente mais restrita do que a da grossa maioria dos contemporâneos de Aristóteles. Interessa-nos observar que o filósofo também declara que aqueles que não sentem raiva daquilo que deveriam sentir são tolos (*Ética a Nicômaco*, 1126a1-8, *elithbioi*), apontando que há legitimidade na emoção e na ação que resulta dessa emoção.

36 2003. Cf. também Allen 2003a: 52ss.

37 Cf. Allen 2003a; Harris 2004; Braund, Most 2003.

38 Harris 2004: 182.

39 Harris 2004: 190, “one could simultaneously think that a statesman should avoid acting out of anger and that certain private offences or, to put it in an Aristotelian way, forms of slighting required one to be angry. [...] One’s milieu obviously mattered too: philosophers and teachers could preach ideals, while men who were pleading in court understandably used arguments which were more practical than utopian”.

40 2003b: 77.

41 Ibid.: 76.

retórica legítima, sendo um dos três elementos da tríade (*ethos*, *pathos*, *logos*) proposta por Aristóteles em sua *Retórica* (1356a).<sup>42</sup>

Xenofonte, contudo, era claramente contrário a associação entre raiva e punição. Em um dos raros momentos nas *Helênicas* em que o narrador intervém na narrativa para expressar sua opinião, ele comenta uma espécie de *script*<sup>43</sup> em que podemos identificar o contexto em que a *orge* ocorre. Trata-se da intervenção mais contundente do narrador, que dá uma lição sobre o excesso de raiva, quando relata (5. 3. 1-6) como o espartano Telêucias tomou uma decisão estratégica errada com seu exército porque ficou irritado (*aganaktesas*) ao ver cavaleiros olíntios avançando perto do contingente por ele comandado. Ordenando um ataque que se mostrou mal executado, Telêucias ficou enraivecido (*orgistheis*) e partiu para o ataque ele próprio com sua infantaria, num local próximo demais das muralhas do inimigo. O espartano acabou morto, junto com muitos outros soldados.

Xenofonte elabora então uma digressão, declarando que os homens podem aprender com tais experiências. O interessante é que não se trata apenas de um aprendizado sobre estratégias militares, ou mesmo sobre controle emocional em um contexto de guerra, mas também sobre o erro que é aplicar uma punição a qualquer um, mesmo a um escravo, quando se está com raiva (5. 3. 7), pois as consequências acabam sendo mais nocivas para os senhores. A raiva (*orge*) é qualificada, então, de *apronoeton*, ela não pondera o que virá depois.<sup>44</sup>

---

42 Décadas se passaram desde o artigo de Conley 1982 que observava quão pouco analisada era a questão das emoções na *Retórica* de Aristóteles e, desde então, foram muitas as publicações sobre o tema (cf. por exemplo Cooper 1993, Nussbaum 1996, Dow 2015). Embora a *Retórica* seja um importante momento de sistematização, pode-se entender que a compreensão da dimensão e relevância patética dos discursos eram comuns: o objetivo do orador é orientar a reação do público para determinadas emoções, a fim de persuadi-lo. Aristóteles (*Rhet.* 1380a) não é tão claro a respeito de estratégias discursivas capazes de instigar raiva nos ouvintes, mas cf. Wisse (1989: 71s) e Carey 1994.

43 Aqui adoto a noção de *script* como formulada por Cairns (2008: 46) para identificação de uma emoção. O *script* é uma espécie de mini narrativa que registra em que condições uma emoção ocorre e as respostas que dela resultam, bem como a percepção sobre tais condições.

44 5. 3. 7: πολλάκις γὰρ καὶ δεσπότεαι ὀργιζόμενοι μείζω κακὰ ἔπαθον ἢ ἐποίησαν: ἀτὰρ ἀντιπάλους τὸ μετ' ὀργῆς ἀλλὰ μὴ γνώμη προσφέρεσθαι ὄλον ἀμάρτημα. ἡ μὲν γὰρ ὀργὴ ἀπρονόητον, ἡ δὲ γνώμη σκοπεῖ οὐδὲν ἧττον μὴ τι πάθη ἢ ὅπως βλάβῃ τι τοὺς πολεμίους.

Com exceção dessa passagem, outras situações nas *Helênicas* em que a *orge* é mencionada como consequência ou como motivadora de alguma ação, seja ela individual ou coletiva, parecem oferecer pouco motivo para reflexão em paralelo com o do julgamento dos generais.<sup>45</sup> Há, por sua vez, uma passagem na *Anábasis* em que Xenofonte volta a fazer a relação entre raiva e punição de forma negativa, quando fala do caráter do general espartano Clearco, que punia severamente, às vezes sob efeito da raiva e, por isso, ele também às vezes sentia remorso (*metamelei*).<sup>46</sup>

Os comentários negativos, nesse contexto em que se associa raiva e punição, poderiam ter sido feitos por Xenofonte logo após o relato da execução dos generais que atuaram na batalha das Arginusas, mas ele não os fez, a meu ver porque o propósito principal do episódio não é oferecer uma lição, como no caso de Telêucias, ou de constatar que aplicar uma punição em um momento de raiva é algo ruim e que causa arrependimento, mesmo no caso de um general como Clearco. Que efeitos, então, tem a presença da *orge* no episódio aqui discutido?

Ao investigar de que forma a *orge* tinha que ser canalizada em um ato legítimo, ou seja, como ela poderia ser usada corretamente, Allen<sup>47</sup> nota uma ética da ação punitiva decorrente da raiva que está representada na tragédia ática e refletida na oratória: deve-se agir de imediato e nunca de forma premeditada. Por outro lado, se havia essa dinâmica comum nos tribunais, em que a raiva era suscitada para ser associada a um ato de justiça criminal urgente, temos também que ponderar que a mesma emoção, com a qual o *demos* é deliberadamente contaminado por Terâmenes e seus homens, podia igualmente ser usada como argumento para atenuar a responsabilidade de um criminoso. Creio que devemos levar em consideração esses variados aspectos da *orge* em Atenas para entender os efeitos do texto de Xenofonte.

---

45 Raiva como reação de um indivíduo: 1. 6. 6; 3. 1. 17-19; 3. 4. 4; 5. 3. 24; 4. 8. 7; como reação de um grupo: 3. 5. 5; 3. 5. 9, 5. 4. 63.

46 2. 6. 9: ἐκόλαζέ τε ἰσχυρῶς, καὶ ὀργῇ ἐνίστε, ὡς καὶ αὐτῷ μεταμέλειν ἔσθ' ὄτε.

47 Allen 2003b: 80ss.

Os atenienses percebiam tanto a premeditação como um agravante no caso de um crime<sup>48</sup> – e eu penso em crime porque a punição dada aos generais é representada, como já afirmei, como um ato injustificado de violência – quanto o remorso (*metameleia*) como consequência típica de uma ação cometida sob o efeito da raiva. Essas noções faziam parte de uma “moralidade popular”<sup>49</sup> e a presença ou ausência de arrependimento eram usadas nos tribunais, como ainda hoje são, na consideração sobre quão severa deveria ser a punição do réu. É interessante observar que a relação entre premeditação (*pronoia*), raiva (*thymos*)<sup>50</sup> e arrependimento (*metameleia*) é ponderada também por Platão em *As Leis*: sob efeito do *thymos*, um homem pode ou matar outro repentinamente, sem ter planejado (*aprobouleutos*), i. e. de forma imediata (*parachrema*) e, logo depois (*euthys*), sentir remorso pelo que fez; ou ele pode também matar, buscando uma punição por uma ofensa, mas apenas posteriormente (*hysteron*) a ela, em uma ação que não provoca arrependimento (*ametameleton*).<sup>51</sup> Na sequência, Platão esclarece que o primeiro criminoso *aparenta* agir de forma involuntária (embora não aja), e então afirma que (867b): *devemos estabelecer penas mais severas para aqueles que matam por raiva e com premeditação, e mais leves para os que matam sem premeditação e repentinamente*.<sup>52</sup>

Ora, no julgamento dos generais da batalha das Arginusas, parece-me que se busca chamar atenção para o estado mental dos homens que deliberaram pela execução dos generais, justamente porque a raiva que lhes foi suscitada resulta em ação que ganha aparência de algo realizado *sem premeditação e repentinamente*; além disso, penso que o efeito principal

48 Sobre crimes cometidos sob efeito da raiva, cf. Harris 2004: 188ss.

49 Como demonstrado por Fulkerson 2004.

50 Sobre o vocabulário grego para “raiva”, cf. Harris 2004: 50-70. Embora os termos *orge* e *thymos* fossem ambos usados no período clássico para designar a mesma emoção, Harris observa que eles nunca foram sinônimos, haja vista que o último termo era *polissêmico* e indicava também, como podemos observar em Aristóteles e Platão, “*the seat or agency of anger and zeal within the person*” (Ibid.: 54).

51 866d-e: *θυμῷ γὰρ δὴ πέπρακται καὶ τοῖς ὅσοι ἂν ἐξαίφνης μὲν καὶ ἀπροβουλεύτως τοῦ ἀποκτεῖναι πληγαῖς ἢ τινι τοιοῦτῳ διαφθείρωσί τινα παραχρήμα τῆς ὀρμῆς γενομένης, μεταμέλειά τε εὐθὺς τοῦ πεπραγμένου γίγνηται, θυμῷ δὲ καὶ ὅσοι προπηλακισθέντες λόγους ἢ καὶ ἀτίμοις ἔργοις, μεταδιώκοντες τὴν τιμωρίαν, ὕστερον ἀποκτείνωσί τινα βουληθέντες κτεῖναι καὶ τὸ πεπραγμένον αὐτοῖς ἀμεταμέλητον γίγνηται.*

52 Cf. Woolzley 1972, Stalley 1983: 137-151, Saunders 1994: 225-226, Harris 2004: 193ss.

da narrativa deveria ser destacar a consequência típica de uma decisão tomada sob influência da emoção, i.e. o remorso quase imediato que os atenienses passam a sentir e ao qual buscaram responder com o processo e a prisão daqueles que os haviam enganado.

Nesse sentido, o propósito do Xenofonte ao narrar esse episódio, da forma que o faz, creio eu, é duplo: por um lado, ele constrói de forma crítica um paradigma negativo de decisão equivocada, a que se chega sob efeito da raiva, instigada por atores vários para ser canalizada como um ato de punição criminal, o que era uma prática comum nos julgamentos em Atenas. Ao mesmo tempo, essa ênfase na raiva, na urgência da decisão e no forte remorso sentido pelo *demos* permitem-nos entrever uma estratégia narrativa que talvez buscasse atenuar a responsabilidade dos atenienses pelo erro que cometeram, manipulados por Terâmenes e por Calíxeno. Nesse sentido, as diversas lacunas, ou mesmo a falta de menção a outros focos causadores da raiva, como a disputa entre facções políticas ou a questão dos escravos libertos, importam pouco, já que lidamos com uma narrativa pensada para ressaltar o arrependimento sentido pelos atenienses (e não a raiva da qual ele se origina). Assim, considerando os variados caminhos que Xenofonte poderia ter tomado no seu relato e não tomou, a meu ver desse triste episódio não resulta a concepção, da parte do autor, de um *demos* tirano, como tantas vezes já se afirmou, mas, ao contrário, temos dele uma representação que consegue ser a menos negativa possível – até o ponto permitido pelas circunstâncias.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, D. (2003a), *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton.
- \_\_\_\_\_. (2003b), "Angry bees, Wasps and Jurors: The Symbolic Politics of Orge in Athens", in S. Braund; G. Most (eds.). *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, 76-98.
- Andrewes, A. (1974), "The Arginousai Trial". *Phoenix* 28 (1): 112-122.
- Asmonti, L. (2006), "The Arginusae trial, the changing role of strategoi and the relationship between demos and military leadership in late-fifth century Athens". *BICS* 49: 1-21.
- Buck, R. J. (1998), *Thrasylbulus and the Athenian Democracy*. Stuttgart.
- Cairns, D. (2003), "Ethics, Ethology, Terminology: Iliadic Anger and the Cross-cultural Study of



- Emotion”, in S. Braund; G. Most (eds.). *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, 11-48.
- \_\_\_\_\_. (2008), “Look both ways: studying emotion in ancient Greek”. *Critical Quarterly* 50 (4): 43-63.
- Carey, C. (1994). “Rhetorical Means of Persuasion”, in Worthington, I (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London, 26–45.
- Cloch , P. (1919), “L’affaire des Arginusus (406 avant J.-C.)”. *Revue Historique* 108: 5-68.
- Cohen, D. (2015), “Tyranny or the Rule of Law? Democratic Participation in Legal Institutions in Athens”, in Hammer, D. (ed.). *A Companion to Greek Democracy and The Roman Republic*. Oxford, 167-178.
- Conley, T. (1982). “Πάθη and π στεις: Aristotle ‘Rhet’. II 2-11”, *Hermes* 110: 300-315.
- Cooper, J. M. (1993). “Rhetoric, Dialectic, and the Passions”. *OSAPh* 11: 175-98.
- Dow, J. (2015). *Passions and Persuasion in Aristotle’s Rhetoric*. Oxford.
- Foa, S.; Mounk, Y. (2016), “The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect”, *Journal of Democracy* 27 (3): 5-17.
- Fortenbaugh, W. (2003), *Aristotle on Emotion: a Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London.
- Fulkerson, L. (2004), “Metameleia and Friends: Remorse and Repentance in 5th and 4th Century Athenian Oratory”. *Phoenix* 58: 241–59.
- \_\_\_\_\_. (2013), *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*. Oxford.
- Gish, D. (2012), “Defending D mokratia: Athenian Justice and the Trial of the Arginusae Generals in Xenophon’s Hellenica”, in F. Hobden; C. Tuplin (eds.). *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Leiden, 129-167.
- Gray, V. (1989), *The Character of Xenophon’s Hellenika*. London.
- \_\_\_\_\_. (2004), “Le Socrate de X nophon et la Democratie”. *EPb* 2: 141-176.
- \_\_\_\_\_. (2010), “Interventions and Citations in Xenophon’s Hellenica and Anabasis”, in V. Gray (ed.), *Oxford Readings in Xenophon*. Oxford, 553-572 (original de 2003).
- Grote, G. (1861), *A History of Greece*. Vol. 8. New York.
- Hamel, D. (2015), *The Battle of Arginusae: Victory at Sea and Its Tragic Aftermath in the Final Years of the Peloponnesian War*. Baltimore.
- Harding, P. (1974), “The Theramenes Myth”. *Phoenix* 28 (1): 101-111.
- Harris, W. V. (2004), *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Ancient Antiquity*. Cambridge.
- Helm, B.W. (2008), “Plural Agents”. *No s* 42 (1): 17-49.
- Hunt, P. (2001), “The Slaves and the Generals of Arginusae”. *AJPb* 122 (3): 359-380.
- Konstan, D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto.
- Krentz, P. (2009), “The Arginousai Affair”, in Strassler, R. B. (ed.). *The Landmark Xenophon’s Hellenika*. New York, 317-321.
- Lang, M. (1992), “Theramenes and Arginousai”. *Hermes* 120 (3): 267-279.
- Mader, G. (2017). “Demagogic Style and Historical Method: Locating Cleon’s Mytilenean Rhetoric (Thucydides 3.37–40)”. *Rhetorica* 35 (1): 1-23.
- Marincola, J. (2003), “Beyond Pity and Fear: The Emotions of History”. *AncSoc* 33: 285-315.
- McCoy, W. J. (1977), “Thrasyllus”. *AJP* 98 (3): 264-289.
- Nussbaum, M. “Aristotle on Emotions and Rational Persuasion”, in Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Berkeley, 303-323.
- \_\_\_\_\_. (2003), *Upbeavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge.

- Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens*. Princeton.
- Protevi, J. (2014), "Political Emotion", in C. von Scheve; M. Salmela (eds.). *Collective Emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*. Oxford, 326-340.
- Roberts, J. (1977), "Arginusae Once Again". *CW* 71 (2): 107-111.
- Rood, T. (2004), "Xenophon and Diodorus: Continuing Thucydides", in Tuplin, C. (ed.). *Xenophon and His World*. Stuttgart, 341-396.
- Saunders, T. (1994), *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford.
- Seager, R. (2001), "Xenophon and Athenian Democratic Ideology". *CQ* 51(2): 385-397.
- Schmid, H. B. (2014), "The Feeling of Being a Group: Corporate Emotions and Collective Consciousness", in C. von Scheve; M. Salmela (eds.). *Collective Emotions: Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology*. Oxford, 3-16.
- Stalley, R. F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford.
- Tamiolaki, M. (2013), "Emotions and Historical Representation in Xenophon's Hellenika", in A. Chaniotis; P. Ducrey (ed.), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart, 15-51.
- \_\_\_\_\_. (2016), "Emotion and Persuasion in Xenophon's Cyropaedia". *Phoenix* 70 (1-2): 40-63.
- Visvardi, E. (2015), *Emotion in Action: Thucydides and the Tragic Chorus*. Leiden.
- Wisse, J. (1989). *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam.
- Woozley, A. D. (1972), "Plato on Killing in Anger", *PhilosQ* 22: 303-17.





## II

---

# *Retórica e Política*

RHETORIC AND POLITICS



# *Os tiranicidas de Atenas:*

ENTRE A REPRESENTAÇÃO ARISTOCRÁTICA E A  
IDEOLOGIA DEMOCRÁTICA

---

THE TYRANNICIDES OF ATHENS:

BETWEEN ARISTOCRATIC REPRESENTATION AND  
DEMOCRATIC IDEOLOGY

Nuno Simões Rodrigues

UNIVERSIDADE DE LISBOA

ORCID | 0000-0001-6109-4096

## *Resumo*

Este estudo pretende salientar as variações nos relatos respeitantes ao episódio do tiranicídio de 514 a.C., em Atenas, e a possibilidade de as representações do acontecimento se relacionarem tanto com a facção aristocrática como com o partido democrático, então em confronto na *polis*. Com efeito, acabamos por concluir que as fontes sugerem ter havido um aproveitamento de um mesmo símbolo, o dos Tiranicidas, tanto por parte da facção aristocrática como pelos democratas durante o processo de transição do regime oligárquico para o democrático. E se isso aconteceu é porque ambas as facções terão reconhecido a esse símbolo potencialidades e funções político-imagéticas válidas.

### *Palavras-chave*

Tiranicídio, Atenas, aristocracia, democracia, Aristogíton e Harmódio, Pisistrátidas



## *Abstract*

This essay aims to emphasize the variations in the various reports about the episode of the tyrannicide of 514 b.C. in Athens, and the possibility that the representations of the event relate to both the aristocratic faction and the democratic party, in confrontation in the *polis*. In fact, we conclude that the sources suggest that there has been a use of the same symbol, the Tyrannicides, both by the Aristocratic faction and the Democrats during the process of transition from the Oligarchic to the Democratic regime. If this happened, it is because both factions have recognized valid political potentialities and functions in this symbol.

### *Keywords*

Tyrannicide, Athens, aristocracy, democracy, Aristogiton and Harmodius, Pisistratus' sons



## AS FONTES

Na celebração das Panateneias de 514 a.C.<sup>1</sup>, dois aristocratas atenienses chamados Aristogítton e Harmódio assassinaram Hiparco, um pisistrátida, irmão do então tirano Hípias. O eco do acontecimento chegou-nos relatado por dois dos principais historiadores da Grécia Antiga.

Segundo Heródoto, Atenas ter-se-ia libertado da tirania na sequência de uma ação de dois membros de um antigo *genos* de Gefira, cidade da Beócia. Conta o historiador que Aristogítton e Harmódio, os dois Gefireus, teriam matado Hiparco, depois de ele ter tido um sonho premonitório, em que um homem de figura distinta lhe anunciava um enigma sob a forma de verso (Hdt. 5.56). Na manhã seguinte, Hiparco teria comunicado o sonho aos oniromantes e integrado depois o cortejo das Panateneias, durante o qual perdeu a vida.

Depois do assassínio de Hiparco, os Atenienses teriam suportado ainda um período de quatro anos de maior opressão e despotismo, que teria aliás contribuído para que o conceito de “tirano” ganhasse o sentido pejorativo que ainda hoje tem (Hdt. 5.55). Considera o historiador que, ao matarem Hiparco, Aristogítton e Harmódio apenas teriam exasperado os restantes Pisistrátidas, sem, no entanto, acabarem de facto com a tirania. Heródoto diz que Hípias penalizava os Atenienses pelo assassínio do irmão e que essa foi a circunstância que favoreceu a intervenção da família dos Alcmeónidas, exilada pelos Pisistrátidas, no sentido de implementar a

---

1 Esta investigação foi realizada no âmbito dos projectos UID/ELT/00196/2013 do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e UID/HIS/04311/2013 do Centro de História da Universidade de Lisboa, financiados pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Salvo expressa indicação em contrário, todas as datas referidas são anteriores à era cristã.

democracia (cf. Hdt. 6.123.1). Os Alcmeónidas teriam conseguido o apoio da Pítia em Delfos e, através dela, convencer os Espartanos a libertar Atenas do jugo despótico dos filhos de Pisístrato (Hdt. 5. 63. 1), o que haveria de acontecer, ainda que na sequência de uma série de confrontos militares que teriam envolvido Atenienses, Espartanos e Tessálios (Hdt. 5.63-65). Em passo posterior, Heródoto refere: “foram eles [os Alcmeónidas] os libertadores de Atenas, muito mais que Harmódio e Aristogíton, na minha perspetiva.” (Hdt. 6.123.2, trad. D. F. Leão; cf. 6.125)<sup>2</sup>.

O outro registo historiográfico do homicídio de 514 é devido a Tucídides, que o terá escrito sensivelmente pela mesma época que Heródoto. Mas a versão tucidiana do acontecimento apresenta diferenças significativas.

Segundo Tucídides, aquilo que os Atenienses consideravam, porque o tinham ouvido dizer (Thuc. 6.53.3), um ato corajoso por parte de Aristogíton e Harmódio, ao assassinares Hiparco, teria na verdade sido uma atitude impulsiva tomada na sequência de um caso amoroso (*erotike xyntychia*). Afirma o historiador que se tornava urgente contar as coisas tal como elas teriam acontecido, pois corriam versões em Atenas que não corresponderiam à verdade histórica (Thuc. 6.54.1). Esta posição de Tucídides é reforçada pelo que o próprio historiador escreve logo no início do seu *opus*, afirmando que “os seres humanos aceitam o que ouvem acerca do que sucedeu antes deles, mesmo que seja na sua própria terra, sem o disputar como se se tivesse dado com outros. Os Atenienses, por exemplo, na sua maioria pensam que Hiparco era tirano e que foi morto por Harmódio e Aristogíton e não sabem que foi Hípias, o mais velho dos filhos de Pisístrato, que governava e que Hiparco e Téssalo eram seus irmãos” (Thuc. 1.20.1-2, trad. R. Rosado Fernandes e M. G. Granwehr).

---

<sup>2</sup> Com efeito, apesar de reconhecer o papel dos dois homens no processo de afastamento dos Pisistrátidas do poder ateniense e na conquista da liberdade, Heródoto atribui a Milcíades, por ocasião da batalha de Maratona, as seguintes palavras de encorajamento dirigidas a Calímaco de Afidna, um conterrâneo dos Tiranocidas: “está nas tuas mãos lançar Atenas na escravidão ou torná-la livre e deixar de ti, enquanto a raça humana existir, uma recordação tal que nem Harmódio nem Aristogíton deixaram.” (Hdt. 6.109.3, trad. D. F. Leão).

A descrição pormenorizada do acontecimento, porém, é feita num outro passo, no livro VI. Nessa digressão, que para alguns não o é simplesmente<sup>3</sup>, Tucídides conta que quando Pisístrato morreu, quem assumiu o poder sucedendo ao pai foi Hípias e não Hiparco<sup>4</sup>. Harmódio era então um belo jovem na flor da idade e Aristogíton, um cidadão ateniense (frisa o historiador) de meia-idade, era o *erastes* de Harmódio, dominando-o. Entretanto, Hiparco ter-se-ia deixado seduzir pela beleza de Harmódio, assediando o rapaz, o qual, desagradado com a investida do irmão do tirano, decidiu denunciá-lo a Aristogíton. Afirma Tucídides que este, “como qualquer amante”, sentiu-se ofendido e que, receando o poder de Hiparco que poderia tomar o rapaz à força, teria então planeado a destruição da tirania. Por seu lado, Hiparco, também melindrado pela rejeição de Harmódio, decidiu vingar-se do jovem sem, no entanto, o fazer de forma violenta e aberta. Esta é aliás ocasião para Tucídides afirmar digressivamente que os Pisistrátidas não exerciam sobre o povo “poder opressivo”, antes governando-o sem causar reações negativas (Thuc. 6.54). Tucídides chega inclusive a afirmar que “Hípias era acessível a todos” (Thuc. 6.57.2).

A vingança de Hiparco concretizou-se na humilhação pública de uma irmã de Harmódio. Com efeito, depois de a jovem ter sido convidada para ser canéfora na procissão das Panateneias, assumindo-se que era virgem, acabou por ser despedida com a justificação de não ser digna de tal honra, talvez porque a sua família não fosse ateniense autóctone ou, eventualmente, insinuando-se desta forma que ela já tivesse perdido a virgindade<sup>5</sup>. Seja como for, Harmódio ficou furioso com a ação tomada contra a irmã e Aristogíton teria assumido as dores do amante. Por conseguinte, os dois homens decidiram levar a cabo o plano de eliminar o Pisistrátida, com o apoio de alguns partidários seus. Os conspiradores aguardaram as Grandes Panateneias, durante as quais era normal os cidadãos aparecerem em público

---

3 Na realidade, alguns autores consideram, de forma pertinente, que a referência de Tucídides ao tiranicídio não é uma mera digressão mas sim um excuro pensado e intencional, com o objetivo de fornecer um contexto político à exposição principal da sua obra. Vide Vickers 1995:193-200; e também Pearson 1949: 186-189; Momigliano 1975: 677-681; Vattuone 1975: 173-184; Tsakmakis 1996: 201-213.

4 Sobre esta questão, vide Scholte 1937: 69-75.

5 Como sugere Soares 2007: 103, n.163.

armados para participarem na procissão<sup>6</sup>. Aquando do festival, Aristogíton e Harmódio avançaram sobre Hiparco e caíram sobre ele, como nota Tucídides, “de cabeça perdida, como homens que atuam em fúria extrema (*orge*), um por estar apaixonado, o outro por ter sido insultado” (Thuc. 6. 57. 3). Assim, os dois amantes apunhalaram e mataram Hiparco.

A reação da guarda dos tiranos não se fez esperar. Harmódio foi morto ali mesmo; Aristogíton teria sido posteriormente detido e “tratado sem piedade” (Thuc. 6.57.4). Tucídides termina o excuro sobre os Gefireus, reafirmando que foi assim, por causa de um “agravo amoroso” (*erotike lype*), que se congeminou o plano de Aristogíton e Harmódio assassinares o irmão do tirano, o que levou a que a tirania se tornasse então “mais dolorosa para os Atenienses”. Por medo, Hípias ordenou que se matassem muitos cidadãos, ao mesmo tempo que procurava um lugar para onde poderia fugir em caso de revolução (*metabole*, Thuc. 6.59). O Pisistrátida, no entanto, teria continuado a ser tirano em Atenas por mais três anos completos (Thuc. 6.59.4)<sup>7</sup>.

Além das narrativas de Heródoto e de Tucídides, há um terceiro texto de teor historiográfico a relatar o tiranicídio, datando já da segunda metade do século IV. Trata-se da *Constituição dos Atenienses*, tradicionalmente atribuída a Aristóteles, e nela podemos ler que, depois da morte de Pisítrato, os filhos do tirano mantiveram o poder. Hípias, por ser mais velho e politicamente sensato, estaria à frente do governo, enquanto Hiparco, “dado a divertimentos, ao amor e às Musas”, se entregaria sobretudo ao ócio (*Ath.*18.1). Mas o autor do opúsculo introduz uma novidade relativamente aos relatos dos historiadores anteriores. Com efeito, conta que teria sido Téssalo, o irmão mais novo dos Pisistrátidas e que levava “uma existência arrogante e insolente”, a apaixonar-se por Harmódio, que o teria rejeitado. Em consequência, Téssalo aproveitava todas as ocasiões para insultar Harmódio e, quando a irmã deste estava para participar nas Panateneias como canéfora, o Pisistrátida não o permitiu e além disso ainda insultou

---

<sup>6</sup> Tucídides faz questão de referir no entanto que o costume era levar na procissão apenas escudo e lança e não punhais, pelo que depois do assassinio de Hiparco ordenou aos soldados atenienses que prendessem quem fosse apanhado com punhal (Thuc. 6.58.2).

<sup>7</sup> Vide ainda Meyer 2008: 13-34.

Harmódio, chamando-lhe efeminado (*malakos*). Em consequência disso, os Gefireus, sobre quem a *Constituição dos Atenenses* não tece quaisquer comentários acerca de uma eventual relação amorosa entre si, decidiram reagir e conspirar com outros para a eliminação dos Pisistrátidas. Assim, por ocasião da festa em honra de Atena, mataram Hiparco enquanto este organizava a procissão da deusa. Harmódio foi imediatamente morto pelos doríferos enquanto Aristogíton foi capturado e primeiro torturado e só depois executado. Conta ainda a mesma fonte que, segundo os democratas, durante a tortura, Aristogíton denunciou um grande número de indivíduos, entre eles, alguns que pertenciam ao círculo de amigos do tirano, com o objetivo, segundo o autor, de os tornar sacrílegos, mais fracos e potenciais vítimas do estadista<sup>8</sup>. Só na sequência de uma provocação intensa, Aristogíton teria conseguido que Hípias o matasse com a própria espada (*Ath.* 18).

O autor identificado com Aristóteles refere ainda que, depois destes acontecimentos, a tirania de Hípias se tornou mais dura em Atenas, condenando muitos à morte ou ao exílio, apenas para vingar o assassinio do irmão (*Ath.* 19. 1). A tirania, porém, só teria terminado em Atenas por ação dos Alcmeónidas aliados aos Espartanos, quatro anos depois do homicídio de Hiparco (511/510), num quadro de tensão política assinalável (*Ath.* 19).

Tal como o alegado Aristóteles, um outro filósofo, conhecido como o pseudo-Platão, se interessou pelo tema, ao trazê-lo à discussão no diálogo *Hiparco*, texto ambientado no espírito da Atenas socrática e integrado no *corpus* platônico, mas de autoria e datação desconhecidas. Tendo como tema precisamente a tirania, este diálogo passou a ser identificado pelo nome do tirano nele referido, o qual coincide com um dos protagonistas do acontecimento em análise. No texto, discute-se o lucro ou o ganho e como o tirano pode ser um paradigma do *philokertes*, i.e., o “amante do lucro”. No âmbito da conversa, Hiparco é referido como o mais velho dos filhos de Pisístrato (228b) e paradigma do tirano. Depois de um aparente

---

<sup>8</sup> Plutarco (*Garr.* 8) refere Leaina, uma cortesã do círculo dos Gefireus, que teria sido presa e torturada na sequência da conspiração do tiranicídio. Também Ateneu (13.596) conta que uma favorita de Harmódio teria morrido na sequência da tortura a que foi sujeita por ordem de Hípias. Por certo, trata-se de referências convergentes.

elogio do Pisistrátida, em que Hiparco é chamado de “uma pessoa boa e sábia” (Pl. *Hip.* 228b), o autor do diálogo faz uma síntese dos acontecimentos de 514.<sup>9</sup>

Nesta versão, o tema do triângulo amoroso volta a estar na ribalta. Mas desta vez ele é protagonizado não por Hiparco e os dois Gefireus, mas por estes e uma terceira pesonagem anónima. O autor do diálogo faz questão de dizer que a morte de Hiparco se deveu não à causa “suposta pela maioria”, a desonra da irmã do homicida, “pois é um motivo tonto” (*epei touto ge uethes*, *Hip.* 229c), mas porque Harmódio era o “menino” (*paidikos*) de Aristogítton, que por ele tinha sido educado, e porque o mesmo Harmódio se teria enamorado de um terceiro homem, um jovem “belo e bem-nascido” (*kalos kai gennaios*), cujo nome seria bem conhecido, mas do qual o autor do diálogo confessa não se recordar. Durante algum tempo, esse jovem teria manifestado a sua admiração pelos Gefireus, mas depois acabaria por se associar a Hiparco, desprezando Aristogítton e Harmódio. Essa atitude teria motivado o ressentimento dos dois amantes que, por vingança, viriam a matar Hiparco (229c-d).

As variantes da narrativa que podemos ler nestes testemunhos são consideráveis e, dado o estado atual dos nossos conhecimentos, dificilmente poderemos aferir qual das versões estará factualmente correta<sup>10</sup>. Sabemos sim que cada variante deverá corresponder aos interesses de determinado grupo político-ideológico na *polis*, reforçando assim a sua noção de identidade e laços comunitários<sup>11</sup>. Mas o que nos interessa salientar é que estes textos permitem-nos perceber que o tiranicídio foi narrado em Atenas de várias formas, evidenciando diversas fontes, tradições e naturalmente interesses, decerto coincidentes com agendas políticas distintas, na sua génese.

O conjunto de documentação disponível confirma que, na sequência destes acontecimentos, várias foram as reações ao que ficou conhecido na

9 Uma discussão do sentido do diálogo pode ser lida em Colen 2017: 53-79.

10 Refira-se que, a par das versões que associavam o fim da tirania e a instituição da democracia a Aristogítton e Harmódio, havia também as que simplesmente ignoravam a participação dos Gefireus no processo, e.g. Isócrates 16.25-27; Andócides 1.106, que deverão corresponder a tradições familiares paralelas.

11 Shear 2012: 43.



História da Grécia Antiga como o tiranicídio de 514. O episódio veio assim a ser referido e representado em estatuária, pintura sobre cerâmica, canções de mesa, hinos, poesia, oratória forense e política, tratados filosóficos e decretos legislativos, além das narrativas historiográficas mencionadas<sup>12</sup>.

### EXALTAÇÃO E CULTO DOS TIRANICIDAS

Parte assinalável do que podemos considerar a promoção dos tiranicidas manifestou-se numa série de práticas e normas que contribuíram para a sublimação da imagem dos heróis na Atenas democrática. Vestígios remetem para a existência de atividade legislativa na *polis* relacionada com os dois gefireus, o seu culto e os privilégios a ele associados. Sabemos, por exemplo, que os descendentes de Aristogíton e Harmódio usufruíam, pelo menos desde a década de 40 do século V, do direito de *sitesis*, i.e. tinham licença pública para tomar as refeições no pritaneu, a expensas do Estado, portanto. De igual modo, os herdeiros dos tiranicidas estavam autorizados a participar nas libações em todos os templos, pois eram considerados descendência dos “maiores de todos os benfeitores de Atenas” (cf. Demóstenes 19.280)<sup>13</sup>. Outros registos deixam entender que esses descendentes actuavam mesmo como *euergeteis* da cidade (cf. Plutarco, *Arist.* 27.4). Já no século IV, um discurso de Iseu deixa perceber que, além do direito de *sitesis* (que o orador também refere, Is. 5. 46-47), os familiares dos tiranicidas usufruíam do direito de *proedria*, i.e., do direito de se sentarem nos primeiros lugares das filas da cávea, no teatro e que era outorgado apenas a cidadãos ou a estrangeiros de distinção (cf. Heródoto 1.54; 9.73; Aristófanos, *Eq.* 573-576; *Thesm.* 834), e dos direitos de isenção de impostos (*ateleia*) e de financiamento de despesas estatais (*leitourgiai*)<sup>14</sup>.

É também significativo que parte desta informação diga respeito à reação popular, que se pode aferir pelo facto de, desde o século V, se terem tornado

12 Para um conspecto das fontes, vide Fornara 1968: 400-424; Fornara 1970: 155-180; Limentani 1976: 9-27; Monoson 2000: 42.

13 Taylor 1991: 1 e bibliografia aí citada.

14 Taylor 1991: 4-5.

muito conhecidos os chamados *skolia* ou canções de mesa que exaltavam o alegado feito de Aristogíton e Harmódio. É Ateneu de Náucratis, autor já do século II da nossa era, que no *Banquete dos Sofistas* recolhe quatro dessas canções, cujo objetivo seria animar ocasiões festivas diversas, mas que deverão traduzir um sentimento coletivo com eco em pelo menos algumas fações da sociedade ateniense. De outro modo, a sua existência não faria sentido. Eis o que Ateneu regista:

De ramo de mirto na mão, levarei a minha espada,  
como Harmódio e Aristogíton,  
quando mataram o tirano  
e tornaram isónoma Atenas.

Querido Harmódio, tu não estás morto,  
mas vives, dizem, nas Ilhas dos Bem-aventurados,  
– no lugar onde habita Aquiles de pés velozes  
e, na tradição, o filho de Tideu, o nobre Diomedes.

De ramo de mirto na mão, levarei a minha espada,  
como Harmódio e Aristogíton,  
quando nas festas de Atenas  
o tirano Hiparco mataram.

Sempre a sua fama permanecerá sobre a terra,  
os queridos Harmódio e Aristogíton,  
por terem dado ao tirano a morte  
e tornado isónoma Atenas. (Ath. 893-896P, trad. J. R. Ferreira)<sup>15</sup>

Aparentemente, estas canções de mesa inseriam-se na terceira categoria da tipologia apresentada por Dicearco, em comentário ao *Górgias* de Platão (*Schol. Plat. Gorg.* 451e), e definida por M. H. da Rocha Pereira como “cantos

---

<sup>15</sup> Sobre os escólios em torno dos tiranicidas, vide Ehrenberg 1956: 57-69; Bowra 1961: 391-396; Taylor 1991: 22-23.

à desgarrada, em que todos tomavam parte, passando um ramo de mirto em zigue-zague (de um para o outro lado das mesas)” (ritual de que muito provavelmente derivará o nome *skolion* ou “torto”), acompanhados de flauta e proferidos em simpósios<sup>16</sup>. A popularidade destas canções mais ou menos improvisadas<sup>17</sup> em honra de Aristogíton e Harmódio confirma-se pelo facto de se ter criado um subgénero de *skolia* conhecido como *Harmodiou meloi* ou “cantigas de Harmódio”,<sup>18</sup> e de Aristófanes as parodiar (*Vesp.* 1216-1230; *Acarn.* 981, 1093 entre outros<sup>19</sup>). Como nota D. F. Leão, este último seria de facto um “sinal inequívoco de popularidade”<sup>20</sup>.

Os *skolia*, que terão sido cantados em Atenas em pleno período democrático<sup>21</sup> e que chegaram ao tempo de Ateneu de Náucratis, são assim evidência de uma popularidade criada em torno dos tiranicidas que refletiria a memória coletiva dos Atenienses, ao mesmo tempo que traduziria uma perspetiva do acontecimento que viria a ser considerado por alguns como o que teria espoletado o fim da tirania em Atenas e o início do processo democrático. De modo pertinente, há quem saliente que as referências explícitas ao conceito de isonomia, “igualdade perante a lei”, “igualdade de direitos” ou “igualdade política”<sup>22</sup> (expressão que preferimos), mostram também que na base destes cânticos estariam mensagens e interesses políticos que não deverão ter sido estranhos à divulgação destes poemas de teor aparentemente popular.

No período democrático, foi visível uma outra faceta da exaltação dos tiranicidas: a veneração de cariz religioso. Com efeito, a sublimação dos tiranicidas insere-se na prática do culto dos heróis na Grécia Antiga, de que o famoso monumento aos epónimos na ágora de Atenas parece ter sido

---

16 Rocha Pereira 2012: 237, n. 129.

17 Bowra 1961: 391-396; vide ainda Valk 1974: 1-20; O’Sullivan 2011: 1-9; Pownall 2013: 339-354.

18 Taylor 1991: 31. Um texto tardio, de Filóstrato, sugere que, além dos *skolia*, seriam cantados também aos tiranicidas, em Atenas, durante as Panateneias, hinos com função religiosa, cf. Filóstrato, *Vit. Apol. Tiana* 7.4.3.

19 Ver Taylor 1991: 85-95.

20 Leão 2003: 49 n. 63.

21 Taylor 1991: 24, 31; Shear 2012: 36.

22 Fórmula usada por Ferreira & Leão 2010: 121; cf. Shear 2012: 36; Vlastos 1953: 337-366.

exemplo paradigmático<sup>23</sup>. Durante a democracia, o culto dos tiranicidas assentou sobretudo na ideia de que Aristogíton e Harmódio teriam sido os fundadores do regime então em vigor (cf. Andócides 1.96-98).

Assim, ainda que ocorrido num passado recente, o acontecimento tornou-se o centro de um culto público, políade e pátrio, de caráter “nacional” *avant-la-lettre*, que se terá manifestado de diversas formas. A estátua da autoria de Antenor, primeiro, e as de Crítio e Nesiotes, depois, deverão ter sustentado de forma eficaz rituais públicos de natureza religiosa, mas de funcionalidade essencialmente política. Como nota M. W. Taylor, a rapidez com que a escultura de Antenor foi substituída pelas de Crítio e Nesiotes depois do saque persa só pode significar que as estátuas se tinham tornado elementos centrais na manutenção de uma memória histórica recente fundamental para a vivência política do presente<sup>24</sup>.

Na *Constituição dos Atenienses*, lemos que uma das tarefas de que o arconte polemarco estava encarregado em Atenas era a de proceder às oferendas (*enagismata*) anuais em honra de Harmódio e Aristogíton (*Ath.* 58.1), eventualmente junto a um suposto túmulo dos dois homens no Cerâmico, referido por Pausânias (1.29.15), muito por certo ali estabelecido em período posterior a 507<sup>25</sup>. Um *enagisma* era um tipo de oferenda ou sacrifício feito em honra de uma divindade ctónica ou de um herói<sup>26</sup>, o que significa que, para a mentalidade ateniense, os dois tiranicidas terão entrado para o universo heróico-divino.

Apesar de, relativamente ao culto, a referência textual mais antiga que possuímos até ao momento ser o tratado aristotélico, é possível que a prática remonte aos finais do século VI, o que significa que deverá ter-se iniciado pouquíssimo tempo depois do ato em si mesmo (talvez menos de uma década). É mesmo provável que tenha começado pouco depois da morte de Hiparco, em particular aquando da reorganização político-administrativa

---

23 Sobre este monumento, cf. [Aristóteles], *Ath.* 21.6; 48.4; Paus. 1.5; Podlecki 1966: 129-141; Shear Jr. 1970: 145-222; Shear 2012: 107-119. Em parte, a *stoa poikile* desempenhava a mesma função. Vide e.g. Stansbury-O'Donnell 2005: 73-102.

24 Taylor 1991: 19.

25 Taylor 1991: 7.

26 Taylor 1991: 5-6; Shear 2012: 31.

da *polis*, no tempo de Clístenes, entre 510 e 507, a qual abriu caminho ao regime democrático que vigorou durante a maior parte do século V. Efetivamente, uma reforma como a clisteniana deverá ter feito bom uso da imagem de heróis entendidos como fundadores de um novo regime<sup>27</sup>.

Em contrapartida, o ritual e a imagem heróica dos tiranicidas dever-se-á ter mantido no tempo de forma considerável, pois, no século I, Cícero ainda se refere a Aristogíton e Harmódio como exemplos de homens que morreram pela pátria frequentemente citados pelos oradores (*Tus.* 1. 49. 116). Já para não aprofundarmos os testemunhos de Pausânias relativamente à presença das esculturas de homenagem aos Gefireus ainda na Atenas no seu tempo ou o facto de, também no século II da nossa era e já na Antiguidade Tardia, haver referências a leis, que remontavam ao período clássico, que proibiam que os nomes de Aristogíton e Harmódio fossem dados a escravos, pela pouca dignificação que isso representaria para as referências que lhes subjaziam (Aulo Gélio, *Noc. Att.* 9.2.10; Libânio, *Apol. Soc.* 5.53).

Mas nada garante que na origem desta sublimação esteja a ideologia democrática e não outra, designadamente a aristocrática. Com efeito, há vestígios nas várias manifestações de exaltação e veneração dos assassinos de Hiparco, todavia perceptíveis no período democrático, por terem sido adotados e instrumentalmente adaptados pela facção político-ideológica então dominante, que apontam para uma eventual génese aristocrática da tiranicidolatria<sup>28</sup>. Há que não olvidar que, na transição da tirania para a democracia, a cidade de Atenas viveu uma tensão interna derivada do confronto latente entre as *factiones* aristocrática e democrática, acabando esta por vir a impor-se até ao final do século V<sup>29</sup>.

Assim, relativamente aos *skolia*, M. W. Taylor afirma que o importante a destacar é que as “canções eram cantadas por homens agradados com o facto de Harmódio e Aristogíton terem matado o tirano e que teria resultado no estado ateniense pós-tirania”<sup>30</sup>. Parece-nos, no entanto, que neste ponto

---

27 Taylor 1991: 6; Shear 2012: 29, 33.

28 Paiaro 2016a: 139-150; Paiaro 2016b: 53-93.

29 Ferreira & Leão 2010: 120; cf. Forrest 1988: 165-167. Sobre a discussão em torno dos regimes políticos, ver Soares 2014a: 25-39; Soares 2014b: 57-79.

30 Taylor 1991: 26.

assenta uma das questões-chave para compreendermos a gênese do culto dos tiranicidas, parte significativa da prática cívica da Atenas democrática e, por conseguinte, da *poiesis* da própria democracia.

Por um lado, o uso do conceito de “isonomia” nos escólios transmitidos por Ateneu de Náucratis levou os investigadores a considerarem a possibilidade de ter sido tanto o partido oligárquico como o partido democrático a compor e a difundir estas canções populares. Estas conclusões díspares assentarão no facto de o termo *isonomia* ser por vezes usado em contexto oligárquico e outras em âmbito democrático. Uma análise filológica mais profunda, contudo, parece favorecer o seu uso pelos democratas<sup>31</sup>.

Por outro lado, há que salientar que Aristogíton e Harmódio são naqueles textos populares comparados aos grandes heróis da tradição épica grega, como Aquiles e Diomedes. Ora esse facto não pode nem deve ser ignorado, pois significa que os dois tiranicidas eram colocados ao nível da mitologização e da divinização, claro, porém de sabor e índole essencialmente aristocrática, na linha de poetas como Teógnis ou Píndaro<sup>32</sup>. Além disso, há que não desprezar o facto de tudo isso se passar no ambiente de *symposion*, uma estrutura sócio-cultural aristocrática por definição<sup>33</sup>.

As fontes indicam ainda que essa não foi a única etapa no aproveitamento poético da memória do acontecimento de 514 em Atenas. A heroicização dos tiranicidas revê-se também no epigrama atribuído a Simónides e que reza: “Aos Atenienses chegou, por certo, uma luz imensa, quando Aristogíton e Harmódio mataram Hiparco.” (Simon. frg. 76D, trad. L. N. Ferreira). É possível que as palavras atribuídas ao poeta de Maratona, Termópilas e Salamina e reconhecidas no plinto de uma estátua encontrado na ágora de Atenas fossem a legenda do grupo escultórico erguido na cidade para homenagear e, mais do que isso, venerar os dois tiranicidas<sup>34</sup>. Ainda que nestes versos haja um inegável travo a coletivo que sugere a ideologia democrática, a exaltação dos dois gefireus não deixa de ser centrada nas

---

31 Taylor 1991: 24-27.

32 Sobre esta questão, vide e.g. Nicholson 2005; Onelley 2009.

33 Sobre esta questão, vide e.g. Murray 1990.

34 Sobre os condicionalismos e probabilidades da autoria de Simónides para estes versos, ver Ferreira 2013: 138-140.

figuras aristocráticas de Aristogíton e Harmódio, o que lhe confere uma certa ambivalência.

O poema de Simónides reconduz-nos à já referida problemática das esculturas. As estátuas que conhecemos hoje e desde 1859, através de uma réplica romana conservada no Museu Arqueológico de Nápoles, foram concebidas por Crítio e Nesiotes, no arcontado de Adimanto (477/476). Este grupo, porém, substituiu um anterior, da autoria do escultor Antenor, que o teria concebido pouco tempo depois da expulsão de Hípias, entre 509 e 487 (cf. Plin. *HN* 34.16-17), mas que terá sido levado para Susa, por Xerxes, em 480/479, segundo o testemunho de Pausânias (1.8.5; cf. 8.46.3)<sup>35</sup>. É possível que este saque de Xerxes não tenha sido obra do acaso ou de mera cobiça de bens valiosos de Atenas, mas sim um ato simbólico de subtrair aos Atenienses o objeto do seu culto à liberdade representado pelos tiranicidas. Há que não esquecer que Hípias, depois de ter deixado Atenas em 510, se terá associado aos Persas e mantido ao lado deles em Maratona (Heródoto 6. 102)<sup>36</sup>. A estátua foi posteriormente devolvida aos Atenienses por Alexandre Magno (Arriano, *Anab.* 3.16.7-8; 7.19.2), segundo umas fontes, ou por Antíoco I (Pausânias 1.8.5) ou por Seleuco (Valério Máximo 2.10, ext. 1), segundo outras.

Os testemunhos antigos referem que, por muito tempo, estas estátuas em homenagem dos dois gefireus terão sido as únicas esculturas a representarem seres humanos com direito a culto público em Atenas (até Cónon, no século IV; Demóstenes 20.69-70<sup>37</sup>; mesmo o monumento dos heróis epónimos não deverá ser anterior a meados do século IV<sup>38</sup>). E não deixa de ser sintomático que, no final do século I, depois do assassinio de Júlio César, quando Bruto e Cássio visitaram Atenas, tenha havido ordens para que as estátuas dos dois defensores da República ficassem posicionadas junto das de Aristogíton e Harmódio, como se houvesse uma identificação entre os atos de uns e as ações de outros (Díon Cássio 47.20.4). Evidentemente,

---

35 Sobre este grupo escultórico, ver Brunnsåker 1971; Taylor 1991: 15-16; Azoulay 2014.

36 Taylor 1991: 18.

37 Shear 2012: 38.

38 Shear Jr. 1970: 190-196.

o contexto político do assassinio de Júlio César remetia para o episódio ateniense de 514.

A versão de Crítio e Nesiotes mostra os dois homens lado a lado, numa pose bélica, ao mesmo tempo que encomiástica de uma atitude heróica. Aristogítton, o mais velho, é representado nu<sup>39</sup> e barbado, de acordo com o código estético dos Gregos antigos, cabelo curto e franja direita sobre a testa, a perna esquerda avançada em relação à direita, como que repetindo a pose do conhecido Bronze de Artemísio – figura que muito provavelmente representa Zeus ou Posídon, divindades de poder, portanto, em posição aguerrida com evidentes reminiscências mediterrâneas antigas –, e o braço esquerdo erguido na horizontal, com a clâmide sobre ele. A mão direita, atrás, segura a espada, enquanto a bainha da arma se mantém na mão esquerda. Harmódio, o mais jovem, igualmente nu, mas imberbe, mantém-se ao lado de Aristogítton, erguendo com a mão direita a espada sobre a sua cabeça, prestes a desferir um golpe mortal.

A composição terá servido os interesses da democracia, visto que os dois homens representam os salvadores da *polis*. Mas a hermenêutica tem vislumbrado nestas esculturas aspetos que podem ser entendidos como expressões da ideologia oligárquica e outros como manifestações do espírito democrático, sustentando-se assim a possibilidade de na génese destas estátuas estar tanto uma facção como a outra. As duas ideologias assumem-se como anti-tirânicas, mas os objetivos de ambas diferem de forma considerável. Assim, se por um lado vemos nesta pose escultórica representações da juventude impetuosa e ofensiva e da maturidade cautelosa e defensiva aliadas numa mesma empresa e com um mesmo objetivo, como se fossem a totalidade da *polis*, também é possível lermos uma coreografia baseada no espírito pederástico. Nesta linha, distinguem-se a fórmula do homem maduro/homem jovem, código recorrente na representação da pederastia na Grécia Antiga, bem como a *kalia* do jovem *eromenos* e a *andreia* do *erastes* maduro, cuja formulação remontava à ideologia aristocrática<sup>40</sup>. Como nota B. Fehr, através desta composição,

---

39 Sobre a nudez como código heróico na arte grega, vide Rodrigues 2011: 201-216.

40 Fehr 1989: 14-38; Azoulay 2014: 17.



terá sido possível “tocar diferentes camadas de população, suscetíveis de reações diferentes de acordo com as suas experiências específicas, as suas aspirações e o seu sentido de valores.”<sup>41</sup>

As representações escultóricas dos tiranicidas foram acompanhadas de simbolismos artísticos que terão tido particular eco nas artes decorativas produzidas na época, nomeadamente na cerâmica de origem ática e nas figurações que nela encontramos de Teseu. Este teve então particular destaque como herói ateniense, assumindo poses e iconografias particularmente ofensivas e agressivas, mas sobretudo associadas às dos tiranicidas, por sua vez assimilados a Apolo, na figura de Harmódio<sup>42</sup>.

#### OUTRAS PROBLEMÁTICAS NO ÂMBITO DO TIRANICÍDIO

##### Questões emergentes das fontes

Além dos *skolia* e das artes plásticas, uma leitura comparada das quatro principais fontes escritas permite-nos uma problematização suplementar do que aparentemente se afirmava no quotidiano ateniense dos séculos V-IV acerca deste acontecimento. Como assinalámos, numa primeira análise, estes documentos deixam-nos perceber que não havia uma narrativa monolítica e exclusiva sobre o acontecimento. Um estudo mais aprofundado mostra-nos que as variantes deverão estar relacionadas com o facto de não ter existido um aproveitamento único do mesmo.

Desde logo, questiona-se a relação entre o fim da tirania e o suposto tiranicídio. De facto, as fontes levam-nos a concluir que, no século V, em Atenas, afirmava-se e considerava-se que a tirania não tinha terminado em 514, mas sim depois da fuga de Hípias e restantes Pisistrátidas de Atenas, em 510 (Heródoto 5.55; Tucídides 6.59; [Aristóteles], *Atb.* 19.1-2). Esse facto, porém, levou a que se entendesse o tiranicídio como um fator próximo e catalisador dos acontecimentos deste ano.

---

41 Fehr 1989: 30. Cf. Lear & Cantarella 2008; Paiaro 2016a: 139-150.

42 Lang 1955: 397; Taylor 1991: 36-63; Bicknell 1970: 159-160. Vide ainda Fehr 1989: 18; Azoulay 2014: 19-21.

Depois, as próprias designações “tiranocídio” (*tyrannoktonia*) e “tiranocidas” (*tyrannoktonoi*). Na verdade, estes são conceitos mais usados pela historiografia moderna do que pelas fontes antigas. Ainda assim, este último é um termo utilizado no século II da nossa era por Luciano, num texto conhecido precisamente como *O tiranicida*. Este documento tardio, ao narrar a história de um homem que sobe a uma acrópole para matar um tirano, mas que não o encontra, assassinando na sua vez o filho dele, deixando-lhe a espada no corpo, parece aliás parodiar a versão que Tucídides dá dos acontecimentos de 514 (cf. Thuc. 6. 57). Efetivamente, o texto de Luciano refere ainda que quando o tirano chegou e viu o filho morto, suicidou-se com a espada utilizada para matar o descendente, levando o assassino a reclamar-se como tiranicida por arrasto<sup>43</sup>. A confirmar-se esta hipótese, estamos uma vez mais perante uma prova da popularidade do tema e da sua longevidade.

Em defesa desta ideia, referimos ainda o passo em que Luciano alude aos acontecimentos de 514, interrogando-se: “Pois quê! Então não aconteceu já uma vez que uma pessoa, que somente obrigou um tirano a exilar-se, recebeu, mesmo assim, as honras de tiranicida?” (*Tyrann.* 13, trad. C. Magueijo). Tudo aponta para que na base desta composição esteja uma caricatura exemplar do acontecimento e respetivas repercussões sócio-políticas em Atenas, que só se poderia esperar do génio crítico e mordaz de Luciano.

Por outro lado, se o tirano era Hípias e não Hiparco, como notam Heródoto, ao referir-se-lhe como apenas “irmão do tirano” (5.55.1), e Tucídides, que afirma explicitamente que não foi Hiparco que sucedeu ao pai no poder e sim o irmão mais velho (6.54.2), e se foi aquele a vítima dos Gefireus, porque ficaram estes conhecidos como “tiranocidas”? Esta não é uma questão de resposta fácil. Além disso, há que notar que, apesar das notas de Heródoto e Tucídides, [Aristóteles] afirma que “os senhores do poder eram Hiparco e Hípias” (*Atb.* 18.1) e o pseudo-Platão refere que o irmão mais velho era aquele e não este (*Hip.* 228b). No entanto, convém ressaltar que talvez o autor do tratado aristotélico seja influenciado por

---

43 Magueijo 2012: 125. Sobre o uso do tema por Luciano, ver *Par.* 48.

aquela que deveria ser a designação popular e corrente dos homicidas de 514 no seu tempo e que o pseudo-Platão simplesmente traduza uma memória popular germinada na narrativa de um Hiparco chacinado como um tirano.

Com efeito, parece-nos que a sugestão feita por Tucídides, em que se pode sustentar a ideia de que Aristogíton e Harmódio teriam ficado conhecidos como tiranicidas não por terem matado um tirano *de facto*, mas sim porque Hiparco teria morrido *como* um tirano, não o sendo, faz-nos ainda hoje todo o sentido: “Aconteceu, porém, que Hiparco, que se tornou conhecido pelo seu trágico destino, ganhou depois fama de ter sido tirano” (Tucídides 6.55.4)<sup>44</sup>. Também aqui se justifica a paródia de Luciano.

Por fim, as motivações do ato. Se Heródoto se centra essencialmente nas questões políticas, Tucídides, sem as retirar do seu horizonte (aliás, constituem o foco central da sua digressão), deixa espaço para o elemento privado e passional que tem como função promover o demérito do episódio<sup>45</sup>. Mesmo levando em conta as pertinentes observações de D. Paiaro acerca da dialética – ou ausência dela – entre o público e o privado na Antiguidade<sup>46</sup>, consideramos incontornável a leitura segundo a qual ao transformar um ato tão grave como o assassinio de um estadista ou de uma figura de relevo público, como seria Hiparco, numa história de contornos romanescos que teria acabado por determinar a vida da *polis*, o historiador do conflito do Peloponeso transmite à sua audiência a ideia de que o que constava popularmente era que um episódio privado, que para todos os efeitos deveria ser irrelevante, acabou por condicionar a vida dos cidadãos (diga-se em abono da verdade que esperaríamos até isso mais de Heródoto do que de Tucídides; por outro lado, há que salientar que Plutarco fá-lo-á continuamente nas *Vitae*). Não o considerando como tal na sequência das suas investigações e interesses, porém, seria por isso imprescindível a Tucídides frisar que não se deveriam a esse *fait divers* as alterações essenciais por que a cidade veio a passar. Na leitura deste historiador, aliás como na de Heródoto, havia que repor a verdade histórica<sup>47</sup>, afirmando-se, por

44 Lang 1955: 397.

45 Sobre o contexto do episódio, vide Vickers 1995: 193-200; Cartelet 2016.

46 Paiaro 2016a: 139-150; vide ainda Rodrigues 2013: 79-91.

47 Vide e.g. Taylor 1991: 77-78.

consequente, a ilegitimidade do culto prestado a Aristogítton e Harmódio e incentivando-se, por isso, uma desmitologização das figuras<sup>48</sup>.

É verdade que o opúsculo aristotélico e o pseudo-Platão também incluem o elemento romanesco no episódio; mas é igualmente relevante que o autor da *Constituição* e o do diálogo platónico alterem a identidade das personagens nele envolvidas, fazendo de Téssalo, um outro Pisistrátida, politicamente menos importante, ou de um jovem anónimo os agentes espoletadores do caso amoroso, o que faz toda a diferença no cômputo final do relato. Note-se, aliás, que essa alteração transforma Hiparco numa vítima inocente, o que naturalmente muda a imagem que se constrói dos homicidas.

Estas reflexões pretendem mostrar a complexidade do tema em análise e esta última problemática conduz-nos a um derradeiro tópico para discussão: quem promoveu a lenda heróica dos tiranicidas e por que razão o fez?

### As fações políticas em jogo

Como vimos, a exaltação e a glorificação dos exterminadores do tirano verificou-se em pleno período democrático. A necessidade de encontrar símbolos para a ideia de conquista da liberdade teria levado a fação então politicamente predominante a uma manipulação da facticidade histórica e a um aproveitamento inquinado da realidade, mas aparentemente eficaz. Esta perspetiva, porém, pode não se sustentar isolada.

Com efeito, nas fontes historiográficas antigas lemos referências que salientam o papel dos Alcmeónidas na mudança de regime em Atenas. Nesses passos, parece predominar a ideia de que o fim da tirania não se deveria aos tiranicidas, mas sim a outros fatores, designadamente à importância daquela família e ao papel dos Espartanos, conhecidos pelo seu regime aristocrático-oligárquico, em todo o processo (cf. Heródoto 6.123; Tucídides 6.59.4; [Aristóteles], 19.3-4; 20.1). Assim, dever-se-á ter em conta a possibilidade de, antes da afirmação da democracia, ter havido um peso significativo da fação aristocrática que, não obstante, não teria sido bem-sucedida em manter-se no poder num regime exclusivamente oligárquico.

---

48 Taylor 1991: 82; Figueira (no prelo).

Além disso, ao considerarmos a possibilidade de terem sido os oligarcas os promotores da heroicização de Aristogíton e Harmódio e do respetivo culto e suas representações na cidade, há que valorizar a origem aristocrática dos protagonistas do episódio bem como as referências dos historiadores antigos (o autor da *Constituição dos Atenienses* e o pseudo-Platão incluídos) à ideia de que a tirania não era, antes da morte de Hiparco, algo assim tão negativo (Tucídides 6.54; 6.57.2; Platão, *Hip.* 228b-229e), ainda que esta conceção se possa justificar com as circunstâncias e agenda ideológica de cada autor.

A estes argumentos, podemos acrescentar que, apesar de Tucídides recorrer a um alegado triângulo amoroso formado por Aristogíton-Harmódio-Hiparco, com a aparente intenção de menosprezar a imagem dos tiranicidas, o facto é que a tradição grega acabou por citar essa mesma relação amorosa, sobretudo a que alegadamente existiria entre Aristogíton e Harmódio, como um aspeto positivo e não negativo. Na verdade, à exceção de Heródoto, todas as narrativas de teor historiográfico apontam o enredo romanesco-pederástico como a espoleta que teria desencadeado os acontecimentos. Independentemente da facticidade, para a nossa análise interessa destacar a verosimilhança e, sobretudo, a sua relação com a cultura aristocrática.

Este fator encaixa, portanto, na tradição do modelo *erastes/eromenos*, que hoje é de modo reconhecido associado por alguns à ideologia aristocrática/oligárquica ateniense (sobretudo) como prática de promoção e reprodução de fórmula social, e que encontra em autores ideologicamente críticos dessa fação, como Aristófanes, oposição e críticas negativas profundas<sup>49</sup>. A este propósito, devemos referir que o recente estudo de B. Bednarek nos parece ineficaz na tentativa de neutralizar essa leitura, convincentemente apresentada por T. K. Hubbard (Bednarek parece confundir ideologia de grupo com classe social)<sup>50</sup>. Com efeito, consideramos que a leitura de Hubbard assenta na ideologia, que se associa à fação política, através da qual se definem também elites, e não numa eventual “classe

---

49 Sobre esta questão, vide Rodrigues 2015: 129-166; Bednarek 2017: 47-62.

50 Hubbard 1998: 48-78; Hubbard 2000: 1-11; Bednarek 2017: 47-62. Mais recentemente, Figueira (no prelo).

social” ou sequer grupo. Aliás, quanto a nós, o problema central da proposta de Bednarek parte precisamente de uma conceção historiográfica epistemologicamente errada e que considera a existência de uma consciência de “classe social” definida pelo rendimento económico no mundo antigo ou pela posse dos meios de produção e conseqüente lugar nos modos de produção (para usar a terminologia da filosofia marxista), o que invalida a tese do autor. Isso não anula alguns dos argumentos apresentados por Bednarek, como a ideia de que a fação democrática hostilizava um *modus uiuendi* associado à aristocracia (e note-se como o autor da *Constituição dos Atenenses* refere que Hiparco era “dado a divertimentos, ao amor e às Musas”, *Ath.*18.1, exibindo assim um estilo de vida em rota de colisão com a ideologia dos democratas); mas não se sustenta a conceção de que toda uma “classe” definida por categorias como “ricos e pobres” adotaria ou rejeitaria esse tipo de vida, como se intui no ensaio recentemente publicado.

Assim, note-se que, no século IV, Platão refere-se aos tiranidas no *Banquete*, precisamente o texto da teorização e sublimação do modelo pederástico por excelência, do seguinte modo: “não convém aos governantes... que os seus súbditos acalentem pensamentos elevados e muito menos amizades e uniões fortes como só o amor, acima de tudo, costuma inspirar... Essa lição, de resto, aprenderam-na à sua custa os tiranos atenienses, pois foi o amor de Aristogíton por Harmódio e a amizade deste pelo amante que derrubaram o seu poder.” (*Symp.* 182c, trad. M. T. Schiappa de Azevedo)<sup>51</sup>. Ora, devemos frisar que Platão não será o autor mais democrático da Grécia Antiga.

Neste contexto, parece-nos ainda relevante que, quando o pretense Aristóteles narra o episódio, o faça salientando que entre os vários aspetos que desencadearam a ira de Aristogíton e Harmódio estaria o facto de o jovem ter sido chamado de *malakos* ou efeminado, termo que, mesmo para os cultivadores da pederastia, era entendido como absolutamente ofensivo, pelas conotações de feminilidade que implicava. Para a aristocracia grega, a pederastia nada tinha que ver com carácter ou comportamento femininos. Antes pelo contrário. Talvez não seja por isso de desprezar também neste

---

51 Vide ainda Figueira (no prelo).

quadro a ideia de que [Aristóteles] parece ter uma especial simpatia pela oligarquia, o que se coaduna com esta nossa leitura<sup>52</sup>.

A leitura laudatória da relação homoerótica entre os tiranicidas não se fica por aqui, confirmando a marca aristocrática deixada na memória cultural dos Gregos ao longo do tempo. Ainda no âmbito textual, refira-se o orador Ésquines que, no *Contra Timarco*, se refere a Harmódio e Aristogíton e respetiva relação amorosa como promotora de benfeitorias de interesse para o Estado. Ésquines apresenta-a, inclusive, como *exemplum* do que é uma relação pederástica pura e saudável, ao contrário das que seriam cultivadas por Timarco, de natureza venal (*Tim.* 132; 140).

Mais tarde, Plutarco recorre ao mesmo tópico no *Diálogo sobre o Amor*, referindo-se a Aristogíton como um defensor da liberdade, a qual se confunde com o seu próprio caso amoroso, por que teria matado o tirano<sup>53</sup>. Isto é, o argumento claramente negativo em Tucídides revela-se subitamente no Queronense como um elemento positivo a destacar na luta contra a tirania. Mas há mais: Plutarco alinha Aristogíton com outros dois nomes, os de Antileonte e de Melanipo (*Am.* 760B-C). As fontes antigas referem-se a estes homens como tiranicidas célebres, que teriam matado os tiranos de Metaponto e de Agrigento na sequência de assédios amorosos levados a cabo por estes sobre os amantes dos outros: Antileonte tornou-se tiranicida por causa de Hiparino e Melanipo devido a Cáriton. A história será depois recordada por Ateneu (*Deipn.* 13. 602b; cf. Eliano, *VH* 2. 4)<sup>54</sup>.

Assim sendo, parece-nos que devemos introduzir nesta fase uma nova problemática: até que ponto não é a narrativa contada por Tucídides e [Aristóteles] produto de uma estrutura tópica, mais do que um relato de um

---

52 Vide e.g. Fitzgerald 1957: 275-286.

53 Rodrigues 2007: 525-541.

54 O tema é igualmente tratado por Higino, que o introduz nas suas *Fabulae*, sob a rubrica «qui inter se amicitia iunctissimi fuerunt» (257). Note-se, porém, que, apesar de a inclusão de Aristogíton e Harmódio nas *Fabulae*, texto já do período imperial, ser evidência da fama que os tiranicidas granjearam no mundo antigo e de, na sua essência, a narrativa hígina retornar ao tema do tiranicídio, a forma como este autor apresenta as personagens é absolutamente inédita, quando comparada com as restantes fontes. A título de exemplo, referimos que a ação se desenrola na Sicília e não em Atenas e que o que parece unir os dois homens é o termo “fraternidade”. Dada a sua especificidade, porém, não tratamos do passo aqui, reservando o seu estudo para outra ocasião.

alegado facto histórico<sup>55</sup>? Há ainda que não esquecer que o tema do tiranicídio motivado por razões amorosas teve expressões cronológica e geograficamente plurais, como mostra a lenda da violação de Lucrecia em Roma, curiosamente ou não, datada no ano 509 (Tito Lívio 1.57-59; Dionísio de Halicarnasso, *AR* 4.64-85). A este propósito, note-se que Plínio afirma que a estátua originalmente concebida por Antenor teria sido erguida na ágora de Atenas no mesmo ano da expulsão dos reis de Roma (*NH* 34.17).

Ainda assim, Plutarco não deixa de usar o tópico com humor ao referir que “o filósofo Bión chamava à barba dos moços bonitos Harmódios e Aristogítones, já que, depois de crescer, livrava os amantes de uma bela tirania.” (*Am.* 770B, trad. C. M. Jesus). O passo refere-se, evidentemente, ao facto de, na tradição pederástica, os jovens abandonarem o papel de *eromenoi*, que deveria sustentar-se da mera relação física, a partir do momento em que a barba lhes despontava no rosto.

#### CONCLUSÕES

Perante os dados apresentados, parece-nos estarem reunidas as condições para considerarmos a possibilidade de a representação e o culto heróico dos tiranicidas ter tido um expoente durante o período democrático em Atenas<sup>56</sup>, mas não ter sido um exclusivo da fação democrática ou sequer com ela estar relacionada *ab origine*. Com efeito, temos mesmo razões objetivas para considerar a possibilidade de, na génese do processo, terem estado os defensores da oligarquia aristocrática ou de, pelo menos, estes se terem igualmente aproveitado do tema. Como notam J. R. Ferreira e D. Leão, “as primeiras reações políticas à queda dos tiranos não começaram por apontar logo na direção da soberania popular. Pelo contrário, pareciam preparar-se para retomar o jogo das fações no mesmo ponto em que o haviam deixado em 546”, emergindo então na cena política dois grupos

---

55 Vide também o estudo de Figueira (no prelo).

56 Vide Barceló 2006: 55-70; Condilo 2007, 78-92.



aristocráticos<sup>57</sup>. A tensão entre estes e a facção democrática que viria a afirmar-se terá predominado nesse final de século em Atenas e deverá ter criado as condições para a emergência do culto aos tiranicidas, quais defensores da liberdade. O facto é que esse lema teria servido tanto aristocratas como democratas, cujos “cavalos de batalha” respondiam pelos nomes de “liberdade” e “anti-tirania”.

Esse eventual aproveitamento instrumental do acontecimento deverá ter dado origem às suas variantes narrativas. Nesse fator, deverá justificar-se a necessidade de sobretudo os historiadores (a problemática é evidente, aliás, no prólogo de Tucídides, 1.20) fazerem uma discussão e reflexão do tema. Isso permite-nos perceber que havia consciência de que o passado podia ser reconstituído, manipulado e utilizado ao serviço de agendas ideológicas e políticas<sup>58</sup>.

Assim, há que frisar a problemática da manipulação ideológica do passado que tem como objetivo legitimar o presente e que é perceptível nas fontes que utilizámos para esta análise. Com efeito, se nos detivermos nos relatos de Heródoto, Tucídides, da *Constituição dos Atenienses* e até do pseudo-Platão, rapidamente chegamos à conclusão de que, independentemente da facção de que partiu, o alegado tiranicídio e a tiranicidíolatria foram utilizados de modo exímio pelos Atenienses como formas de representar pluralmente um passado tal como se desejava que ele fosse, de modo a assegurar um presente queurgia legitimar.

Esta parece ser uma constante do historial humano em comprovação contínua e uma das provas desta nossa afirmação está precisamente nas fontes que mostram que o alegado tiranicídio de 514 em Atenas, apesar das reinterpretações, reposições e até correções feitas ainda nos séculos V e IV, não deixou de ser representado de forma heterogénea depois disso, preferindo-se valorizar o que interessava, ao sabor das circunstâncias e dos tempos.

Note-se como, ainda hoje, o episódio é evocado, agora por novos foros de discussão e ideologização, com agendas distintas das de outrora, mas

---

57 Ferreira & Leão 2010: 120; vide ainda Ostwald 1969; Forrest 1988: 165-167.

58 Vide e.g. Taylor 1991: 93-94.

que continuam a fazer dos Gefireus heróis e mártires, agora de causas contemporâneas.

Assim, se todos os regimes precisam de símbolos, a democracia ateniense não foi exceção, como não teria sido a oligarquia/aristocracia. Se, como sugerimos neste estudo, houve aproveitamento de um mesmo símbolo, o dos Tiranicidas, pelas duas ideologias, é porque ambas lhe reconheciam potencialidades e funções político-imagéticas válidas. Como notou C. Sourvinou-Inwood, a religião da *polis* na Grécia só pode ser plenamente entendida quando associada à formação de identidades religiosas, cívicas e, sobretudo, culturais<sup>59</sup>. Parece-nos que é precisamente nesse ponto que a glorificação dos Tiranicidas faz sentido, tanto enquanto associada à fação dos aristocratas como à dos democratas. O fator comum a ambas parece ter estado na força da imagem física, representada pelas artes plásticas através da *aisthesis* e na carga psicológica proporcionada pela narrativa literária através do *ethos*. Se aquilo que os aristocratas viam nos tiranicidas eram sobretudo a *euandria*, a *time* e o combate contra a tirania, os democratas terão valorizado através dos mesmos *media* o *soma* perfeito que dava consistência ao *polites* e, em última análise, sentido à própria *polis* livre e com direito à autodeterminação<sup>60</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Azoulay, V. (2014), *Les Tyrannicides d'Athène. Vie et mort de deux statues*. Paris.
- Barceló, P. (2006), "Los Tiranicidas y la construcción del mito democrático en Atenas", in F. M. Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el Mundo Antiguo*. Barcelona, 55-70.
- Bednarek, B. (2017), "Ancient Homophobia. Prejudices against Homosexuality in Classical Athens", *Humanitas* 69: 47-62.
- Bicknell, P. J. (1970), "The Harmodios skyphos in the Villa Giulia", *AC* 39.1: 159-160.
- Bowra, C. M. (1961<sup>2</sup>), *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*. Oxford.
- Brunnsåker, S. (1971<sup>2</sup>), *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes. A Critical Study of the Sources and Restorations*. Stockholm.

---

<sup>59</sup> Sourvinou-Inwood 2000b: 13-37; Sourvinou-Inwood 2000a: 38-55; vide ainda Shear 2012: 42.

<sup>60</sup> Shear 2012: 41-43.

- Cartelet, N. (2016), "Harmodios et Aristogiton: crime passionnel sur l'Acropole", in *Aux origines de la Pédérastie*. Paris, 123-137.
- Colen, J. A. (2017), "Hiparco atribuído a Platão e a natureza da tirania", *Gaudium Sciendi* 11: 53-79.
- Condilo, C. S. (2007), "O papel dos tiranicidas na constituição da identidade democrática em Atenas", *Classica* 20/1: 78-92.
- Ehrenberg, V. (1956), "Das Harmodioslied", *Wiener Studien* 69: 57-69.
- Fehr, B. (1989), *Les Tyrannoctones. Peut-on élever un monument à la démocratie?* Paris.
- Ferreira, J. R., Leão, D. F. (2010), *Dez Grandes Estadistas Atenienses*. Lisboa.
- Ferreira, L. N. (2013), *Mobilidade poética na Grécia Antiga. Uma leitura da obra de Simónides*. Coimbra.
- Figureira, T. J. (no prelo), "Thucydides and the Sexual Politics of Tyrannicide".
- Fitzgerald, T. R. (1957), "The Murder of Hipparchus: a Reply", *Historia* 6.3: 275-286.
- Fornara, C. W. (1968), "The 'Tradition' about the Murder of Hipparchus", *Historia* 17: 400-424.
- Fornara, C. W. (1970), "The Cult of Harmodios and Aristogiton", *Philologus* 114: 155-180.
- Forrest, W. G. (1988), *Los orígenes de la democracia griega*. Madrid.
- Hubbard, T. K. (1998), "Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens", *Arion* 6.1: 48-78.
- Hubbard, T. K. (2000), "Pederasty in Democracy: the Marginalization of a Social Practice", in T. K. Hubbard (ed.), *Greek Love Reconsidered*. New York, 1-11.
- Lang, M. (1955), "The Murder of Hipparchus", *Historia* 3.4: 395-407.
- Leão, D. F. (2003), *Aristóteles. Constituição dos Atenienses*. Lisboa.
- Lear, A., Cantarella, E. (2008), *Images of Pederasty: Boys Were Their Gods*. London-New York.
- Limentani, I. C. (1976), "Armodio e Aristogitone gli uccisi dal tiranno", *Acme* 29: 9-27.
- Magueijo, C. (2012), *Luciano de Samósata. Luciano [III]*. Coimbra.
- Meyer, E. A. (2008), "Thucydides on Harmodios and Aristogiton, Tyranny and History", *CQ* 58: 13-34.
- Momigliano, A. (1975), "L'exkursus di Tucídide in VI, 54-59", *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* 2: 677-681.
- Monoson, S. S. (2000), "The Allure of Harmodius and Aristogiton", in T. K. Hubbard (ed.), *Greek Love Reconsidered*. New York, 42-51.
- Murray, O. (ed.) (1990), *Symptica. A Symposium on the Symposium*. Oxford.
- Nicholson, N. J. (2005), *Aristocracy and Athletics in Archaic and Classical Greece*. Cambridge.
- O'Sullivan, L. (2011), "Tyrannicides, Symposium and History: a Consideration of the Tyrannicide Law in Hyperides 2.3", *ASCS. Selected Proceedings*, 32: 1-9.
- Onelley, G. B. (2009), *Ideologia aristocrática nos Theognidea*. Coimbra/Rio de Janeiro.
- Ostwald, M. (1969), *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford.
- Paiano, D. (2016a), "Éros et politique dans l'Athènes démocratique. À propos des tyrannicides", *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 43: 139-150.
- Paiano, D. (2016b), "El discurso aristocrático sobre el fin de la tiranía en Atenas y la teoría democrática", *De rebus antiquis* 6: 53-93.
- Pearson, L. (1949), "Note on a Digression of Thucydides (VI, 54-59)", *AJP* 70: 186-189.
- Podlecki, A. J. (1966), "The Political Significance of the Athenian 'Tyrannicide-Cult'", *Historia* 15: 129-141.
- Pownall, F. (2013), "A Case Study in Isocrates: the Expulsion of the Peisistratids", *DHA* 8: 339-354.
- Rocha Pereira, M. H. (2012, 11ª ed.), *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I – *Cultura Grega*. Lisboa.

- Rodrigues, N. S. (2007), "Plutarco e os 'amores proibidos'", in J.-M<sup>a</sup>. Nieto Ibáñez, R. López López (eds.), *El Amor en Plutarco*. León, 525-541.
- Rodrigues, N. S. (2011), "A nudez do guerreiro grego", *Humanitas* 63: 201-216.
- Rodrigues, N. S. (2013), "The Ambiguity of the Public and the Private Spheres in the Athenian *polis* of the Tyrannicides and Pericles", *Res Antiquitatis* 4: 79-91.
- Rodrigues, N. S. (2015), "Problemática da prostituição masculina na Atenas Clássica", in A. Iriarte, L. N. Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia Antiga*. Coimbra/São Paulo, 129-166.
- Scholte, A. (1937), "Hippias ou Hipparche?", *Mnemosyne* 5: 69-75.
- Shear Jr., T. L. (1970), "The Monument of the Eponymous Heroes in Athenian Agora", *Hesperia* 39.3: 145-222.
- Shear, J. L. (2012), "Religion and the *Polis*. The Cult of the Tyrannicides at Athens", *Kernos* 25: 27-55.
- Shear, J. L. (2012), "The Tyrannicides, their Cult and the Panathenaia: a Note", *JHS* 132: 107-119.
- Soares, C. (2014a), "Diálogo nas *Histórias* de Heródoto entre teoria e prática política. Tirania e Democracia: contrastes e semelhanças", *Phoenix* 20/1: 25-39.
- Soares, C. (2014b), "*Theoria* e *Praxis* política em Heródoto", *CFC(g)* 24: 57-79.
- Soares, C. L. (2007), *Heródoto. Histórias, Livro V*. Lisboa.
- Sourvinou-Inwood, C. (2000a), "Further Aspects of *polis* Religion", in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38-55.
- Sourvinou-Inwood, C. (2000b), "What is *polis* Religion", in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13-37.
- Stansbury-O'Donnell, M. D. (2005), "The Painting Program in the Stoa Poikile", in J. M. Barringer, J. M. Hurwit (eds.), *Periklean Athens and its Legacy*. Austin, 73-102.
- Taylor, M. W. (1991, 2<sup>a</sup> ed.), *The Tyrant Slayers. The Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics*. Salem.
- Tsakmakis, A. (1996), "Thukydides VI, 54, 1 und Herodot", *Philologus* 140: 201-213.
- Valk, M. van der (1974), "On the Composition of the Attic Skolia", *Hermes* 102/1: 1-20.
- Vattuone, R. (1975), "L'*excursus* nel VI libro delle *storie* di Tucídide", *RSA* 5: 173-184.
- Vickers, M. (1995), "Thucydides 6.53.3-59: not a 'Digression'", *DHA* 21.1: 193-200.
- Vlastos, G. (1953), "*Isonomia*", *AJPh* 74: 337-366.





# *Radicalidade, porosidade e dialética:*

CIDADÃOS, HABITANTES E A DEMOCRACIA  
ATENIENSE NO DISCURSO *POR CÁLIAS*, DE  
LÍSIAS

---

RADICALITY, POROSITY AND  
DIALECTICS:

CITIZENS, INHABITANTS, AND THE ATHENIAN  
DEMOCRACY IN LYSIAS' SPEECH *FOR CALLIAS*

Fábio Augusto Morales

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

ORCID | 0000-0002-9942-5011

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_7](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_7)

## *Resumo*

O capítulo discute a radicalidade da “interrogação ilimitada” frequentemente associado à experiência democrática ateniense clássica, em primeiro lugar, por meio da crítica do paradigma historiográfico da definição de *polis* como uma “multidão de cidadãos”, argumentando que as práticas discursivas relacionadas à definição da *polis* devem ser analisadas de um modo histórico e não-normativo, como parte propriamente desta “interrogação ilimitada”; e em segundo lugar, por meio da discussão das brechas institucionais que permitiam formas de participação política aos não-cidadãos, tomando como estudo de caso o discurso *Por Cálias* (Lísias 5).

### *Palavras-chave*

Democracia ateniense, não-cidadãos, Lísias



## *Abstract*

The chapter discusses the radicality of the ‘unlimited questioning’ often associated with the Classical Athenian democratic experience, first, through the critique of the historiographical assumption of the Athenian *polis* as a ‘multitude of citizens’, arguing that the discursive practices related to the definition of *polis* should be analyzed in a historical, non-normative way, as part of the “unlimited questioning”; and second, through the discussion of the institutional gaps which permitted forms of political participation of non-citizens, taking as a case-study the speech *For Callias* (Lys.5).

### *Keywords*

Athenian democracy, non-citizens, Lysias



Walter Benjamin, na célebre sexta tese de seu *Sobre o conceito de História*<sup>1</sup>, fala do “momento do perigo”: há momentos no passado em que o perigo de “entregar-se, como instrumento, às classes dominantes” se apresenta ao sujeito histórico. O historiador materialista-dialético deveria recuperar esta reminiscência, este relampejo de um presente aberto no passado, no qual a tradição da resistência está em vias de ser derrotada e ser anexada no cortejo dos vencedores. A história a contrapelo, pois, inverteria a articulação da narrativa que comemora a vitória dos vencedores ao recuperar o relampejar de uma imagem do passado que visa o presente.

O conceito benjaminiano de História, muito discutido em suas vinculações com o romantismo, o marxismo e o messianismo judaico<sup>2</sup>, é retomado aqui como inspiração metodológica: a história dos “momentos do perigo”, não importa o período, é “história do tempo presente”, na medida em que se volta para os presentes do passado, presentes na iminência da reiteração da vitória dos vencedores, cuja narrativa é ainda amplamente denominada “História da Civilização” ou, pior, “História Geral”. Uma história do tempo presente, assim concebida, não se refere aos acontecimentos posteriores à Segunda Guerra, ao fim da União Soviética, aos atentados de 11 de setembro ou a qualquer marco de início de uma “contemporaneidade”; ela é uma abordagem, uma aproximação aos presentes do passado ainda não submetidos ao cortejo triunfal da dominação<sup>3</sup>. É possível, assim, uma história dos tempos presentes na Antiguidade – se quisermos, não sem dilemas ético-científicos, manter esta forma historiográfica tão cara à narrativa eurocêntrica<sup>4</sup>.

---

1 Benjamin 1987: 224.

2 Lowy 2005.

3 Dosse 2012.

4 Chesneaux 1995, Guarinello 2003, Fillafer 2017.

O objetivo deste texto é experimentar a abordagem benjaminiana a partir de uma situação particular: a democracia ateniense. Tomada ora como experiência única de democracia radical na História, onde milhares de cidadãos decidiam soberanamente sobre as questões públicas, ora como oligarquia disfarçada, onde as elites mantinham a multidão sob controle pelo monopólio da retórica, a democracia ateniense é objeto recorrente das elaborações míticas, utópicas ou distópicas do pensamento político e historiográfico contemporâneo. Dada sua complexidade – e a complexidade das representações sobre ela – abordarei a democracia ateniense como objeto da história do tempo presente a partir da questão da “interrogação ilimitada”, ou seja, da capacidade da democracia ateniense de questionar a si mesma, de ser suporte para o questionamento de suas próprias bases institucionais e simbólicas – a “interrogação ilimitada” segundo C. Castoriadis, recentemente retomada em suas implicações historiográficas por C. Pebarthe: “de la même façon que la philosophie, la politique véritable suppose la mise en question des institutions existantes, la mise en cause par l’humain de son être social”<sup>5</sup>.

Não é minha pretensão, aqui, elaborar um repertório dos objetos da “interrogação ilimitada” que povoam a grande tradição literária poética, historiográfica, filosófica ou retórica – os sentidos da justiça, da beleza, da moderação, da história etc. Antes, pretendo perseguir uma questão muitas vezes tomada como central, mas pouco abordada *enquanto questão*: o que era a *polis*, na democracia ateniense? As respostas a esta questão são múltiplas, e sua multiplicidade é reveladora dos modos de sua reprodução material e, mais importante, no presente texto, de seus limites: a “questão da *polis*” revela os pressupostos inquestionáveis, pois, se isso ocorre, a própria *polis* está em risco. Ou, falando com Benjamin, em perigo. Vejamos.

“O que é a *polis*?” é a questão que esteve no centro da historiografia da Grécia Antiga desde ao menos a eleição da cidade grega como paradigma ou núcleo interpretativo para a história das sociedades gregas como um todo<sup>6</sup>. Derivação da longuíssima elaboração das relações dos gregos com

---

5 Pebarthe 2012: 146.

6 Vlassopoulos 2007, Guarinello 2009.

o mundo dos mortos, manifestação do espírito grego ou síntese da dialética entre apropriação privada e coletiva da terra, a *polis* grega – e Atenas, a “*polis* por excelência” – foi objeto de uma abundante bibliografia que discutiu sua estruturação institucional, suas dimensões existenciais, suas fronteiras sociais, sua reprodução material etc. A hegemonia da *polis* como objeto da História da Grécia seria questionada somente nos anos 2000, com a publicação da coletânea *Alternatives to Athens*, organizada por S. Hodkinson e R. Brock<sup>7</sup>, e do livro *Unthinking the Greek Polis*, de Kostas Vlassopoulos<sup>8</sup>. Ao longo desta longa hegemonia, a resposta à questão central – *o que é a polis?* – variou muito pouco em torno de uma imagem consagrada: a *polis* é uma “comunidade de cidadãos”. Apenas os cidadãos poderiam gerar cidadãos, participar das instituições cívicas centrais (tribunais, assembleia, conselho, magistraturas), enfim, responder pela *polis*. A história da *polis*, pois, seria a história de seus cidadãos; aos não cidadãos restariam alguns parágrafos em manuais ou algumas poucas monografias, no conjunto quase infinito de obras. Mulheres, metecos e escravos seriam citados em sua exclusão: as mulheres reclusas em suas casas, ou metecos dedicados ao comércio, e os escravos aos seus trabalhos<sup>9</sup>.

A “solução cívica” para a questão da *polis* conta, para sua fundamentação, com a autoridade do autor da *Política*. Segundo Aristóteles,

Acerca dos regimes políticos, quem examinar o que eles são e de que tipo é cada um, a primeira consideração a se fazer, relativamente à *polis*, é “o que é a *polis?*”. Hoje, pois, disputam, por um lado, os que afirmam que *polis* praticou uma ação, e por outro, os que afirmam que não foi a *polis*, mas a oligarquia ou o tirano; vemos que toda atividade do político e do legislador está voltada para a *polis*, e o regime político é uma ordenação dos habitantes da *polis*. Mas, na medida em que a *polis* é composta, tal como o é qualquer outra totalidade formada a partir de muitas partes,

---

7 Hodkinson e Brock 2000.

8 Vlassopoulos 2007.

9 Morales 2008, 2010.

é evidente que antes de tudo será investigado o cidadão, pois a *polis* é uma multidão de cidadãos.<sup>10</sup> (Arist. *Pol.* 1274b; tradução minha)

A solução aristotélica, pela qual a *polis* é uma multidão de cidadãos, orientou não apenas a continuação de sua pesquisa – a definição e atribuições dos cidadãos – como também a ampla bibliografia acima mencionada. No entanto, analisada mais detidamente, a colocação da questão por Aristóteles releva a multiplicidade de respostas disponíveis naquele contexto: a natureza da *polis* era uma questão disputada. Era, pois, ao mesmo tempo suporte e objeto da “interrogação ilimitada” que a prática política tornava possível. Desse modo, a investigação histórica da *polis*, ao invés de partir da solução aristotélica do problema, deve, necessariamente, partir da consideração de que a definição da *polis* era uma questão, e as soluções apresentadas são, portanto, históricas. Aristóteles não é um colega.

A escolha aristotélica pelo cidadão, coerente com seu método analítico de iniciar a investigação pela unidade básica da totalidade compósita, não é, entretanto, a única possível. A menção ao “regime político” como “ordenação dos habitantes da cidade” poderia levar a reflexão para outra unidade, o habitante. Esta opção é criticada por Aristóteles logo na sequência da reflexão, quando defende que a cidadania não se define pelo local de moradia do cidadão, pois “metecos e escravos partilham [com ele] a moradia” (Arist. *Pol.* 1275a). Aristóteles prefere a definição do cidadão como aquele que tem direito de “participar dos julgamentos e exercer magistraturas” (Arist. *Pol.* 1275a). Como metecos e escravos não podem participar de julgamentos ou exercer magistraturas, a residência não é determinante. A *polis* é, pois, o conjunto de suas instituições e a multidão de cidadãos que podem ocupá-las.

---

10 τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τίς ἐκάστη καὶ ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περὶ πόλεως ἰδεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις. νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν φάσκοντες τὴν πόλιν πεπραχέναι τὴν πρᾶξιν, οἱ δ' οὐ τὴν πόλιν ἀλλὰ τὴν ὀλιγαρχίαν ἢ τὸν τύραννον. τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὀρώμεν τὴν πραγματείαν οὐσαν περὶ πόλιν, ἢ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὄλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος. ἢ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πληθός ἐστιν (edição de W. D. Ross, 1957).

A residência não era determinante para a cidadania segundo Aristóteles, e também para o ordenamento jurídico da *polis*. Os cidadãos deveriam ser filhos de pais cidadãos e, a partir de 451/0, filhos de pais e mães cidadãos. A maior restrição significou não apenas aumentar o exclusivismo do direito de cidadania, sintoma de uma maior consciência dos privilégios de ser cidadão no centro de um império em expansão<sup>11</sup>, mas também funcionava como um obstáculo a mais para as estratégias cosmopolitas das elites: as vinculações familiares interpolíades, agora, significariam o fim da transmissão do direito de cidadania. Assim, tal medida é melhor interpretada em uma dupla perspectiva, em função da ampliação do império: se por um lado aumentavam os privilégios dos cidadãos – o que motivaria o fechamento – por outro as formas de integração da *polis* com o Mediterrâneo e o Mar Negro passava a ser mediada pela administração cívica do império, e não mais nos termos das alianças entre elites cosmopolitas<sup>12</sup>.

Junto do império, crescia a multidão de não-cidadãos em uma Atenas cada vez mais metropolizada<sup>13</sup>. Em contextos de crise radical, em particular durante a guerra do Peloponeso<sup>14</sup>, o exclusivismo cívico demonstrava sua porosidade: a incorporação de metecos e de escravos no exército ateniense<sup>15</sup> colocava em xeque a equação do direito de participação ao dever de proteção. A contradição se tornou mais explícita, entretanto, após o fim da guerra, com a instalação da oligarquia dos Trinta: com apoio espartano, trinta oligarcas assumiram o controle do estado ateniense e iniciaram uma ampla perseguição aos defensores da democracia. Os rebeldes organizaram um exército em Mégara, de onde iniciaram as operações militares com considerável apoio de metecos. O primeiro território tomado pelos democratas foi o porto do Pireu, tornado pólo dos democratas perseguidos, e pouco tempo depois a *asty* era ocupada, a democracia restaurada e os oligarcas

---

11 Manville 1994, Blok 2009.

12 Morris 2005, Rhodes 2009.

13 Cohen 2000: 11-48.

14 Nenci 1979.

15 Hunt 1998, 2008.

exilados em Elêusis, onde poderiam criar uma *polis* independente (medida revogada pouco tempo depois)<sup>16</sup>.

O trauma da *stasis* do pós-guerra permaneceu, apesar da anistia instituída após a vitória dos democratas, em 403, insistir na necessidade de “não lembrar os males passados”<sup>17</sup>. Os males passados – o apoio que um determinado cidadão supostamente deu à oligarquia dos Trinta – não foram esquecidos, e a tradição literária filosófica e retórica é eloquente a este respeito. De fato, um indício simples deste apoio à oligarquia era a permanência do cidadão na *asty*, mesmo quando os democratas haviam tomado o Pireu. Em diversos discursos, como os possivelmente escritos pelo meteco Lísias, há uma nítida separação entre “os da *asty*” e “os do Pireu”, dentre os quais se incluíam metecos. Em um dos discursos que compõem o *Corpus Lysiacum*, há o argumento de que metecos que apoiaram a democracia – como o próprio Lísias – eram melhores cidadãos do que os cidadãos que apoiaram a oligarquia<sup>18</sup>.

Nas décadas que se seguiram ao golpe e à restauração da democracia, a vinculação entre residência e cidadania certamente estava disponível como argumento para defender ou atacar cidadãos. A menção aristotélica ao critério espacial da cidadania – “regime político como ordenação dos habitantes” e “metecos e escravos compartilham residência [com os cidadãos]” – me parece ser, mais do que um exercício intelectual, um indício da presença deste argumento no pensamento e na prática política ateniense.

Mas outro elemento é normalmente desconsiderado na apropriação moderna deste trecho da *Política*: Aristóteles, ele mesmo, era meteco, e com este estatuto residiu cerca de quarenta anos em Atenas<sup>19</sup>. O que significa, para o conceito de política na *polis* ateniense – e para a própria definição de *polis* – que um meteco escreva um livro intitulado *Política*? A reflexão aristotélica acerca da natureza humana como definida pela capacidade de indicar, pela fala, o justo e o injusto, e que encontra na *polis* a sua realização plena – a boa vida – é eloquente para a potencialidade que todo ser humano,

---

16 Huang 2008: 74-116.

17 Wolpert 2002, Morales 2009

18 Morales 2014: 161-245.

19 Whitehead 1975.



dotado de fala, cidadão ou não, tem de agir como cidadão<sup>20</sup>. Daí a necessidade da multidão de cidadãos restringir o acesso às instituições que definem o justo e o injusto no nível coletivo – os julgamentos e as magistraturas. Mas não estaria Aristóteles discutindo o justo e o injusto políade em sua *Política*? Deste ponto de vista, passagens tão célebres quanto o início da *República* de Platão, situada na casa de um meteco residente do Pireu, Céfalo, pai de Lísias, com quem Sócrates começa a discussão sobre o sentido da justiça (continuada com interlocutores cidadãos e não-cidadãos), ou mesmo os discursos atribuídos a Lísias, um meteco que escrevia discursos para serem pronunciados por cidadãos nos tribunais e na assembleia, podem ser tomadas como indício da porosidade da *polis* (em seu fechamento institucional) e da disponibilidade da política (enquanto prática discursiva). A *polis* era uma multidão de habitantes, alguns deles cidadãos, que geralmente, mas nem sempre, mantinham a exclusividade da política.

Esta porosidade me parece estar no coração de uma questão pouco debatida: por que os metecos apoiariam a democracia, em 403, se dela estavam excluídos? A solução nos termos de um cálculo individual, baseado na promessa de incorporação ao corpo cívico não é suficiente: apesar de Trasíbulo, general democrata, ter proposto tal medida, sua não aprovação indicava a fragilidade de tal promessa. Uma solução mais consistente parte de uma crítica da questão: os metecos estavam, de fato, excluídos da democracia? Se limitarmos o sentido de prática política à definição weberiana, pela qual a política propriamente dita é aquela institucional – em consonância com Aristóteles – os metecos certamente estavam excluídos: não poderiam falar nos tribunais ou na assembleia, não poderiam ocupar magistraturas nem serem sorteados para o conselho. No entanto, ampliando a noção de prática política para a produção de valores sobre a justiça ou injustiça, contra uma definição essencialista que limitava esta capacidade aos cidadãos – e, agora, concordando com a discussão aristotélica sobre a natureza humana –, pode-se argumentar que a prática política de não-cidadãos fora, ou nas margens das instituições, era uma forma de inclusão propriamente política. Ora, os espaços institucionais dos tribunais, da assembleia, das

---

20 Morales 2014: 251-259.

magistraturas, ou do conselho eram momentos centrais na realização da política, mas não esgotavam sua prática: os argumentos defendidos nestes espaços produziam-se ali, mas também alhures<sup>21</sup>. Interações nas ruas, nas praças, nos mercados, ou mesmo nos encontros entre futuros oradores e seus logógrafos, também eram atravessadas pela política.

Para além disso, a suspensão da democracia durante a oligarquia dos Trinta foi acompanhada do confisco da propriedade dos metecos. A possibilidade desta medida revelava a suspensão, junto da democracia, de uma oposição fundamental: o público e o privado. A ordenação dos habitantes sob o regime democrático, ao delimitar os estatutos de cidadãos e metecos, garantia seguranças básicas para a vida dos últimos, incluindo a acumulação no âmbito privado. Sua suspensão misturava o público e o privado, na medida em que a oligarquia – ou melhor, oligocracia, que se sustentava no apoio militar espartano – se arrogava o direito de transtornar os limites do estatuto meteco.

Assim, a porosidade da *polis*, ou seja, a capacidade de incluir excluindo e excluir incluindo a potência política dos habitantes, junto do ordenamento que separava o público do privado garantindo segurança para os metecos, está na base do apoio meteco à democracia. Este regime colocava no limite o exclusivismo cívico, construindo brechas para a produção política coletiva, pelos habitantes, da *polis*. Eis a dialética do cidadão e do habitante: a *polis* pressupõe, em sua reprodução, a inclusão ativa dos habitantes, que são, por outro lado, excluídos das instituições cívicas; em outros termos, os habitantes, ao se incluírem, produzem sua exclusão. Ao se constituir como regime da “interrogação ilimitada”, no entanto, ela abria a possibilidade do esgarçamento das fronteiras, o que chamei aqui de porosidade. No movimento próprio desta dialética, os poros, as brechas são testadas em diversos espaços e tempos – a casa, a rua, a suspensão da democracia. Tais testes, ou esgarçamentos, são momentos de perigo para o exclusivismo cívico, são tempos presentes abertos, nos quais a naturalização da equação entre cidadania e hereditariedade é colocada à prova. Da contradição dialética

---

21 Morales 2014: 259-308.

entre cidadãos e habitantes, deriva a crise, momentos de perigo não para os oprimidos, mas para os opressores.

A “crise da *polis*” faz parte do *topos* de longuíssima duração da “decadência”: após o período de apogeu, uma sociedade, tal como um organismo, entre em um período de decadência. A historiografia que identificou no período arcaico a fase infantil da *polis* e no clássico a fase adulta, viu no século IV a.C. a preparação para a longa velhice dos períodos helenístico e imperial. A ideia de “crise da *polis*” que defendo aqui, no entanto, não se confunde com o *topos* da decadência: a crise da *polis* aparece no questionamento mesmo de seus exclusivismos fundantes, e, na medida em que a democracia oferece os espaços institucionais e as brechas não institucionais para tanto, sua crise é recorrente.

Estudos recentes sobre os não-cidadãos ou sobre as cidadãs atenienses tem enfatizado os espaços de resistência à ideologia cívica exclusivista, com destaque para a produção de Marta Mega de Andrade sobre as mulheres atenienses<sup>22</sup>. Quanto aos escravos atenienses, ainda está por se fazer uma historiografia pelo avesso, que tome a ideologia cívica como componente da reprodução da *polis*, e não como paradigma. Em artigo recente, Kostas Vlassopoulos defende uma abordagem não-essencialista da escravidão na antiguidade, explorando os múltiplos aspectos, contextos e estratégias envolvidas na integração dos escravos nas sociedades em questão<sup>23</sup>. Aqui, pretendo explorar um destes aspectos com mais detalhe, a saber, a possibilidade de os escravos de acusarem seus senhores no tribunal, a partir do fragmento de um discurso incluído no *Corpus Lysiacum*, intitulado, pela tradição, como “*Por Cálías*”. Após apresentar alguns problemas específicos da fonte, discutirei o limite da “interrogação ilimitada” da democracia ateniense, e qual a consequência disto para o ordenamento dos habitantes como um todo.

O discurso *Por Cálías* é o mais curto do *corpus*, com apenas 292 palavras (os discursos de Lísias têm, normalmente, entre 1200 e 2500 palavras). O estado fragmentário do discurso se deve à perda de duas folhas do manuscrito

---

22 Andrade 2002, 2004, 2015.

23 Vlassopoulos 2016.

onde foi copiado: as folhas perdidas conteriam cerca de 1000 palavras, mas destas devem ser descontadas as relativas ao início do discurso seguinte, possivelmente cerca de 250 palavras<sup>24</sup>. O título *Por Cálías, discurso de defesa acerca de uma acusação de roubo de coisas sagradas* foi atribuído pelo autor do manuscrito, ainda que, como argumenta S. Todd, dificilmente o copista faria referência à acusação de *hierosylia* (“roubo de coisas sagradas”), e não à mais ampla *asebeia* (“impiedade”), caso não houvesse informação mais precisa do crime supostamente cometido por Cálías a partir das páginas perdidas<sup>25</sup>. Na impossibilidade de argumento *ex silentio*, mantêm-se as incertezas quanto ao contexto específico do caso. Sobre a datação, caso sua inclusão no *Corpus Lysiicum* indique de fato a autoria do logógrafo meteco, o texto deve ter sido escrito entre o final do século V e o início do IV a.C.

[1] Se Cálías disputasse neste julgamento qualquer outra coisa exceto sua vida, senhores do júri, bastaria para mim o que os outros disseram; entretanto, parece-me ser vergonhoso, àquele que, sendo amigo meu e de meu pai enquanto estava vivo e com quem vim a ter muitos contratos, não prestar o socorro que é justo, na medida das minhas possibilidades. [2] Considero que por conta do modo como ele era meteco nesta cidade, ele deveria muito mais receber algum benefício da vossa parte do que ser sujeitado a um tão grande perigo. Entretanto, conspiradores fazem a vida ser não menos perigosa àqueles que não cometem nenhum crime do que àqueles que são responsáveis por muitos males. [3] É adequado que vós não considereis confiáveis os discursos dos escravos, e duvidosos os destes homens, considerando que, enquanto Cálías, até hoje, não foi acusado nem por um indivíduo comum, nem por um magistrado, e como habitante desta cidade fez muitas boas coisas a vós, tendo atingido esta idade sem nenhuma acusação, eles a vida toda cometeram grandes crimes e tentaram produzir muitos males, e como se tivessem se tornado responsáveis por boas coisas, agora fazem discursos acerca da liberdade. Pois não me surpreendo: [4] eles sabem que, se forem condenados como mentirosos, não sofrerão nada pior do que as circunstâncias atuais, e se conseguirem enganar, serão libertados dos presentes males.

---

24 Todd 2007: 385-386.

25 Todd 2007: 387.

Ademais, não é necessário considerá-los confiáveis nem como acusadores nem como testemunhas, ou qualquer um que como eles fazem discursos para obter grandes lucros; confiáveis são aqueles que se sujeitam a grandes perigos ao socorrer a coletividade. [5] Parece-me adequado considerar este caso não como um assunto privado, mas coletivo, de todos os que estão na cidade; pois estes não são os únicos que têm escravos, mas todos os outros os têm; e eles visando sua sorte não mais se ocuparão, para se tornarem livres, de fazer bons trabalhos para seus senhores, mas sim de denunciar mentiras acerca deles...<sup>26</sup> (Lys. *ProCall.*; tradução minha).

A questão que mais atraiu a atenção dos estudiosos que tomaram como objeto este discurso foi, certamente, a natureza da acusação: roubo do quê? Hipóteses versaram sobre o não pagamento das rendas oriundas da exploração das oliveiras sagradas, o desvio de recursos do tesouro público, ou irregularidades na aquisição de alugueis de propriedades sagradas; no entanto, não há evidência conclusiva para nenhuma delas<sup>27</sup>. O caráter religioso da denúncia, entretanto, é praticamente consensual, em função do estatuto dos acusadores: apenas em casos extremos, de ofensas contra os deuses ou possibilidades de traição, eram admitidas denúncias de escravos, como é o caso deste discurso<sup>28</sup>. A referência, ao final do fragmento, da

---

26 [1] εἰ μὲν περὶ ἄλλου τινὸς ἢ τοῦ σώματος, ὃ ἄνδρες δικασταί, Καλλίας ἠγωνίζετο, ἐξήρκει ἄν μοι καὶ τὰ παρὰ τῶν ἄλλων εἰρημένα. νῦν δὲ μοι δοκεῖ αἰσχρὸν εἶναι, κελεύοντος καὶ δεομένου, καὶ φίλου ὄντος καὶ ἐμοὶ καὶ ἕως ἔζη τῷ πατρί, καὶ πολλῶν συμβολαίων ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους γεγενημένων, μὴ βοηθῆσαι Καλλία τὰ δίκαια, ὅπως ἂν δύνωμαι. [2] ἐνόμιζον μὲν οὖν οὕτως μετοικεῖν αὐτὸν ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, ὥστε πολὺ πρότερον ἀγαθοῦ τινος τεύξεσθαι παρ' ὑμῶν ἢ ἐπὶ τοιαύταις αἰτίαις εἰς τοσοῦτον κίνδυνον καταστήσεσθαι. νῦν δὲ οἱ ἐπιβουλεύοντες οὐχ ἥττον ἐπικίνδυνον ποιοῦσι τὸν βίον τοῖς μηδὲν ἀδικοῦσιν ἢ τοῖς πολλῶν κακῶν αἰτίοις οὖσιν. [3] ὑμᾶς δὲ ἄξιον μὴ τοὺς μὲν τῶν θεραπόντων λόγους πιστοὺς νομίζεω, τοὺς δὲ τούτων ἀπίστους, ἐνθυμουμένους ὅτι Καλλίᾳ μὲν οὐδεὶς πώποτε οὐτ' ἰδιώτης ἐνεκάλεσεν οὔτε ἄρχων, οἰκῶν δ' ἐν ταύτῃ τῇ πόλει πολλὰ μὲν ἀγαθὰ ὑμᾶς ἐποίησεν, οὐδεμίαν δὲ σχῶν αἰτίαν εἰς τοῦτο τῆς ἡλικίας ἀφίκεται, οὗτοι δὲ ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ μεγάλα ἡμαρτηκότες καὶ πολλῶν κακῶν πεπειραμένοι, ὥσπερ ἀγαθοῦ τινος αἴτιοι γεγενημένοι περὶ ἐλευθερίας νυνὶ ποιοῦνται τοὺς λόγους, καὶ οὐ θαυμάζω. [4] ἴσασι γὰρ ὅτι, ἐὰν μὲν ψευδόμενοι ἐλεγχθῶσιν, οὐδὲν μείζον τῶν ὑπαρχόντων πείσονται, ἐὰν δὲ ἐξαπατήσωσι, τῶν παρόντων κακῶν ἔσσονται ἀπηλλαγμένοι. καίτοι τοὺς τοιοῦτους οὔτε κατηγοροὺς οὔτε μάρτυρας πιστοὺς χρῆ νομίζειν εἶναι, οἵτινες αὐτοὶ μεγάλα κερδαίνοντες περὶ ἐτέρων ποιοῦνται τοὺς λόγους, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅσοι τῷ δημοσίῳ βοηθοῦντες εἰς κινδύνους σφᾶς αὐτοὺς καθιστᾶσιν. [5] ἄξιον δὲ μοι δοκεῖ εἶναι οὐ τούτων ἴδιον ἠγεῖσθαι τὸν ἀγῶνα, ἀλλὰ κοινὸν ἀπάντων τῶν ἐν τῇ πόλει. οὐ γὰρ τούτοις μόνοις εἰσὶ θεράποντες, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οἱ πρὸς τὴν τούτων τύχην ἀποβλέποντες οὐκέτι σκέψονται ὅ τι ἂν ἀγαθὸν εἰργασμένοι τοὺς δεσπότας ἐλεύθεροι γένοιντο, ἀλλ' ὅ τι ψεῦδος περὶ αὐτῶν μηνύσαντες... (edição. de C. Carey, 2007).

27 Todd 2007: 387.

28 Todd 1993: 307-310, Osborne 2000, Gagarin 2001, Parker 2005.

possibilidade de manumissão dos escravos reforça o caráter excepcional do caso: é implausível que denúncias de escravos fossem recompensadas com a liberdade em situações ordinárias. E é justamente neste ponto que repousa o argumento final de defesa.

O orador retoma *topoi* onipresentes na retórica clássica, tais como o não envolvimento do acusado em casos judiciais, a perversidade de caráter dos acusadores (incluindo uma alegação de sicofantia) e os (não elencados) benefícios à comunidade poliáde promovidos pelo acusado. Cálías, como meteco – ou pelo modo como se comportou enquanto meteco (*metoikein*) – se assemelhava aos bons cidadãos, devendo receber benefícios da *polis* e não ter sua vida colocada em risco. No entanto, para além de sua conduta enquanto meteco, o caso ultrapassava a dimensão privada (*idion*) para se tornar uma questão pública (*koinon*): Cálías, como muitos outros, era senhor de escravo; caso os acusadores vencessem, não apenas Cálías seria punido, mas todos os senhores estariam sob o risco de serem acusados pelos seus escravos e serem, eventualmente, condenados.

Mais do que isso, a eventual vitória dos acusadores colocava em xeque a prática da manumissão via “bons serviços” ao senhor<sup>29</sup>: a manumissão via comprovação da denúncia deslocava sua realização do âmbito da relação senhor/escravo para relação escravo/tribunal: a *polis* se sobreporia, legitimamente, à autoridade do senhor. A brecha jurídica aberta para a ação institucional dos escravos exigiu, então, a suspensão das diferenças entre cidadãos e metecos: os jurados deveriam considerar o caso enquanto senhores de escravos (ou seja, de modo idêntico a Cálías), pois era a *polis* como um todo que estava em jogo.

A amplificação retórica do caso – Cálías/todos os senhores de escravos – correspondia, pois, ao deslocamento das tensões: o exclusivismo cívico deveria ser suspenso em função da reprodução da oposição senhores/escravos. A possibilidade da manumissão via denúncia, pois, é um exemplo particularmente crítico da “interrogação ilimitada” que as instituições democráticas permitiam, colocando, no limite, não apenas a *polis* dos cidadãos, mas a *polis* dos senhores em risco. Não há notícia do desfecho

---

29 Kamen 2014: 282-285.

do caso, mas certamente suas consequências não foram os temores do orador: não houve denúncia em massa dos senhores, a escravidão se manteve e os senhores puderam voltar a se opor nas fronteiras habituais. A democracia, pois, em sua reprodução material, construía espaços para o desenvolvimento de “momentos de perigo”; o cortejo triunfal dos cidadãos-senhores, do ponto de vista de uma história a contrapelo, foi bem menos plácido do que se depreende da narrativa vitoriosa.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes

- Aristotelis. (1957). *Politica (Oxford Classical Texts)*. Ed. de W. D. Ross. Oxford.  
 Lysias. (2007). *Lysiae orationes cum fragmentis*. Ed. de C. Carey. Oxford.

### Estudos

- Andrade, M. (2002), *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro.  
 Andrade, M. (2004), “O Tempo e os Outros: ensaio sobre História e Alteridade”, *Boletim do Centro do Pensamento Antigo-UNICAMP* 17: 7-30.  
 Andrade, M. (2015), “Polis: comunidade, política e a vida em comum numa leitura da Política de Aristóteles”, *Clássica* 28: 95-124.  
 Benjamin, W. (1987), *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo.  
 Blok, J. (2009), “Perikles’ Citizenship Law: a New Perspective”, *Historia* 58.2: 141-170.  
 Chesneaux, J. (1995), “As armadilhas do quadripartismo histórico”, in *Devemos fazer tábula-rasa do passado?* São Paulo, 92-99.  
 Cohen, E. (2000). *The Athenian Nation*. Princeton.  
 Dosse, F. (2012), “História do tempo presente e historiografia”, *Tempo & Argumento*, 4.1: 5-23.  
 Fillafer, F. (2017), “A World Connecting? From the Unity of History to Global History”, *H&T* 56.1: 3-37.  
 Gagarin, M. (2001), “Review of Virginia Hunter, Jonathan Edmondson (ed.), *Law and Social Status in Classical Athens*”, *BMCR*.  
 Guarinello, N. (2003), “Uma morfologia da História: as formas da História Antiga”, *Politeia* 3.1: 41-61.  
 Guarinello, N. (2009), “Modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo antigo”, in Hirata, E.; Florenzano, M. (orgs), *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo, 109-120.  
 Hodkinson, S.; Brock, R. (eds) (2000), *Alternatives to Athens*, Oxford.  
 Huang, J.-L. (2008), *Law, Reconciliation and Philosophy: Athenian Democracy at the End of the Fifth Century B.C.* St. Andrews.  
 Hunt, P. (1998). *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*. Cambridge.  
 Hunt, P. (2008), “Arming Slaves and Helots in Classical Greece”, in Brown, L., Morgan, Ph. (eds), *Arming Slaves, from Classical Times to Modern Age*. New Haven and London, 14-39  
 Kamen, D. (2014), “Sale for the Purpose of Freedom: Slave-Prostitutes and Manumission in Ancient Greece”, *The Classical Journal*, 109.3: 281-307.

- Lowy, M. (2005), *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo.
- Manville, P. (1994), "Towards a New Paradigm of Athenian Citizenship", in Boegehold, A.; Scafuro, A. (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore and London, 21-33.
- Morales, F. (2008), "A polis e seus outros: os metecos atenienses e a historiografia da polis", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 18: 183-197.
- Morales, F. (2009), "Feridas abertas: memória, retórica e democracia na Atenas Clássica", *Notícia bibliográfica e histórica* 206: 25-30.
- Morales, F. (2010), "Homo oeconomicus: a historiografia sobre os metecos atenienses nos séculos XIX e XX", *Mare Nostrum* 1: 37-56.
- Morales, F. (2014), *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias*. São Paulo.
- Morris, I. (2005), "The Athenian Empire (478-404 BC)", *Princeton Stanford Working Papers in Classics* dec. 2005. Disponível em: <https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/morris/120508.pdf>.
- Nenci, G. (1979), "Spazio cívico, spazio religioso e spazio catastale nella polis", *ASNP* 9: 459-477.
- Osborne, R. (2000), "Religion, Imperial Politics, and the Offering of Freedom to Slaves", in Hunter, V.; Edmonson, J. (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford, 75-92.
- Parker, R. (2005), "Law and Religion", in Gagarin, M., Cohen, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge, 61-81.
- Pebarthe, Chr. (2012). "Faire l'histoire de la démocratie athénienne avec Cornelius Castoriadis", *REA* 114.1: 139-157.
- Rhodes, P. (2009), "Ancient Athens: Democracy and Empire", *European Review of History* 16.2: 201-215.
- Todd, S. (1993) *The Shape of Athenian Law*. Oxford.
- Todd, S. (2007), *A Commentary on Lysias: speeches 1-11*. Oxford.
- Vlassopoulos, K. (2007), *Unthinking the Greek Polis*. Cambridge.
- Vlassopoulos, K. (2016), "Does Slavery has a History? The Consequences of a Global Approach", *Journal of Global Slavery* 1: 5-27.
- Whitehead, D. (1975), "Aristotle the metic", *The Cambridge Classical Journal* 21: 94-99.
- Wolpert, A. (2002), *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*. Baltimore; London.







# *Democracia e o cidadão ideal:*

O RETRATO DO CIDADÃO NO *CONTRA  
LEÓCRATES*

---

DEMOCRACY AND THE IDEAL  
CITIZEN:

THE PORTRAIT OF THE CITIZEN IN THE  
*AGAINST LEOCRATES*

Priscilla Gontijo Leite

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

ORCID | 0000-0003-2616-7186

## *Resumo*

A organização das instituições democráticas na Atenas Clássica permitiu que o campo jurídico fosse utilizado nas disputas políticas, fazendo com que houvesse nos julgamentos uma preocupação com a construção do *ethos* do orador e de seu adversário. A construção dessa imagem não serviria apenas para ganhar a causa em disputa, mas contribuiria também para o desenvolvimento da imagem de como o cidadão deveria agir na democracia. Por isso, era importante enfatizar as ações benéficas e prejudiciais à democracia, mesmo quando elas não fossem diretamente ligadas à causa em julgamento. O objetivo do presente trabalho é analisar a construção do *ethos* do bom e do mau cidadão no discurso *Contra Leócrates* de Licurgo, datado de 330 a.C. O discurso se passa logo após a Batalha de Queroneia, em meio aos sentimentos de incerteza dos atenienses sobre as ações de Filipe II com relação à cidade. Por essa razão, ele constitui uma valiosa fonte para entender o processo de mudança na mentalidade ateniense diante das transformações ocorridas na *polis* provocadas pela expansão do poder macedônico. Apesar dessas transformações, nota-se a permanência na construção do *ethos* a respeito do cidadão, bem como o impacto que esses modelos provocavam nos habitantes da *polis*.

### *Palavras-chave*

Licurgo, retórica, cidadania, *ethos*, democracia

## *Abstract*

The organization of the democratic institutions in Classical Athens allowed the legal field to be used in political disputes. In trials, there was a concern with the construction of the *ethos* of the speaker and his opponent. The construction of this image would serve not only to win the case in dispute, but would also develop an image of how the citizens should act within the democracy. Therefore, it was important to emphasize actions that were beneficial and harmful to the democracy, even when they were not directly linked to the cause in judgment. The aim of this study is to analyze the construction of the *ethos* of the good and bad citizens in Lysurgus's speech *Against Leocrates* (330BC). The speech was delivered shortly after the Battle of Chaeronea, amid the Athenians' feelings of uncertainty over the actions of Philip II regarding the city. For this reason, it constitutes a valuable source for understanding the process of change of the Athenian mentality in the face of the *polis*' transformations caused by Macedonian expansion. Despite these transformations, the permanence in the construction of the *ethos* of the citizen is discernible, as well as the impact that these models caused for inhabitants of the *polis*.

### *Keywords*

Lysurgus, rhetoric, citizenship, *ethos*, democracy



Na atualidade, o regime democrático é uma das formas de governo mais difundidas do mundo, sendo adotado por aproximadamente 45% dos países. A adesão a ela também cresceu de forma espantosa, registrando um aumento de 18% nos últimos dez anos.<sup>1</sup> A adoção legal do sistema democrático não significa, entretanto, a incorporação de práticas ligadas ao exercício da democracia, idealizado no seu surgimento na Grécia Antiga, como a igualdade de acesso à justiça – *isonomia* – ou a intensa participação nos negócios públicos – *isegoria* e *isocracia*. Hoje, a participação mais usual em várias democracias é restrita à possibilidade de escolha de um representante. No sistema representativo, a retórica cumpre um papel importante ao garantir a vitória na eleição, pois está ligada à capacidade de convencimento do candidato, que mobiliza os instrumentos ao seu alcance, seja um discurso bem elaborado (campo da retórica), recursos financeiros ou sua inserção em alianças políticas. Os dois últimos pontos não serão aprofundados por fugir do escopo da nossa análise.

Com o foco no primeiro ponto, o convencimento por meio do discurso, analisaremos o *topos* da construção de um argumento retórico pautado na caracterização do bom e do mau cidadão e de sua eficiência no jogo político, assegurando a vitória de um determinado grupo. Essa perspectiva de análise urge de uma demanda do tempo presente, em particular da realidade brasileira. Voltando-se o olhar para alguns aspectos do sistema político brasileiro, nota-se a imprescindível tarefa de repensar a relação entre representatividade e democracia, pois, nas eleições para prefeitos e vereadores de 2016, o número de votos inválidos (brancos, nulos e abstenções) superou o candidato eleito para a prefeitura em primeiro ou segundo lugar em 22

---

1 Mitchell 2015: 1.

capitais,<sup>2</sup> indicando uma descrença com o sistema político vigente. As razões históricas para essa descrença são múltiplas e complexas, mas um fenômeno mais recente não deve ser desconsiderado e ele se relaciona diretamente com a construção retórica do *topos* do “bom e mau cidadão”. Nos últimos anos, percebeu-se a representação pela mídia de uma narrativa que polariza os brasileiros em dois grandes grupos: de um lado, os “cidadãos de bem”; de outro, a esquerda. Em outras palavras, para utilizar o jargão baseado em critérios alimentícios e que caiu no gosto popular, vimos o aparecimento de termos como “coxinha” e “mortadela”. Tais rótulos são redutores para explicar toda a dinâmica que envolve esses dois grandes grupos, pois não são capazes de expressar a heterogeneidade de cada um. Essa complexidade, por si só, renderia um pesquisa própria, que foge do escopo pretendido aqui. Apenas destacamos que, em linhas gerais, esses termos ajudam a pensar em alguns valores que cada um atribui a si e ao outro, bem como os critérios utilizados para definir o modelo apropriado de cidadão, pautado principalmente no combate a corrupção.

As narrativas criadas por esses grupos e sobre eles demonstraram disputas políticas e as diferentes estratégias de ocupação e manutenção de poder. Desde 2013, segmentos tradicionais da mídia brasileira referendam e apoiam determinadas manifestações, colocando-as como legítimas e motivadas pela defesa do país a partir de sua caracterização como ordeiras e pacíficas. Outras somente teriam a intenção de provocar distúrbios e, nesses casos, o foco da notícia é o vandalismo das ações dos participantes. Essa dicotomia, porém, não está presente apenas no discurso midiático. Em um relatório apresentado pela OEA sobre a atuação da Polícia Militar nas manifestações desde 2013, constatou-se que a polícia tem “caráter discriminatório” de acordo com “expressão ideológica” do grupo envolvido, facilitando algumas manifestações e reprimindo outras, o que fere gravemente o direito de expressão, um dos pilares da democracia.<sup>3</sup>

---

2 Disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-37514671>. Acesso em 04/10/2016. No caso da capital de Minas Gerais, os votos inválidos superam a soma dos votos do primeiro e segundo candidatos; já na capital de São Paulo, os votos inválidos superam os votos do prefeito eleito.

3 Disponível em <http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2016/10/05/oea-pm-facilita-ou-reprime-protestos-conforme-a-ideologia-de-manifestantes.htm>. Acesso em 05/10/2016.



A partir dessa problemática, i. e. a construção da polaridade entre bons e maus cidadãos, direcionaremos nosso olhar para a Antiguidade Clássica, mais especificamente para o caso ateniense, objeto central da análise. É possível entender a democracia ateniense do século IV a.C., transformada após a derrota da Guerra do Peloponeso, por meio dos discursos áticos, que revelam ser uma fonte rica em exemplos de como se deve portar o bom cidadão e sua antítese, sendo esse um *topos* utilizado para o convencimento da punição do adversário.<sup>4</sup> Uma síntese do comportamento idealizado em relação à cidadania encontra-se no relato de Ésquines, que se retrata com essas características em oposição a Demóstenes, seu inimigo político e pessoal:<sup>5</sup>

Todos vós, creio eu, admitis serem estes os característicos do democrata: primeiro, ser de condição livre tanto da parte do pai, como da parte da mãe, não vá a infelicidade da origem torná-lo hostil às leis, salvação da democracia; em segundo lugar, ter um de seus avós prestado algum benefício ao povo ou, necessariamente, não terem pelo menos dado nenhum motivo de ódio; assim não virá a tentar algum malefício à república para vingar as desventuras dos seus maiores; em terceiro lugar, ser de gênio prudente e moderado em sua vida cotidiana, não seja a desordem dos gastos de se deixar subornar em dano ao povo; em quarto lugar, ser atinado e eloquente; bom é que o discernimento escolha o melhor partido, e a instrução e eloquência do orador convençam os ouvintes; se não, ao menos prevaleça o tino sobre a eloquência; em quinto lugar, ter alma viril para não abandonar o povo na hora da calamidade e do perigo.<sup>6</sup>

No relato, percebe-se que a primeira preocupação do bom democrata é não ser hostil às leis. Um bom cidadão deve sempre mostrar o respeito às

---

4 Aeschin. 1. 1-8; 3. 214-240; D. 21. 98, 148-50, 159.

5 Para mais informações sobre a contenda entre Demóstenes e Ésquines e o desenvolvimento de recursos retóricos, vide Leite 2014: 259-310.

6 Aeschin. 3. 169-170. Para as citações do discurso, utilizaremos a tradução de Bruna (1997).

leis, sendo elas consideradas essenciais para a manutenção da democracia,<sup>7</sup> já que asseguram a incolumidade aos cidadãos.<sup>8</sup> A moderação na vida privada também é recomendada, pois um cidadão que trata de seus assuntos privados de forma inapropriada estaria mais propenso não só a cometer erros na esfera pública, como a aceitar mais facilmente o suborno. O aspecto retórico também é essencial para a formação do bom cidadão, uma vez que na democracia a ação política se dá por meio da palavra. O bom democrata sabe utilizar habilmente as palavras, expondo-as de forma clara e precisa, mostrando uma sintonia com a vontade do *demos* para que a decisão tomada não precise ser refeita. Por fim, o orador ressalta o fato de o bom cidadão estar sempre preparado para defender a cidade, nunca a abandonando num momento de crise.

Em torno desse último aspecto está a argumentação central do discurso *Contra Leócrates* de Licurgo, único discurso completo do *corpus* desse orador que desempenhou um papel importante na política de Atenas. O discurso é a respeito do crime de alta traição contra a cidade cometido por Leócrates, que é acusado de abandoná-la diante de uma invasão iminente:

Para cúmulo, Cidadãos, deu-se o caso de Leócrates: com a cidade assim presa dos maiores temores, de imensos perigos e de enorme humilhação, este homem, sem pegar em armas em defesa da pátria, sem ir ter com os estrategos para o alistarem, desertou, pôs-se em fuga, atraiçoou a salvação do seu povo!<sup>9</sup>

Os personagens dessa contenda são Licurgo e Leócrates, representados de maneira antagônica, em uma polarização do bom e do mau cidadão. Logo no início do discurso, já é possível perceber a estratégia de Licurgo de se autorrepresentar como um bom cidadão ao explicitar os motivos para processar seu adversário. Segundo ele, essa ação não parte de um desejo

---

7 Aeschin. 3. 196; Lycurg. 1. 4.

8 D. 21. 126. Esse discurso tem como um dos principais pontos de estratégia persuasiva a utilização das leis e seu sentido utilitário, com a demonstração de sua importância para o regime democrático.

9 Lycurg. 1. 43. Para as citações do discurso, utilizaremos a tradução de Campos (2010).

individual de resolver uma rivalidade de âmbito privado, mas é o fruto do desejo de defender a cidade, trazendo o culpado à justiça para ser condenado. Sua argumentação vai além, na afirmação de que qualquer um ao cometer um crime contra a cidade torna-se inimigo pessoal do bom cidadão:

Um cidadão justo não deve levar ao tribunal, obedecendo apenas a alguma pessoal hostilidade, quem nenhum crime cometeu contra a cidade; muito pelo contrário, deve considerar como inimigo pessoal qualquer infractor das leis pátrias e pensar que os crimes contra a comunidade afectam todos os cidadãos e por isso mesmo justificam a total rejeição dos criminosos.<sup>10</sup>

Sobre o alvo dos ataques, Leócrates, sabe-se que era um comerciante ateniense e possuía também uma oficina de metalurgia que funcionava com trabalho escravo. Seus rendimentos advinham da oficina e dos juros cobrados do comércio de cereais.<sup>11</sup> Após a Batalha de Queroneia e a derrota dos atenienses, Leócrates foge para Rodes com medo de Atenas ser invadida pelos macedônicos. Ele não parte sozinho, pois sua *hetaira*, de nome Irénide, também o acompanha e ele leva consigo parte de seus bens – alguns escravos e todo o dinheiro que conseguiu reunir na pressa da fuga. A descrição de sua evasão já indica um traço de caráter, que será explorado em outros momentos do discurso. Segundo Licurgo, Leócrates é um covarde, escolheu fugir como se fosse um criminoso. Ele sai da cidade ao cair da noite, escapando em um pequeno navio previamente preparado e que lhe aguardava no Pireu,<sup>12</sup> indicando a premeditação do ato. Não satisfeito em abandonar a cidade num momento de dificuldade, ainda a prejudica, pois, ao chegar a Rodes, amedronta os comerciantes, dizendo que o Pireu havia sido invadido e ele era o único que conseguira escapar. Diante dessa informação, que o orador sempre enfatiza como mentirosa, os comerciantes de Rodes ficam temerosos e desistem de seguir viagem para Atenas.<sup>13</sup>

---

10 Lycurg. 1. 6. Para mais exemplos dessa operação retórica vide D. 21. 62, 74-75, 250; Aeschin. 1. 9-15.

11 Lycurg. 1. 58.

12 Lycurg. 1. 17.

13 Lycurg. 1. 18-20.

Esse anúncio depois vem a lesar o próprio Leócrates, pois ele passa a enfrentar dificuldades na cidade, logo após a descoberta por parte dos comerciantes de que o Pireu estava funcionando normalmente e eles não precisavam suspender suas atividades. Leócrates passa a ser pressionado pela população local e, por isso, fica pouco tempo em Rodas, mudando-se em seguida para Mégara, cidade localizada na fronteira com Atenas. Esse fato, na visão do orador, aumenta ainda mais a afronta do adversário à terra natal, por ele ter a audácia de estar tão próximo dela depois de tê-la prejudicado. Em Mégara, Leócrates passa a se dedicar ao comércio de cereais por aproximadamente seis anos. Nesse ínterim, solicita ao cunhado, casado com sua irmã mais velha, e a um amigo que vendam todos os seus bens restantes em Atenas. Com o montante do dinheiro levantado, os dois deveriam quitar os credores antigos de Leócrates em Atenas e o que sobrasse deveria ser enviado a ele em sua nova morada.<sup>14</sup> Entretanto, ele não leva para Mégara apenas seus bens, mas também o altar familiar, o que caracteriza uma ofensa grave contra a cidade por ser um grande desrespeito à esfera sagrada, pois, na religião grega, os elementos que compõem o altar familiar possuem uma profunda relação com a terra e não propriamente com os membros dessa família. Isso significaria, por conseguinte, levá-los para outra cidade e forçar as divindades a compactuar com o exílio forçado.<sup>15</sup>

Depois desses anos afastado, Leócrates volta a Atenas. Não se sabe ao certo as razões de seu retorno, sendo a hipótese mais provável o aparecimento de novas possibilidades de negócios. Ao deixar Atenas, ele perdera todos os direitos de um cidadão, além de ter ficado impossibilitado de cumprir seus deveres. Longe de sua terra natal, um cidadão não pode participar das decisões da esfera política, das festividades religiosas, das batalhas para proteger a cidade, elementos fundamentais na caracterização do papel do cidadão na democracia ateniense. Sendo assim, o exílio, voluntário ou não, significava a morte simbólica do cidadão.

---

14 Lycurg. 1. 21-24.

15 Esse aspecto é explorado em vários momentos do discurso: Lycurg. 1. 25-26, 35, 38, 56, 97, 128, 142.

Após o retorno de Leócrates, Licurgo esforça-se para evitar o usufruto dos direitos e deveres da cidadania por seu adversário, caracterizando-o diante dos demais concidadãos como alguém sem nenhuma preocupação com a cidade, tendo o único interesse de proteger seus bens pessoais. Também ressalta os vários delitos cometidos por ele, indicando seu desrespeito às leis instituídas pela cidade:

Por mim, Cidadãos, entendo que sobre todos estes crimes tão nefastos e lamentáveis o voto não pode ser senão um, pois de todos os artigos da acusação Leócrates é convencido culpado: de traição, uma vez que deixou a cidade entregue às mãos dos inimigos, de tentativa de derrubar a democracia, uma vez que não afrontou o perigo de perdermos a liberdade, de sacrilégio, uma vez que pela sua parte foi culpado de os recintos sagrados serem saqueados e os templos destruídos, de ultraje aos antepassados, uma vez que não impediu a destruição dos túmulos e a interrupção dos rituais, de deserção e recusa a servir no exército, uma vez que não se apresentou aos estrategos para ser alistado.<sup>16</sup>

O trecho acima corresponde à peroração do discurso e sintetiza as principais acusações e razões para considerar Leócrates um mau cidadão. Ele é traidor por ter deixado a cidade nas “mãos dos inimigos”, que visavam a acabar com a democracia, fato que não ocorreu. Na construção de sua estratégia retórica, o ato de Leócrates é equiparado aos dos demais traidores da democracia, já que a lei ateniense era muito severa nesse ponto, prevendo até mesmo a legitimidade do assassinato de quem favorecesse a tirania ou tentasse destituir a democracia.<sup>17</sup> Ao utilizar essa relação, o orador está apelando para a construção da representação da democracia como a antítese da tirania.<sup>18</sup> Ele também mexe com as lembranças traumáticas dos golpes oligárquicos em 411 a.C. e 404 a.C., retratados como momentos de extrema violência e arbitrariedade, além de esvaziamento da participação popular,

---

16 Lycurg. 1. 147.

17 Lycurg. 1. 125.

18 Canfora 2015: 404.

pois havia o receio generalizado de ser assassinado caso se agisse contra as decisões centrais.

Ainda no trecho acima, verifica-se o uso de um esforço imaginativo do orador, apresentando suposições como fatos verdadeiros, principalmente no que se refere à esfera sagrada. Ele afirma que as ações de seu adversário poderiam deixar os templos desprotegidos e provocar a descontinuidade dos rituais, pois, sem um número suficiente de cidadãos, os templos ficariam à mercê de uma ofensiva. Historicamente, sabe-se que a ação de Filipe II não destruiu os templos atenienses e muito menos devastou a cidade. Esse exagero serve para agravar o ato de deserção de Leócrates, que o fez num momento de iminente invasão, quando a cidade mais precisava da proteção de seus cidadãos. O exagero remete ao medo de que Filipe II agisse da mesma forma que os Persas no ataque de 480 a.C., em que a Acrópole foi ocupada e templos e outras construções destruídos.

Licurgo faz essas graves acusações contra Leócrates. Ele pertencia à aristocracia e exercia um importante papel na cena pública de Atenas. Dedicou-se ao estudo da retórica como todo bom democrata segundo a visão de Ésquines, frequentando a academia de Platão e depois a escola de Isócrates.<sup>19</sup> Durante sua vida foi um fervoroso defensor do regime democrático, da liberdade e da autonomia de Atenas. Era avaliado pelas fontes da época e posteriores como um excelente orador e uma pessoa honrada.<sup>20</sup> Ele, juntamente com Demóstenes, via com várias ressalvas a expansão macedônica e o aumento de sua influência na Ática. Licurgo, antes da batalha de Queroneia, assume o cargo de tesoureiro dos rendimentos públicos (*dioikesis ton kbrematon*)<sup>21</sup> e com suas reformas consegue aumentar o tesouro público, que estava exaurido desde o fim da Guerra do Peloponeso. Além disso, também esteve à frente de várias obras públicas, principalmente no teatro, onde supervisionou a construção de estátuas em homenagem a Ésquilo, Sófocles e Eurípides, e a preparação de textos das tragédias para

---

19 Plut. *Vit. Dec.* 841a.

20 Cf. Hyp. 4. 12.

21 Segundo os registros que chegaram à posterioridade, esse cargo deveria ser extraordinário, não constituindo parte da rotina da administração da cidade até então. O cargo não é listado na *Constituição dos Atenienses* pertencente ao *corpus aristotelicum*.

serem arquivada no Metrôon, templo da mãe dos deuses, Cibele, que funcionava como um arquivo oficial da cidade.<sup>22</sup> Licurgo também exerceu o cargo de policiamento da cidade, perseguindo os culpados com severidade, além de levar ao tribunal figuras importantes, representando a todos como maus cidadãos.<sup>23</sup>

Dessa maneira, segundo a indicação das fontes, Licurgo era um bom orador e um cidadão extremamente comprometido com os negócios públicos, conduzindo-os de forma habilidosa. Pelo menos foi essa a imagem que ele construiu de si mesmo e utilizou para garantir apoio dos cidadãos em suas ações.<sup>24</sup> Para justificar sua ação contra Leócrates, ele afirma que tal fato seria feito por qualquer cidadão, pois seu maior interesse é a defesa da democracia e daquilo que é mais caro a ela, ou seja as leis e seus costumes: *“o meu propósito é proteger a pátria, os seus cultos e as suas leis; cumpri o meu dever escrupulosamente e em obediência à justiça, não injuriei o comportamento privado deste homem, não me referi a nada excepto o que estava consignado no acto de acusação”*.<sup>25</sup>

No discurso, a construção da imagem do cidadão se dá a partir de dois eixos: suas ações dentro da *polis*, principalmente no que se refere aos assuntos públicos, e suas relações com outros membros da cidade. Assim, a identidade de um cidadão era construída a partir do valor atribuído pelos seus pares e, para expressar isso, podemos utilizar Vernant, ao afirmar que para os gregos, “é-se o que os outros veem”.<sup>26</sup> Canfora também adota a mesma perspectiva, ao expressar que um cidadão, independentemente de sua posição social, era vigiado pelos outros, sendo as ações de um cidadão objeto de conhecimento dos demais.<sup>27</sup>

Assim, pode-se considerar que, no jogo de poder travado na democracia ateniense, a grande parte dos habitantes da *polis* conhecia aspectos da vida

22 Cf. Plut. *Vit. Dec.* 841a e Paus. 1. 29. 15-16.

23 Licurgo conseguiu a condenação de Autólico e Lísicles. Além disso, moveu processos contra Licofron e Aristogiton. Para mais informações vide Campos 2010: 39.

24 Cf. Lycurg. 1. 5, 28, 36, 140, 149.

25 Lycurg. 1. 149.

26 Vernant 1994: 20.

27 Canfora 2015: 509.

privada e pública de outros cidadãos, ainda mais quando esses se destacavam na esfera política. O orador dá indício desse aspecto no discurso, quando sugere aos juízes como proceder diante dos dois tipos de cidadãos: *“atenienses, é vosso dever, em vista do que vos disse, não apenas elogiar e honrar os bons cidadãos, mas igualmente odiar e punir os maus, muito em especial este Leócrates, que não mostrou perante vós nem medo nem respeito”*.<sup>28</sup> Segundo Licurgo, os bons cidadãos deveriam obter a absolvição dos juízes não por serem bons, mas por serem inocentes, estando presentes no tribunal devido a uma tentativa de algum adversário de incriminá-los. Assim, a absolvição estaria de acordo com os princípios da justiça. O bom cidadão é caracterizado por sua participação ativa nos negócios da cidade, respeitando sempre suas leis, costumes e todos os ritos que envolvem a esfera sagrada. Já o mau cidadão faz o oposto, estando mais preocupado com seus negócios particulares e desrespeitando as leis para atingir seus objetivos pessoais. A condenação do mau cidadão não está apenas ligada ao crime em discussão na ação jurídica, mas principalmente ao ato de fazer justiça pelos crimes impunes do passado, reparando assim toda a ação nefasta realizada contra a cidade.

Os juízes são elevados à categoria de bons cidadãos ao realizar seu voto de acordo com a justiça. Além disso, o voto tem uma função exemplar, ditando modelos do que é aceitável e condenável, principalmente aos mais jovens,<sup>29</sup> que num futuro próximo estarão exercendo plenamente suas funções cívicas. Dessa forma, o juiz tem o dever de portar-se como bom cidadão:

Duas formas úteis existem para educar a juventude: uma, a punição de quem pratica uma injustiça, outra, a recompensa atribuída aos homens de bem; atentando nos respectivos exemplos, os jovens tenderão a evitar o primeiro movidos pelo medo, e a imitar o segundo por ânsia de boa reputação. Deveis,

---

28 Lycurg. 1. 74.

29 Leite 2014: 270-271.



portanto, Atenienses, dar toda a atenção a este processo, tendo acima de tudo o propósito de fazer justiça.<sup>30</sup>

Adiante, a questão do exemplo aos jovens e de como eles devem se comportar assume traços religiosos na narrativa da erupção vulcânica no Etna.<sup>31</sup> Quando o vulcão explode, os moradores da cidade correm para salvar suas vidas sem se preocupar com os outros, menos um jovem, que, vendo o pai em dificuldade, volta para socorrê-lo. Ele o coloca sob seus ombros, mas, devido ao peso não consegue se locomover rapidamente e ambos são cercados pela lava. Nesse momento, os deuses, ao fazer um círculo para impedir o avanço da lava, os protegem. Para Licurgo, o fato é a comprovação de que os deuses sempre recompensam os bons cidadãos e, ao finalizar o relato, pede a condenação de seu adversário por não ter respeitado a esfera sagrada com sua fuga, desconsiderando todos os elementos relacionados à constituição do sentimento de piedade (*eusebes*): a atenção aos deuses da cidade, o cuidado com os pais na velhice e as honras fúnebres.

Daqui se conclui que deveis basear-vos no testemunho dos deuses e, por unanimidade, determinar punir este homem, que, pelo seu comportamento pessoal, se tornou culpado dos maiores crimes. Privou os deuses pátrios das honras a eles devidas, deixou os progenitores à mercê dos inimigos, não prestou aos mortos os deveres que o rito prescreve.<sup>32</sup>

O retorno ao exemplo do passado é recorrente no *Contra Leócrates*, havendo uma valorização dele e dos bons feitos realizados pelos antepassados. O orador escolhe cuidadosamente apresentar para os juízes numerosos modelos de como deve agir o bom cidadão presentes na literatura grega e na história da cidade,<sup>33</sup> com a função retórica de lembrar-lhes o seu papel cívico e exemplar.

---

30 Lycurg. 1. 10.

31 Lycurg. 1. 95-96.

32 Lycurg. 1. 97.

33 Para a lista das citações poéticas e dos exemplos históricos presentes no discurso vide Campos 2010: 83-84.

Uma maneira de explicar o uso excessivo de exemplos do passado é partir da contextualização da obra. O discurso é datado de aproximadamente 330 a.C., momento de fragmentação do Império ateniense, que, ao longo do século V a.C., havia consolidado uma certa maneira de se fazer e agir na democracia. Esse fazer e pensar estava enraizado de forma tão profunda que deixou ecos no século seguinte.

Mais especificamente, o discurso foi escrito logo após o fracasso dos atenienses na Batalha de Queroneia. Depois da derrota, a cidade ficou à mercê de Filipe II e diante da possibilidade de ser devastada,<sup>34</sup> o que não se concretizou. Além disso, ainda estava na memória, coletiva e individual, dos atenienses as perdas em decorrência da derrota na Guerra do Peloponeso. Aos poucos, a cidade tentava se reerguer. O período do final do século V a.C. até o século IV a.C. foi muito conturbado, marcado pela intensificação dos conflitos políticos e sociais com o uso da violência e de uma grave crise econômica.<sup>35</sup> No discurso, o parágrafo 42 sintetiza essas transformações sofridas pela cidade e a perda de sua hegemonia no Mediterrâneo:

Tão grande foi a mutação ocorrida em Atenas: uma cidade que outrora combatera pela liberdade de todos os Gregos, contentava-se agora em tentar lutar pela própria salvação com garantia de sucesso; ela, que antes dominava grandes extensões de território bárbaro, via-se agora constrangida a disputar o seu aos Macedônios; e o povo a cujo auxílio os Lacedemônios, os Peloponésios e os Gregos da Ásia Menor anteriormente recorriam está agora obrigado a solicitar a ajuda de Andros, de Ceos, de Trezene e de Epidauro.<sup>36</sup>

A Batalha da Queroneia inaugura o processo helenístico e a transformação dos valores que guiavam o sistema da *polis*. Esse processo de transformação é demonstrado tanto nas palavras do discurso quanto no seu resultado final: a absolvição de Leócrates pelo empate do voto dos juízes.<sup>37</sup> O empate é

---

34 Aeschin. 3. 132-4.

35 Campos 2010: 43.

36 Lycurg. 1. 42.

37 No registro de Ésquines (3. 252) encontra-se uma referência ao caso de Leócrates e sua absolvição pelo empate na votação dos juízes.

indicativo de dois fenômenos. O primeiro, que uma grande parcela dos cidadãos atenienses não considerava mais tão grave colocar os interesses pessoais acima dos coletivos, evidenciando uma certa noção de individualismo, que se aprimora no período helenístico, como demonstram as correntes filosóficas do epicurismo e estoicismo. O segundo, que o argumento retórico da polaridade entre o bom e mau cidadão ainda se mantém forte, principalmente como um componente importante na construção do *ethos* do orador e de seu adversário.

A própria vida de Licurgo é um baluarte do *ethos* do bom cidadão e seu prestígio pode ser elencado como um dos fatores atrativos para conquistar a simpatia dos juízes.<sup>38</sup> Demóstenes, ao escrever uma carta em defesa dos filhos de Licurgo, após sua morte, confirma a construção desse *ethos*: “*tínbeis mesmo tanta confiança nele, no seu estatuto de exemplar democrata, que em muitos processos bastava conhecer a opinião de Licurgo para formulardes um justo juízo, o que não sucederia se não désseis tanto valor à sua palavra*”.<sup>39</sup>

A importância da construção desse *ethos* ganha ainda mais força no discurso pela estratégia persuasiva escolhida por Licurgo no *Contra Leócrates*. Ele opta por não utilizar muitas citações de leis que forneceria suporte para a acusação. Por exemplo, não há nenhuma menção ao *nomos eisangeltikos* ou à lei que proibia qualquer cidadão ateniense de comercializar trigo com outra cidade que não fosse Atenas, ação cometida por Leócrates<sup>40</sup> e que em termos pragmáticos era mais fácil de se demonstrar do que o crime de deserção e traição.

Se observamos a estratégia persuasiva do orador de utilizar variados exemplos que comprovem o agir corretamente do cidadão e auxiliem a construção do *ethos* do bom cidadão, veremos que ele está de acordo com a proposta de Aristóteles em seu tratado de *Retórica*.<sup>41</sup> De acordo com o filósofo, a eficácia da persuasão está relacionada com o caráter apresentado pelo orador, que consegue cultivar a confiança de sua audiência: “*persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador*

38 Campos 2010: 88.

39 D. *Ep.* 3. 6. Para as citações da Carta, utilizaremos a tradução de Campos (2010).

40 Lycurg. 1. 27.

41 Aristot. *Rb.* 1365b.

*ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, [...] o caráter é o principal meio de persuasão”.*<sup>42</sup>

Outro mecanismo para persuadir a audiência, também abordado por Aristóteles no dito tratado, é a demonstração de conhecimento sobre o funcionamento do governo por parte do orador. Dessa maneira, um bom orador deve conhecer as formas de governo para construir argumentos que demonstrem a preservação do regime.

Licurgo utiliza-se dessa estratégia e enumera os fatores importantes para a preservação da democracia:

São três os factores mais importantes para a preservação e a manutenção da democracia e da harmonia entre os cidadãos: primeiro, a ordenação jurídica, segundo, o voto dos juízes, terceiro, o processo que leva os culpados a julgamento. A lei, por natureza, estabelece o que é proibido fazer-se, o acusador denuncia os que caem sob a alçada das leis penais, o juiz castiga aqueles que lhe são apresentados pelos dois outros componentes: quer isto dizer que a lei e o voto dos juízes não teriam qualquer poder se não houvesse quem lhes desse a conhecer os prevaricadores.<sup>43</sup>

Ao enumerar esses fatores, o orador espera de sua audiência uma noção de como é viver em uma democracia, destacando aquilo que julgava importante para essa convivência, a começar pelas leis e sua obediência por parte dos cidadãos, pois são guias de conduta e asseguram a preservação do regime, ditando o agir correto.<sup>44</sup> O orador ainda ressalta que as leis somente têm validade quando seguidas, por isso o voto dos juízes é tão importante, pois é por meio do veredito que a lei se transforma em ação. Outro aspecto essencial é o reconhecimento da participação do *demos* nas instituições democráticas. Em conjunto, os cidadãos decidem o destino daqueles que cometeram algum mal à democracia, desde delitos pequenos a graves, como o de Leócrates na perspectiva de Licurgo. O orador também

---

<sup>42</sup> Aristot. *Rh.* 1365a. Para as citações do tratado, utilizaremos a tradução de Alexandre Jr. (2005).

<sup>43</sup> Lycurg. 1. 4.

<sup>44</sup> D. 21. 34, 76.

reforça a importância do cumprimento individual dos deveres por parte dos juizes, já que, quando um cidadão falha, ele se torna responsável por todo o mal que pode suceder na cidade: *“toda a cidade confia, para a sua preservação, na vigilância exercida por cada um dos seus habitantes; quando alguém falha o cumprimento de um dever, num aspecto só que seja, está a pôr em causa, ainda que inconscientemente, o cumprimento de todos os demais”*.<sup>45</sup> Por pensar somente nos seus interesses e abandonar a cidade, Leócrates a deixa vulnerável, sendo merecedor da pena capital.<sup>46</sup>

Segundo Aristóteles, o tema da preservação do regime é sempre de interesse de todos da cidade. Colocando em prática esse raciocínio, em Atenas um orador deveria conhecer bem o funcionamento da democracia e mostrar sintonia com seus princípios norteadores. Talvez isso explique por que no discurso Licurgo não somente lista os mecanismos necessários para a preservação da democracia, mas também enumera os elementos que a formam: o cidadão na esfera privada e no desempenho de suas funções legislativas e judiciárias.

São três os elementos constitutivos do Estado: o magistrado, o juiz, o cidadão privado. Cada um deles compromete-se a cumprir este juramento. Tem havido decerto muitos que conseguiram iludir e manipular os concidadãos, escapando assim não só aos perigos presentes, mas passando mesmo o resto da vida sem sofrerem o castigo dos seus crimes.<sup>47</sup>

Observa-se que não são os locais ou instituições que são elencados, mas sim as funções que o cidadão desempenhava na democracia, num claro movimento de valorização da participação dos cidadãos e de reforçar suas responsabilidades para com o regime. O bom cidadão não deve se preocupar somente com os aspectos da sua vida privada, mas deve sempre participar do governo da cidade, assumindo seu compromisso e reafirmando suas obrigações cívicas.

---

45 Lycurg. 1. 64.

46 Lycurg. 1. 5, 123.

47 Lycurg. 1. 79.

Na *Retórica*, Aristóteles atribui como característica importante da democracia a distribuição de cargos por sorteio, sendo o principal objetivo do regime assegurar a liberdade.<sup>48</sup> A temática da liberdade também aparece em um outro tratado do filósofo,<sup>49</sup> o que evidencia a importância dessa noção para a democracia. Assim, segundo a teoria aristotélica no que diz respeito à retórica, o elemento mais característico de cada regime também será aquele que terá maior impacto na audiência, ou seja, que será o mais persuasivo. Pensando nesses termos, pode-se entender melhor o uso da palavra liberdade (*eleutheria*) no *Contra Leócrates*, que tem um total de doze ocorrências.<sup>50</sup>

A leitura do discurso indica adoção por parte do orador de uma concepção de liberdade, na qual ela deveria ser exercida em termo coletivos. Há uma condenação da liberdade pessoal quando esta coloca em risco a cidade, e é justamente nesse aspecto que está a condenação de Leócrates por parte de Licurgo, como exemplifica seu pedido: “*acaso algum deles se disporia com o seu voto a acusar de loucura quantos sacrificaram a vida pela liberdade e deixar impune o traidor da pátria como se fosse um cidadão exemplar?*”<sup>51</sup>

Na democracia ateniense, o sujeito só existe enquanto membro do *demos*. Não há, como nas democracias contemporâneas, uma defesa da liberdade, da autonomia e do respeito individuais. Por isso, na Antiguidade a liberdade a ser assegurada é a da *polis*, em que os cidadãos devem estar dispostos a sacrificar sua vida por ela. Para usufruir dessa liberdade coletiva, o cidadão tem que ser responsável por seus atos. Nas palavras de Campos, o cidadão deveria exercer uma responsabilidade ética nas relações com outros cidadãos, o que implica obediência à lei e aos costumes, e uma responsabilidade histórica, para defender a memória daqueles que morreram pelo regime,<sup>52</sup> como é explícito no discurso a partir da inserção do “Juramento de Plateias”, em que a liberdade, obediência e defesa da cidade são valores que se sobrepõem à própria vida: “*não darei mais valor à vida do que à liberdade,*

---

48 Aristot. *Rb.* 1366a.

49 Aristot. *Pol.* 1317a.

50 Campos 2010: 49.

51 Lycurg. 1. 144.

52 Campos 2010: 137.

*não abandonarei os meus chefes, vivos ou mortos, mas darei sepultura a todos os aliados mortos em combate*".<sup>53</sup> Sobre esse último aspecto, Licurgo também explora a morte dos combatentes em Queroneia, equiparando-os a defensores da liberdade.<sup>54</sup>

A liberdade é tão importante para a democracia que ela está presente em uma de suas noções basilares, a *isegoria*. Este princípio indica que qualquer cidadão poderia tomar a palavra nas instituições democráticas. De acordo com Licurgo, a democracia dá toda a liberdade para os oradores falarem e, por isso, eles podem contar mentiras, enganando os juízes. Então, os ouvintes não devem guiar suas ações apenas por meio das palavras, mas principalmente mirar nos melhores exemplos, que são representados pela instituição do Areópago: “[...] *dais toda a liberdade retórica aos oradores que vos falam, quando tendes no conselho do Areópago um belíssimo exemplo para todos os Gregos, um tribunal tão superior a qualquer outro que até os condenados reconhecem a justiça das suas sentenças*”.<sup>55</sup>

Ao fazer a relação entre liberdade, poder e retórica, o orador demonstra e reconhece a importância dessa relação para a democracia e como esses elementos fazem parte dos jogos de poder do regime democrático, pois nele as decisões ocorrem por meio da palavra. A palavra é o primeiro passo para a ação política, que se dá por meio da persuasão.<sup>56</sup> A decisão, que levará à ação política, só ocorre depois da reunião do grupo de cidadãos para discutirem e ouvirem as diversas posições sobre o assunto, para depois deliberarem em um processo de escolha majoritária.

Como o princípio majoritário regulamentava todas as decisões, nota-se o empenho dos oradores em conseguir o maior número de votos. Sendo assim, cada vez que um discurso era pronunciado, fosse na assembleia ou no tribunal, uma batalha era travada. O clima de tensão sempre cercava os oradores.<sup>57</sup> Eles estavam à espera da aprovação de sua proposta por meio dos votos dos cidadãos e, por isso, eles tentavam assegurar numa determinada

---

53 Lycurg. 1. 81

54 Lycurg. 1. 43, 45, 47-50, 142, 144-145.

55 Lycurg. 1. 12.

56 Pernot 2000: 52-53.

57 Finley 1988: 79.

camada da população a lealdade e a motivação para suas propostas. Para esse fim, era importante construírem a respeito de si o *ethos* do bom cidadão. O próprio exemplo de Licurgo indica essa prática na cidade, mesmo no século IV a.C., pois ele conseguiu persuadir metades dos juízes.

Todas as instituições na democracia ateniense eram marcadas pelo conflito, mas o tribunal se destacava por permitir um embate direto dos inimigos, ou às vezes indireto, em ataque a outros membros do grupo político adversário, sem haver qualquer interrupção. Essa condição tão favorável ao discurso não acontecia na assembleia, pois havia a possibilidade de o discurso ser interrompido pelo barulho dos adversários.<sup>58</sup> Na opinião de Canfora, o tribunal é o espaço onde a democracia ocorre de forma mais direta. Em sua argumentação, ele defende que, nos séculos V a.C. e IV a. C., o tribunal ocupou uma posição equivalente ou superior à assembleia e ao teatro na dinâmica da democracia ateniense.<sup>59</sup> Tal posição é arriscada, pois não considera de forma apropriada as relações dinâmicas entre as instituições, já que há casos de desavenças que começaram na assembleia e foram para o tribunal e vice-versa. O caso mais emblemático dessa dinâmica é o embate entre Demóstenes e Mídias, em que a contenda perpassou as três instituições, sendo marcada pelo soco de Mídias em Demóstenes no teatro durante as Grandes Dionisíacas.<sup>60</sup>

Assim, a democracia é o regime em que a comunicação política é marcada pelo conflito e o debate sempre irá apresentar elementos controversos.<sup>61</sup> O instrumento para a comunicação política é a retórica. Dessa forma, o orador

---

58 Sobre a relação entre silêncio e oratória vide Leite 2014: 25-29.

59 Canfora 2015: 506.

60 Mídias e Demóstenes eram inimigos políticos e pessoais declarados. A inimizade entre eles inicia-se na juventude de Demóstenes, quando Mídias e seu irmão Trasíloco movem um processo de *antidosis* contra o orador para prejudicá-lo na ação contra seus tutores (Dem. 21.78). Depois disso, há vários processos e contra processos de um contra o outro, até o incidente das Grandes Dionisíacas em 348 a.C., quando ambos disputavam o concurso de coros ditirambo. Demóstenes, no *Contra Mídias*, argumenta que a agressão de seu adversário é uma ofensa ao sagrado por desrespeitar a festa em honra a Dioniso. Assim, ambos eram adversários nas assembleias, por defenderem perspectivas diferentes da relação de Atenas com a Macedônia, no tribunal e também no teatro.

61 Flaig 2013: 72.



controla o que diz e também como diz e prevê qual será a reação da audiência, mas o resultado final não está sob seu controle.<sup>62</sup>

Na democracia, a palavra só ganha um sentido político se estiver no contexto da participação dos seus cidadãos. São eles que, reunidos, tomam as decisões para a cidade. As decisões deveriam seguir as leis e os costumes do regime e, para todos estarem cientes das leis, estas eram expostas em lugares públicos. O ato de deliberar em conjunto na esfera política foi citado por Licurgo para relembrar os juízes de que sua sentença deveria visar ao melhor para a cidade: *“estas palavras, Cidadãos, foram gravadas na estela colocada nas instalações do Conselho para lembrar a quantos diariamente lá se reuniam para deliberar sobre o bem da pátria qual o modo adequado de tratar com gente desta”*.<sup>63</sup>

A deliberação exige um grande empenho psicológico e de confiança nos pares e no sistema político. Como duas partes estão em conflito, o ouvinte deve imaginar quais as consequências de cada proposta para o problema. Além disso, o orador deve cuidadosamente apresentar sua própria opinião, de forma convincente, e escutar com atenção as demais propostas, lembrando do que foi dito e separando os bons e maus argumentos para uma possível réplica. Todo esse sistema de comunicação demanda também muito tempo dos ouvintes, já que em alguns casos a deliberação poderia se arrastar por todo o dia.<sup>64</sup>

No contexto de participação e deliberação, o desenvolvimento do ideal do bom cidadão, além de ser um forte argumento persuasivo, também desempenha um papel importante na chamada “ideologia da democracia”, conceito desenvolvido por Ober (2015) para explicar a democracia a partir dos símbolos e na capacidade destes de mover ações. Isso fazia com que a desigualdade da realidade fosse sentida de forma mais amena, já que, apesar do princípio da *isegoria*, poucos realmente discursavam, desempenhando um papel de destaque no jogo político,<sup>65</sup> que acabava permanecendo nas mãos de famílias aristocráticas. Segundo o autor, em

---

62 Yunis 2013: 145

63 Lycurg.1. 126.

64 Flaig 2013: 84.

65 Leite 2014: 25-29.

Atenas havia a “regra do igualitarismo”,<sup>66</sup> isto é, a maioria das pessoas de uma sociedade (e esse número tem que ser maior do que de pessoas pertencentes a elite) tem a mesma possibilidade de acesso às instituições do regime, o que é significativo e um diferencial até mesmo se compararmos aos regimes políticos contemporâneos. Assim, na democracia ateniense, os cidadãos são tratados como iguais nos cargos públicos e na esfera jurídica e, mesmo possuindo habilidades diferentes, têm as mesmas possibilidades de acesso aos cargos públicos. Mais do que a liberdade, os princípios da *isocracia*, *isonomia* e *isegoria* garantem ao cidadão o tratamento igualitário, seja no exercício do poder de qualquer cargo, nos julgamentos ou na possibilidade de fala. Ober ainda afirma que a democracia foi um sistema político e econômico excepcional, pois, além de conseguir promover o bem-estar da população também era assentado nos valores da liberdade, equidade e dignidade. Muitos desses valores também são o que desejamos para nossos governos atuais.<sup>67</sup>

Os oradores transmitem em seus discursos uma visão idealizada dos cidadãos, em que todo o *demos* se uniria para tomar a melhor decisão para a cidade. Licurgo, logo no início do discurso, mostra-se como um cidadão preocupado, colocando sua vontade (a condenação de Leócrates) em sintonia com a do *demos*, que para guiar seu voto deveria pensar não somente nele próprio, mas nos antepassados, nas gerações futuras, nas mulheres e em tudo que é fundamental para a democracia:

Fazei de mim neste dia um condigno acusador dos crimes de Leócrates, fazei que a minha palavra seja útil, e digna deste povo e desta cidade; e fazei que estes juízes, ao deliberar sobre o que devemos aos nossos pais, filhos e mulheres, à nossa pátria e aos nossos cultos, e tendo à mercê do seu voto este homem, que a todos traiu, se mostrem juízes implacáveis, hoje e sempre, de todos quantos tão grave e brutalmente desrespeitarem as leis. Se, porém, o homem que aqui acuso nem foi traidor à pátria, nem fugiu aos seus deveres

---

66 Ober 2015: 138.

67 Ober 2015: 13.

cívicos e religiosos, peço-vos a vós, deuses, e a vós, seus futuros juízes, que o ilibeis neste processo.<sup>68</sup>

Outro momento em que o orador apela para a união do *demos* é quando cita o texto do “Juramento dos efebos”. Neste trecho também é reforçado o papel de bom cidadão de Licurgo, pois ele fez parte da reforma da efebia, tornando sua estrutura mais rígida.<sup>69</sup> Além disso, a citação desse juramento demonstra a importância da educação dos jovens e de seu papel na democracia. No juramento, nota-se aquilo que irá definir o bom cidadão: a obediência às leis, o respeito aos cultos familiares e da *polis*, a punição dos culpados e a disposição para defender a cidade em armas sempre que necessário, nunca abandonando o seu posto.

Não envergonharei as armas sagradas, não abandonarei o meu camarada de armas qualquer que seja o meu posto, defenderei os valores quer sagrados, quer cívicos, isolada e colectivamente; não transmitirei aos vindouros a pátria diminuída, mas sim maior e melhor do que a recebi. Obedecerei sempre às ordens dos chefes, cumprirei as leis em vigor e todas as que vierem a ser aprovadas pela comunidade dos cidadãos. Se alguém anular as leis, ou não lhes obedecer, não o ajudarei, mas tentarei impedi-lo, isolada ou colectivamente. Honrarei os cultos ancestrais. Garantes deste juramento serão os deuses Aglauro, Ares Eniálio, Zeus, Talo, Auxo Hegémone.<sup>70</sup>

Assim, o bom cidadão é principalmente aquele que respeita a esfera divina, a tradição, a família e seus antepassados. Por não preencher nenhum desses quesitos e ainda ter abandonado a cidade, Leócrates merece a punição.

Sabeis bem, cidadãos de Atenas, quais os valores que sobretudo vos distinguem dos demais: o respeito para com os deuses, a piedade para com os

---

68 Lycurg. 1. 2.

69 Campos 2010: 90-92.

70 Lycurg. 1. 77.

progenitores, o orgulho na vossa pátria; dareis, portanto, a impressão de por completo os esquecer se deixardes este homem escapar à vossa punição.<sup>71</sup>

Já o mau cidadão demonstra o seu desdém pela cidade. Para enfatizar os erros cometidos por Leócrates ao abandonar a cidade, o orador faz um apelo emocionante, ao dizer que todos contribuíram para a defesa da cidade, não apenas os cidadãos, mas também os campos ao oferecer as madeiras das árvores, os mortos, o seu sepulcro, e os templos, as armas dadas em oferendas, demonstrando a gravidade da situação, pois os cidadãos evitavam de todas as formas utilizar as armas sagradas.

Que orador responderá ao seu apelo e auxiliará este traidor, que não partilhou com os outros a dor pela desgraça da pátria, que em nada contribuiu para a defesa da cidade e da democracia, quando até os campos ofereciam as suas árvores, os mortos os seus sepulcros e os templos as armas ofertadas?<sup>72</sup>

A maior parte do discurso se concentra na rejeição da postura de Leócrates, considerada individualista e inadequada para um cidadão. Ele, por ser um desertor, não deve ter os mesmos direitos de que gozam os cidadãos, preocupados em defender a cidade, principalmente por respeito à memória daqueles que perderam suas vidas em defesa dela, como os combatentes mortos em Queroneia.

Seria terrível e lamentável que Leócrates imaginasse terem os mesmos direitos, ele, o desertor, e aqueles que permaneceram em Atenas, ele, que não arriscou a vida, e aqueles que combateram, ele, que não permaneceu no seu posto, e aqueles que lutaram pela cidade, e que lhe fosse permitido vir agora participar nos nossos cultos, nos nossos sacrifícios, gozar da nossa ágora, das nossas leis, da nossa constituição – de tudo aquilo por cuja preservação morreram em Queroneia milhares de cidadãos que mereceram ser sepultados com honras de Estado! Este Leócrates, ao regressar à nossa cidade, nem

---

71 Lycurg. 1. 15.

72 Lycurg. 1. 43.

sequer se envergonha ao passar junto às inscrições tumulares, entende que pode passear-se com desfaçatez ante os olhares dos que choram a morte dos mortos na batalha.<sup>73</sup>

Em oposição, o bom cidadão, como já foi dito antes, está ciente de seus direitos e deveres e da exigência de serem cumpridos em prol da coletividade. Ele também é um bom orador que utiliza as palavras para defender tudo aquilo que é importante para democracia, em especial, a esfera religiosa e as leis.

O meu propósito é proteger a pátria, os seus cultos e as suas leis; cumpri o meu dever escrupulosamente e em obediência à justiça, não injurie o comportamento privado deste homem, não me referi a nada excepto o que estava consignado no acto de acusação. Cada um de vós deve ter presente ao espírito que absolver Leócrates equivale a condenar a pátria à morte e à servidão. No tribunal há apenas duas urnas, uma é a da traição à pátria, outra a da sua salvação, uma receberá os votos pela destruição, outros os votos pela segurança e pela prosperidade da nossa cidade.<sup>74</sup>

Assim, após a leitura do *Contra Leócrates*, concluímos que utilizar os discursos forenses como fonte para o entendimento do regime democrático é centrar o olhar para os tribunais de Atenas e de sua importância para este regime. Não há democracia na Atenas Clássica sem os tribunais. A organização do sistema jurídico, seus procedimentos e os tipos principais de argumentação<sup>75</sup> refletem os aspectos importantes da ideologia democrática como a maneira correta de agir do cidadão. Os tribunais são instituições eficazes para manter a ordem, conservar as leis e promover a estabilidade

---

73 Lycurg. 1. 142.

74 Lycurg. 1. 149.

75 De acordo com Lanni (2013: 168-169) além das leis e juramentos há seis categorias que são citadas com frequências pelos oradores: (1) o tratamento dado a familiares e amigos, (2) a moderação como virtude, (3) honestidade e justiça no tratamento dos negócios, (4) lealdade nos serviços prestados a cidade (5) retidão na vida privada e, por fim, (6) obediência às leis da cidade. Deve-se notar que todas essas categorias reforçam o ideal de bom cidadão.

política.<sup>76</sup> Eles também evidenciam a participação dos cidadãos, já que o veredito era o resultado dos votos individuais dos juízes, convencidos a seguir determinada posição depois de considerar inúmeros fatores que nem sempre residiam estritamente na ordem legal, como, por exemplo, a construção do *ethos* do bom e mau cidadão. A democracia é marcada pela constante relação de duas figuras: o orador, que deve ser hábil com as palavras e interessado no bem da cidade, e o *demos*, que possui a liberdade e a soberania, exercendo-as através dos mecanismos de participação, sendo o voto um deles.<sup>77</sup>

Os discursos forenses demonstram o desenvolvimento de uma racionalidade política, em que o idealizado corresponde a uma reflexão a respeito da vida política. Esperava-se que todos os cidadãos se comportassem dessa forma, mas na realidade era provável que poucos conseguissem atingir os critérios, como ter um bom desempenho retórico e dinheiro para financiar os negócios públicos.

Dessa forma, a democracia, termo consolidado em nosso vocabulário político com conotações na maioria das vezes positivas, demanda uma intensa participação do cidadão. A democracia não significa necessariamente o governo da maioria, apesar de as decisões serem tomadas a partir do princípio do majoritário. Ela significa o poder pertencente ao *demos* e seu exercício com soberania nas instituições. Na própria Antiguidade, o conceito de democracia não foi estático, tendo, por exemplo, conotações negativas nas obras dos filósofos que condenavam a atuação do *demos*.<sup>78</sup> Para esse grupo, um dos principais problemas da democracia consistia em se deixar conduzir por uma parcela da população que, sob o seu ponto de vista, era totalmente desqualificada para tomada de decisões políticas.<sup>79</sup>

Dessa maneira, estudar os discursos forenses é uma forma de perceber as permanências e rupturas nesse regime político em Atenas, que floresceu e alcançou a estabilidade em um período em que a Hélade é marcada por

---

76 Lanni 2013: 168.

77 Campos 2010: 113.

78 Cf. Plat. *Rep.* 544C; Aristot, *Pol.* 1279a22.

79 Isso constitui uma das linhas principais da argumentação do opúsculo *A constituição dos Atenenses*, que pertence ao *corpus* das obras de Xenofonte.

vários conflitos e golpes de estado. Além disso, nos discursos, o *demos* é o principal protagonista, já que a ele é dada a responsabilidade pela condução do caso, sendo a decisão final obtida através do voto. Outro aspecto importante da participação do *demos* é seu papel como receptor de determinados padrões de comportamento, o qual ele convalida como correto, como podemos perceber a partir da repetição do mesmo padrão na construção do *ethos* do bom e do mau cidadão em diferentes discursos.

No *Contra Leócrates*, nos deparamos com um ideal de cidadania, que serve para refletirmos acerca da nossa postura na esfera política atual. Sendo assim, consideramos que a democracia ateniense é útil para nos auxiliar nos desafios diários inerentes aos regimes políticos. Um dos seus principais legados é assegurar a participação popular com sua decisão soberana nas instituições de poder, mesmo com todos conflitos que dela advenham, bem como a reivindicação de que a ação política sempre ocorra por meio das palavras. Deve-se sempre priorizar o discurso dialógico e não a utilização de outros mecanismos de força. Diante das incertezas que as democracias atravessam, é momento de relembrar esses dois legados – a participação popular e a soberania da palavra – e exercer a nossa cidadania.

#### REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- Alexandre Jr., M. (2005), *Aristóteles. Retórica. Prefácio e Introdução*. Lisboa.
- Bruna, J. (1997), *Eloquência grega e Latina. Seleção, tradução, introdução e notas liminares*. Rio de Janeiro.
- Campos, J. A. S. e (2010), *Licurgo. Oração Contra Leócrates. Tradução do grego, introdução e notas*. Coimbra.
- Canfora, L. (2015), *O mundo de Atenas*. São Paulo.
- Finley, M. I. (1988), *Democracia: antiga e moderna*. Rio de Janeiro.
- Flaig, E. (2013), “To Act with Good Advice: Greek Tragedy and the Democratic Political Sphere”, in J. P. Arnason, K. A. Raafaub, P. Wagner (org.). *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Political-Cultural Transformation and its Interpretation*. Chichester, 71-98.
- Kury, M. da G. (1985), *Aristóteles. Política. Tradução, introdução e notas*. Brasília.
- Lanni, A. (2013), “Law and Democracy in Classical Athens”, i in J. P. Arnason, K. A. Raafaub, P. Wagner (org.). *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Political-Cultural Transformation and its Interpretation*. Chichester, 163-180.
- Leite, P. G. (2014), *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes*. Coimbra.

- MacDowell, D. M. (2002), *Demosthenes. Against Meidias. Edited with Introduction, Translation and Commentary*. London.
- Mitchell, T. (2015), *Democracy's Beginning: the Athenian Story*. Yale.
- Ober, J. (2015), *The Rise and Fall of Classical Greece*. Princeton-Oxford.
- Pernot, L. (2000), *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris.
- Trabulsi, J. A. D. (2006), *Participation directe et démocratie grecque – Une histoire exemplaire?* Besançon.
- Vernant, J. P. (1994), “Introdução”, in J. P. Vernant (org.), *O homem grego*. Lisboa, 7-22.
- Yunis, H. (2013), “Political Uses of Rhetoric in Democratic Athens”, in J. P. Arnason, K. A. Raafaub, P. Wagner (org.). *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Political-Cultural Transformation and its Interpretation*. Chichester, 144-162.







# *Demétrio de Fáléron*

E A REINVENÇÃO DA *POLIS* DEMOCRÁTICA

---

DEMETRIUS OF PHALERON

AND THE REINVENTION OF THE DEMOCRATIC  
*POLIS*

Delfim Leão

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ORCID | 0000-0002-8107-9165

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_9](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_9)

## *Resumo*

Em finais do séc. IV, Atenas ficará sob o governo de Demétrio de Fáléron durante dez anos (317-307), ocupando esse período, em termos históricos, o nó de transição entre o final da Atenas clássica (sob forte tutela da Macedónia) e a sua reinvenção como cidade helenística no séc. III. Figura erudita, Demétrio é um produto do *Peripatos* e ele próprio um discípulo direto de Teofrasto, sendo o seu governo espelho da forma como as antigas cidades-estado eram chamadas a refazer o seu papel político à volta dos *Diadochi*. A Atenas de Demétrio é, assim, um palco privilegiado para a compreensão destas lutas políticas, de transição entre épocas e regimes. Apesar de curto, trata-se de um período de forte dinâmica constitucional e legislativa, que beneficiou do engenho criativo de Demétrio, o qual é também, provavelmente, o último grande legislador de Atenas. Nesta abordagem, propõe-se o estudo desta figura e deste período, explorando em particular o testemunho de Plutarco, em articulação com outras fontes relevantes para a questão.

### *Palavras-chave*

Plutarco, Demétrio de Fáléron, legislação, Atenas, Macedónia

## *Abstract*

At the end of the Fourth Century, Athens will be under the rule of Demetrius of Phaleron for ten years (317-307), a period that represents, in historical terms, the transition node between the end of classical Athens (under the strong supervision of Macedonia) and its reinvention as Hellenistic city in the Third Century. As a learned figure, Demetrius is a product of the *Peripatos* and himself a direct disciple of Theophrastus, and his government may be seen as a mirror of the way the former city-states were called upon to reshape their political stance around the *Diadochi*. Demetrius' Athens is thus a privileged stage for the understanding of these political struggles, and of the transition between periods and regimes. Although short, it is a period of strong constitutional and legislative dynamics, which benefited from the creative ingenuity of Demetrius, who is also probably the last major legislator in Athens. In this approach, we propose the study of this figure and of this period, exploring in particular the testimony of Plutarch, in articulation with other sources relevant to the topic.

### *Keywords*

Plutarch, Demetrius of Phaleron, legislation, Athens, Macedonia



## 1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Poderá talvez dizer-se que é, de alguma forma, surpreendente que Plutarco não tenha escrito uma biografia de Demétrio de Fáléron, embora escrevesse biografias sobre estadistas que interagiram de perto com ele, como foi o caso de Fócion e de Demétrio Poliorcetes<sup>1</sup>. Com efeito, a vida de Demétrio de Fáléron fornece elementos bem inspiradores para uma biografia estimulante. Na casa dos seus vinte e poucos anos, ganhou notoriedade pública no contexto do caso Hárpalo (324), durante o qual ele poderá ter participado na acusação contra Demóstenes, ainda que os detalhes dessa participação não sejam claros<sup>2</sup>. Dois anos mais tarde, depois da batalha de Cránon (322), os Atenienses enviaram legados a Antípatro e a Crátero, com instruções para negociarem os termos da paz (Plutarco, *Phoc.* 26-27; Diodoro Sículo, 18.17-18). Demades, Fócion e Xenócrates encontram-se diretamente referidos entre os negociadores, mas Demétrio fazia provavelmente também parte do grupo, como se pode deduzir de uma citação da obra *Sobre o estilo* (*Eloc.* 289 = T 12 SOD), trabalho que lhe vem atribuído e em que se diz que, perante a

---

1 Estudo desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia. Agradeço também o apoio da FAPESP (Procs. 2016/07707-0), da Universidade de São Paulo e da Universidade Federal de São Paulo, na primeira fase da discussão prévia deste programa de investigação. A argumentação agora apresentada corresponde, em termos globais, à versão portuguesa do estudo em inglês feito em Leão 2018, num contexto de discussão e análise mais diretamente virado para questões de direito grego e helenístico. Todas as datas apresentadas ao longo deste trabalho são anteriores à Era cristã.

2 Cf. Diógenes Laércio, 5.75 (= T 1 SOD). SOD é a abreviatura usada para referir os textos relativos à vida e obra (intelectual, política e legislativa) de Demétrio, publicados por Fortenbaugh & Schütrumpf 2000, segundo o critério de abreviaturas estabelecido pelos próprios autores (p. 10). Ao longo deste estudo, a versão original dos textos usados como fonte (e identificados com a sigla T) será facultada de acordo com a edição de Fortenbaugh & Schütrumpf. Salvo expressa indicação em contrário, as traduções a partir do original são todas da nossa autoria.

insolência de Crátero ao receber os embaixadores gregos, ele conseguiu censurá-lo indiretamente através de uma figura de estilo. Os termos de paz celebrados com Antípatro eram bastante duros, implicando uma mudança na constituição e um censo mínimo de 2.000 dracmas como exigência para obter cidadania plena — ainda que essa situação não se tenha prolongado por muito tempo, dado que Antípatro morreu em 319, deixando Poliperconte como seu sucessor indigitado. Este último decidiu equilibrar a rivalidade com outros *Diadochi*, favorecendo um regresso ao *status quo ante* em Atenas, restaurando assim a democracia. Apesar de Fócion gozar da reputação de ser “o Bom”, não deixava ainda assim de estar profundamente ligado ao governo anterior e, como consequência, acabou sendo condenado à morte, no âmbito das movimentações do novo xadrez político<sup>3</sup>. Demétrio, que estava conotado com ele, sofreu a mesma sentença, mas conseguiu evitar a execução, porque não se encontrava em Atenas no momento em que a condenação foi decidida (Plutarco, *Phoc.* 35.4-5; Nepos, *Phoc.* 3.1-2 = T 15A-B SOD). Entretanto, os eventos evoluíram favoravelmente para Demétrio, porque o governo estabelecido em Atenas por Poliperconte não conseguiu expulsar de Muníquia a guarnição que Antípatro lá havia anteriormente estabelecido, ao mesmo tempo que o seu filho Cassandro conseguira recuperar o controlo da cidade e do porto do Pireu. Como consequência, um novo governo foi instalado em Atenas, de acordo com o qual era agora necessário um censo de 1.000 dracmas para se qualificar para a cidadania plena, estabelecendo ainda que a *polis* deveria ser dirigida por um *epimeletes* (‘superintendente’) — um magistrado eleito na Atenas democrática, mas conotado com a ocupação militar no contexto dos governantes macedónios<sup>4</sup>. Demétrio negociou os termos do compromisso, sendo portanto escolhido por Cassandro, em 317, para encabeçar o novo governo como *epimeletes*

---

3 Sobre a caracterização essencialmente positiva de Fócion na biografia que dele escreveu Plutarco, vide Leão 2010. Para um estudo comparativo das circunstâncias que envolveram as mortes de Sócrates, Fócion e Catão, vide Trapp 1999. Geiger (1999: 358, argumenta que, embora Plutarco mencione com frequência Platão e Sócrates ao longo do seu trabalho, é apenas num passo da biografia de Fócion (*Phoc.* 38.5) que descreve e discute diretamente a morte de Sócrates.

4 Fortenbaugh & Schütrumpf 2000: 49. Mais pormenores em Banfi 2010: 53-63.



(Diodoro Sículo, 18.74.1-3; *IG* II<sup>2</sup> 1201 = T 16A-B SOD), ficando assim revestido da necessária autoridade para preparar novas leis para a cidade<sup>5</sup>.

Testemunhos posteriores descreveram o seu governo como um regresso à democracia ou então, pelo contrário, como uma viragem na direção da tirania, e idêntica disparidade de opiniões pode encontrar-se entre os estudiosos modernos, relativamente à forma como a sua atividade política é avaliada<sup>6</sup>. Mesmo não abordando agora, em pormenor, esse debatido assunto, uma conclusão bastante plausível a retirar consiste em considerar que a sua atividade política e legislativa deve ser muito provavelmente entendida como consequência e também como reflexo dos tempos em que Demétrio viveu e, portanto, como expressão do equilíbrio possível entre o final do sistema da *polis* (tal como havia sido caracterizado ao longo da Época Arcaica e da Época Clássica) e a preservação de alguma autonomia interna dentro do quadro do efetivo domínio macedónio, como de resto se intuía já a partir da anterior atuação de Fócion<sup>7</sup>. E o facto é que Demétrio foi muito bem sucedido na busca desse propósito, como se pode deduzir do período de paz e de prosperidade que Atenas viveu sob seu domínio — um feito que até mesmo os seus críticos mais ferozes se viam forçados a reconhecer, ainda que, por vezes, desvalorizando-o como simples conquista de um ‘vulgar cobrador de impostos orgulhoso de si mesmo’ (τελώνης σεμνυθειή βάνυσος), para recorrer à expressão que o seu adversário Demócares terá utilizado a propósito dele (registado por Políbio, *Hist.* 12.13.9 = T 89 SOD).

---

5 Gagarin 2000: 348-349, aceita *epimeletes* como sendo o título atribuído a Demétrio e sustenta que “[the sources] indicate that he certainly enacted some legislation, but we can only determine the substance of two or three laws, and we have no evidence that the legislation was comprehensive”. Banfi 2010: 53-63 dá também preferência a *epimeletes*. Canevaro 2011: 64-65 argumenta, pelo contrário, que, embora o termo *epimeletes* esteja de acordo com o relato de Diodoro, a palavra em falta no texto de *IG* II<sup>2</sup> 1201, linha 11, será mais provavelmente *nomothetes*. Esta possibilidade fora já sugerida por Dow & Travis 1943: 153-156. Vide ainda síntese das várias possibilidades em Fortenbaugh & Schürtrumpf 2000: 51.

6 Tal como Gottschalk 2000: 370, sublinha, “the circumstances of its institution lend some plausibility to either view”. Para uma análise das várias frentes da questão, vide Tracy 2000; Muccioli 2015: 18-38; Faraguna 2018.

7 Para mais pormenores, vide Leão 2012: 85-96.

Demétrio conseguiu manter o governo durante dez anos, até que um outro Demétrio (filho de Antígono, e mais tarde conhecido como Poliorcetes ‘o Sitiador’) entrou inesperadamente no Pireu (em 307), anunciando que havia chegado para devolver a liberdade a Atenas. Surpreendido por desenvolvimentos que não soubera antecipar, o Falereu não foi capaz de resistir ao ataque e acabou aceitando um salvo-conduto que lhe permitiu a saída para Tebas, onde permaneceu até à morte de Cassandro (em 297), morte essa que significava para ele também o fim da expectativa de poder vir a retomar o poder em Atenas. Depois disso, foi para Alexandria, onde ajudou Ptolomeu I *Soter* a conceber as leis para o novo reino e talvez até a idealizar a Biblioteca, embora o seu verdadeiro contributo para esses projetos permaneça envolto em dúvidas e seja bastante discutível. Plutarco afirma que ‘Demétrio de Fáleron aconselhou o rei Ptolomeu a adquirir os livros que lidam com a realeza e a liderança, exortando-o à sua leituras: “pois as coisas que os amigos não se atrevem a aconselhar aos seus soberanos, encontravam-se escritas nesses livros”<sup>8</sup>. Esta afirmação pode sugerir que Plutarco pensou que Demétrio de Fáleron teve um papel ativo na fundação da Biblioteca Alexandrina, embora isso não seja declarado de forma aberta. De facto, a exortação feita a Ptolomeu é muito genérica e pode ser simplesmente um exemplo dos típicos conselhos dados a um monarca<sup>9</sup>. Mas independentemente do papel que poderia ou não ter tido nesta grande criação do reinado dos Ptolomeus, Demétrio não conseguiu manter a mesma influência sobre o sucessor de Ptolomeu I *Soter*, a quem dera o conselho de decidir a sucessão em favor de Ptolomeu *Keraunos* (filho de Eurídice) e não de Ptolomeu II *Philadelphos* (filho de Berenice). Quando este último chegou ao poder, optou por banir Demétrio para Dióspolis, onde acabaria por morrer pouco depois, mordido por uma

---

<sup>8</sup> *Reg. et imp. apophth.*, 189D (= T 38 SOD): Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς Πτολεμαίῳ τῷ βασιλεῖ παρήνει τὰ περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας βιβλία κτᾶσθαι καὶ ἀναγινώσκειν· “ἄ γὰρ οἱ φίλοι τοῖς βασιλεῦσιν οὐ θαρροῦσι παραινεῖν, ταῦτα ἐν τοῖς βιβλίοις γέγραπται.” Para outros *testimonia* relevantes para a apresentação de Demétrio como responsável pela Biblioteca de Alexandria, vide T 58A-66 SOD.

<sup>9</sup> Além disso, este dito é citado entre outros cinco atribuídos a Pisístrato e ainda outros cinco atribuídos a Licurgo, um arranjo simétrico que pode indicar que esta compilação de testemunhos pode simplesmente ser espúria. Esta possibilidade foi ponderada igualmente por Fortenbaugh & Schütrumpf 2000: 83.

serpente. Cícero (*Rab. Post.* 9.23 = T 42 SOD) diz que ele foi deliberadamente morto, mas Diógenes Laércio (5.78 = T 1 SOD) sugere que se tratou apenas de um acidente e que Demétrio terá morrido durante o sono<sup>10</sup>.

Tomando como um todo esta existência recheada de acontecimentos marcantes e de acentuadas mudanças de sorte, parece justificar-se de facto a tentação de perguntar por que motivo Plutarco não tomou a iniciativa de escrever uma biografia de Demétrio de Fáleron, especialmente considerando que ele decidiu escrever a do adversário Demétrio Poliorcetes. Questionar as opções de Plutarco seria uma operação bastante gratuita, mas analisá-las pode, de facto, ser útil para ter uma melhor compreensão de quais poderiam ter sido as suas motivações para as escolhas que fez. Este não é o momento para abordar essa questão em pormenor, embora a metodologia usada para a discussão deste assunto possa eventualmente ter muito em comum com os tópicos de intertextualidade e intratextualidade, e o modo como Plutarco selecionou e usou as suas fontes. Para ilustrar esse padrão de análise, será suficiente, a título exemplificativo, evocar brevemente o trabalho de Chiara Colonnese, que se dedica precisamente a estudar a seleção de personagens de Plutarco e, mais em específico, as ‘vidas não escritas’, por assim dizer, de alguns ilustres estadistas gregos<sup>11</sup>. Como a autora sublinha, de forma pertinente, “la raccolta di aneddoti e di detti di un determinato personaggio sembra costituire quasi il primo passo per la formazione di una *Vita*”. Pois embora esse tipo de material seja frequentemente negligenciado pela historiografia, pode no entanto tornar-se muito significativo para o biógrafo, devido à maneira como permite “di restituire un’immagine fresca e immediata dei suoi personaggi, che in tal modo si presentano in prima persona ai lettori”<sup>12</sup>. A atenção da autora é dedicada essencialmente a Filipe II, a Dionísio I e II, a Demades e a Antígono Monoftalmo, e ainda que Colonnese faça duas alusões muito breves a Demétrio, em ambos os casos o Falereu

---

10 Gottschalk 2000: 373 tem razão quando afirma que “we can give Philadelphos the benefit of doubt”, pois nada tinha já a rezear de um ancião como Demétrio. Baseando-se na análise do relato de Diógenes, Sollenberger 2000: 325-326 sustenta com pertinência que Demétrio poderá ter simplesmente cometido suicídio.

11 Colonnese 2007.

12 Colonnese 2007: 100.

é lembrado por causa de outros estadistas (Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliorcetes) e não por causa de si mesmo<sup>13</sup>.

Não sendo portanto objetivo deste estudo abordar em pormenor a problemática das opções de Plutarco, valerá a pena, ainda assim, recordar a forma como o biógrafo justifica a decisão de retratar a vida de Demétrio Poliorcetes, na abertura da biografia paralela que atribui a essa figura e a Marco António (*Demetr.* 1.7-8):

Περιέξει δὴ τοῦτο τὸ βιβλίον τὸν Δημητρίου τοῦ Πολιορκητοῦ βίον καὶ τὸν Ἀντωνίου τοῦ αὐτοκράτορος, ἀνδρῶν μάλιστα δὴ τῶ Πλάτωνι μαρτυρησάντων, ὅτι καὶ κακίας μεγάλας ὡσπερ ἀρετὰς αἱ μεγάλαι φύσεις ἐκφέρουσι. γενόμενοι δ' ὁμοίως ἐρωτικοὶ ποτικοὶ στρατιωτικοὶ μεγαλόδωροι πολυτελεῖς ὕβρισταί, καὶ τὰς κατὰ τύχην ὁμοιότητος ἀκολούθους ἔσχον. οὐ γὰρ μόνον ἐν τῶ λοιπῶ βίῳ μεγάλα μὲν κατορθοῦντες, μεγάλα δὲ σφαλλόμενοι, πλείστων δ' ἐπικρατοῦντες, πλεῖστα δ' ἀποβάλλοντες, ἀπροσδοκῆτως δὲ πταίοντες, ἀνελπίστως δὲ πάλιν ἀναφέροντες διετέλεσαν, ἀλλὰ καὶ κατέστρεψεν ὁ μὲν ἀλοῦς ὑπὸ τῶν πολεμίων, ὁ δ' ἔγγιστα τοῦ παθεῖν τοῦτο γενόμενος.

Este livro conterà, portanto, as *Vidas* de Demétrio 'o Sitiador' e do autocrata [Marco] António, homens que atestaram da maneira mais clara a agudeza de Platão, quando sustenta que as grandes figuras tanto exibem grandes vícios como grandes virtudes. Ambos eram dados ao amor, à bebida, à guerra, à munificência e a excessos extravagantes, e há ainda semelhanças nas suas correspondentes sortes. Com efeito, não só passaram toda a vida granjeando grandes sucessos, como enfrentaram também grandes reveses; obtiveram inúmeras conquistas, mas sofreram ainda inúmeras perdas; caíram de forma inesperada, mas conseguiram levantar-se novamente, contra toda a expectativa. E acabaram também dominados, um capturado pelos inimigos e o outro à beira de idêntica calamidade.

Em termos de convulsões políticas e pessoais, haveria razões suficientes para sustentar que o Falereu poderia substituir o Poliorcetes e fornecer

---

13 Cf. Colonnese 2007: 79 e 87.

igualmente um par adequado para Marco António. Por outro lado, embora o Falereu tenha desempenhado um papel importante em Alexandria como intelectual, a sua atividade política foi sobretudo doméstica (i.e. ateniense), faltando-lhe portanto uma dimensão verdadeiramente externa, que de resto não estaria nos seus propósitos cultivar e até seria motivo de crítica da parte dos seus adversários políticos.

Mas à parte esta justificação objetiva, que se prende diretamente com as opções políticas e económicas de Demétrio de Fáleron quando esteve à frente do governo de Atenas, é possível que Plutarco tenha sido sensível a uma outra motivação mais discreta, relativa às características do Falereu enquanto intelectual. Com efeito, no passo antes referido, Plutarco evoca a autoridade de Platão e propõe-se ilustrar, com os exemplos práticos de Demétrio Poliorcetes e de Marco António, o discernimento do filósofo sobre a natureza das grandes figuras e a sua propensão para combinar grandes feitos com grandes desastres (ὄτι καὶ κακίας μεγάλας ὥσπερ ἀρετὰς αἱ μεγάλαι φύσεις ἐκφέρουσι). Já na biografia de Fócion (com quem o Falereu igualmente se relacionou, mas neste caso de forma amigável), a imagem da morte de Sócrates (plasmada segundo o modelo de Platão) teve um papel fundamental na interpretação que Plutarco deu ao par Fócion e Catão<sup>14</sup>. Pelo contrário, Demétrio de Fáleron distinguiu-se como aluno e companheiro de Teofrasto, e especialmente como um eminente político e filósofo do *Peripatos* (vide T 8-11 SOD). Corresponde também ao último *nomothetes* realmente importante em Atenas, na linha de grandes figuras como Drácon e Sólon, como o próprio gostaria de se representar, inserindo a sua atividade legislativa e política no quadro do longo debate sobre o conceito de *patrios politeia*, cujas origens, enquanto conceito ideológico e propagandístico, remontavam já ao último quartel do séc. V<sup>15</sup>.

---

14 Com efeito, todo o tratamento dado à parte final da existência de Fócion evoca as circunstâncias do julgamento de Sócrates, que Plutarco recorda, sugestivamente, no desfecho da biografia, como exemplo de idêntico patamar de imponderação coletiva (*Phoc.* 38.5), quando os Atenienses optam por condenar Fócion à morte, da mesma forma que haviam já feito com o filósofo.

15 Vide Canevaro 2011: 65 que sublinha com pertinência a importância de Demétrio de Fáleron para facultar o derradeiro exemplo do que ele chama de “twilight of *nomothesia*” na Atenas dos inícios da Época Helenística. Faraguna 2015: 154 crê que a possível instituição de *nomophylakes* por Demétrio pode ser uma consequência do debate à volta da *patrios*

A formação filosófica de Demétrio e a forma como conduziu Atenas durante dez anos (317-307) fazem dele um estudo de caso especial para a análise das possíveis relações entre o ensino filosófico e a atividade política, constituindo esse portanto um tópico frequente na forma como a sua figura é estudada. Essa peculiaridade, porém, parece não ter sido suficientemente cativante para Plutarco, ao menos a ponto de convencer o autor de Queroneia a dedicar-lhe uma biografia. Se tivesse tomado uma opção diferente, é bastante provável que Plutarco representasse para Demétrio o que de facto representa para o legislador ateniense Sólon ou para o espartano Licurgo: a fonte mais importante para a compreensão da sua atividade legal e política, mesmo que nem sempre seja inteiramente fiável como fonte<sup>16</sup>. Ainda assim, o testemunho de Plutarco continua a ser muito importante para a compreensão global da figura de Demétrio de Fáléron, razão pela qual será analisado mais em pormenor ao longo da próxima secção, ainda que combinando as informações que faculta e discute com os dados fornecidos por outras fontes que abordaram esta mesma figura de transição para a Época Helenística e a forma como a *polis* ateniense se teve de adaptar a um quadro político, económico e militar muito diferente daquele com que contara ao longo da Época Clássica.

## 2. DEMÉTRIO DE FÁLÉRON: UM INTELLECTUAL E ESTADISTA NUM UNIVERSO EM TRANSIÇÃO

Apesar de não ter dedicado uma biografia específica a Demétrio, Plutarco dá provas de estar bastante familiarizado com os desassossegos pessoais, a atividade política e o trabalho intelectual do Falereu, como pode ser claramente deduzido das frequentes referências que lhe faz, ao longo das *Vitae* e dos *Moralia*. A maioria das ocorrências encontra-se nas *Vitae*

---

*politeia*. Sobre a emergência do tema da *patrios politeia* no contexto da Guerra do Peloponeso, em especial no que se refere à interpretação da figura de Drácon e de Sólon, vide Leão 2001: 43-72.

<sup>16</sup> Sobre a consistência dos escritos de Plutarco relativamente às leis de Sólon, vide Leão 2016a. Para uma análise sistemática da legislação do estadista ateniense, vide Leão & Rhodes 2015.

(catorze)<sup>17</sup>. O número nos *Moralia* é um pouco mais baixo (nove), mesmo nele incluindo as referências retiradas de obras que não são provavelmente de Plutarco: uma na *Consolatio ad Apollonium* (104A-B = T 83 SOD) e outra no opúsculo *Vitae decem oratorum* (850B-C = T 9B SOD), que ainda assim possuem algum interesse, como adiante se verá, no que respeita a informação de natureza ética e factual respeitante a Demétrio. A informação sobre aspetos concretos da existência de Demétrio e sobre outras personalidades e ainda eventos históricos aparecem mais frequentemente nas *Vitae* do que nos *Moralia*, sendo que nestes últimos são mais recorrentes as considerações éticas sobre o Falereu e sobre outras figuras a que de alguma forma esteve ligado. Ainda assim e apesar desta predominância relativa de certos temas, não se pode dizer que haja uma clara linha divisória entre as *Vitae* e os *Moralia* em termos de informação factual, legal e ética sobre Demétrio.

Plutarco cita-o, com relativa frequência, como sua fonte textual explícita. Assim acontece com oito passos das *Vitae* que fornecem elementos para a caracterização de Aristides, Demóstenes, Licurgo e Sólon. Os passos que respeitam a Aristides são os mais extensos e facultam igualmente um exemplo claro da forma como Plutarco trabalhava o contributo das suas fontes. Com efeito, na abertura da biografia daquele estadista, Plutarco começa por fazer considerações sobre a tradição de pobreza de Aristides, em relação à qual reconhece que existiam relatos divergentes (περὶ δ' οὐσίας αὐτοῦ λόγοι διάφοροι γεγόνασιν). É então que evoca a história segundo a qual Aristides teria deixado duas filhas solteiras durante um longo período, devido à falta de recursos para as casar convenientemente (*Arist.* 1.1-4; 6; 7; 8-9 = T 102 SOD), recordando depois mais em pormenor a forma como Demétrio havia argumentado contra essa versão (*Arist.* 1.2-4; 9):

(1.2) πρὸς δὲ τοῦτον τὸν λόγον ὑπὸ πολλῶν εἰρημένον ἀντιτασσόμενος ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος ἐν τῷ Σωκράτει χωρίον τε Φαληροῖ φησι γινώσκειν Ἀριστείδου γενόμενον ἐν ᾧ τέθραπται, καὶ τεκμήρια τῆς περὶ τὸν οἶκον εὐπορίας ἐν μὲν ἡγεῖται τὴν ἐπόνυμον ἀρχὴν, ἣν ἤρξε τῷ κυάμῳ λαχῶν ἐκ τῶν γενῶν τῶν τὰ μέγιστα τιμήματα

17 Há uma outra referência em *Dem.* 28.3 (= T 164 SOD), mas deve respeitar provavelmente a Demétrio de Magnésia e não a Demétrio de Fálaron.

κεκτημένων, οὓς πεντακοσιομεδίμους προσηγόρευον, ἕτερον δὲ τὸν ἐξοστρακισμόν· οὐδενὶ γὰρ τῶν πενήτων, ἀλλὰ τοῖς ἐξ οἴκων τε μεγάλων καὶ διὰ γένους ὄγκον ἐπιφθόνοις ὄστρακον ἐπιφέρεισθαι· (3) τρίτον δὲ καὶ τελευταῖον, ὅτι νίκης ἀναθήματα χορηγικούς τρίποδας ἐν Διονύσου καταλέλοιπεν, οἱ καὶ καθ' ἡμᾶς ἐδείκνυντο, τοιαύτην ἐπιγραφὴν διασφάζοντες “Ἀντιοχίς ἐνίκα, Ἀριστείδης ἐχορήγει, Ἀρχέστρατος ἐδίδασκε.” 4. τοῦτ' ἔστι μὲν οὖν καίπερ εἶναι δοκοῦν μέγιστον, ἀσθενέστατόν ἐστι. [...] (9) ἀλλὰ γὰρ ὁ μὲν Δημήτριος οὐ μόνον Ἀριστείδην, ἀλλὰ καὶ Σωκράτη δηλὸς ἐστι τῆς πενίας ἐξελέσθαι φιλοτιμούμενος ὡς μεγάλου κακοῦ· καὶ γὰρ ἐκεῖν' ἔφη οὐ μόνον τὴν οἰκίαν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ μναῖς ἑβδομήκοντα τοκιζομένας ὑπὸ Κρίτωνος.

Esta história, que é contada por muitos, vem contrariada por Demétrio de Fáléron, na sua obra *Sócrates*. Ele diz que conhece a terra em Fáléron que pertenceu a Aristides e onde está sepultado, apresentando as seguintes provas sobre a riqueza da casa de Aristides: primeiro, há a magistratura de arconte epónimo, que é obtida por sorteio entre as famílias do estrato censitário mais elevado, conhecidos como “os das quinhentas medidas” (*pentakosiomedimnoi*); em segundo lugar, há o ostracismo. Com efeito, não são os pobres que são submetidos ao ostracismo, mas os que pertencem a grandes casas e por isso são objeto de invejas devido ao prestígio da sua família. Em terceiro e último lugar, ele deixou trípedes no templo de Dioniso, dedicadas em reconhecimento da vitória obtida numa coregia. As trípedes, que ainda se podem ver no nosso tempo, preservam a seguinte inscrição: “a (tribo) de Antióquide ganhou; Aristides foi o patrocinador (*choregos*); Arquésttrato foi o diretor”. Acontece, porém, que embora este último argumento pareça ser particularmente forte, na verdade é muito débil. [...] É evidente, no entanto, que Demétrio está empenhado em livrar não apenas Aristides, mas também Sócrates, de um estado de pobreza, como se de um grande mal se tratasse. Com efeito, ele diz a respeito daquele [i.e. Sócrates] que era não apenas dono da casa [onde morava], mas que possuía ainda setenta minas, que haviam sido emprestadas a juros por Críton.



Embora Plutarco reconheça que os argumentos de Demétrio pareçam fortes, especialmente o último, sustenta no entanto que se revelam efetivamente fracos (τουτὶ μὲν οὖν καίπερ εἶναι δοκοῦν μέγιστον, ἀσθενέστατόν ἐστι) e, na continuação do relato, vai contestá-los um a um. Ao fazê-lo, adota, com efeitos reversos, a mesma abordagem histórico-antiquária usada pela sua fonte, cujas opiniões procura desacreditar. O golpe final na argumentação, por assim dizer, é dado quando avança uma explicação para a perspectiva sustentada pelo Falereu: segundo o biógrafo, Demétrio pretende apenas libertar Aristides e Sócrates do estigma de pobreza, como se fosse um mal que lhes deslustrava a reputação (δηλός ἐστι τῆς πενίας ἐξελέσθαι φιλοτιμούμενος ὡς μεγάλου κακοῦ). É possível ainda que, com esta afirmação, Plutarco esteja a repreender indiretamente a atração que, segundo algumas fontes, a fama e as honrarias exerceriam sobre Demétrio. E com efeito, o biógrafo faz-lhe mesmo abertamente essa repreensão, num outro ponto dos *Moralia* (*Praec. ger. reip.* 820E = T 25B SOD). A referência, no passo em análise, ao trabalho de Demétrio intitulado *Sócrates* ou *Apologia de Sócrates* vem confirmada, por outro lado, por Diógenes Laércio (9.15; 9.57; 9.37 = T 106, 107, 108 SOD), bem como referências que o Falereu fazia a outros filósofos. Também é possível que, alegando que Aristides e Sócrates não eram pessoas pobres, Demétrio estivesse de alguma forma a defender-se de possíveis críticos, no caso de o acusarem de que, com a introdução de um censo de 1.000 dracmas, aquelas duas personalidades famosas dos anos de ouro da democracia não teriam condições para se qualificarem para a cidadania plena<sup>18</sup>.

Em outro passo da mesma biografia (*Arist.* 5.9-10 = T 103 SOD), Plutarco questiona novamente o relato de Aristides feito por Demétrio, o qual sustentava que o primeiro havia sido arconte-epónimo após a batalha de Plateias, portanto pouco antes de sua morte. Plutarco argumenta, pelo contrário, que Aristides ocupou o cargo imediatamente após a batalha de Maratona, portanto, em 489/8, baseando essa perspectiva na informação facultada pelos 'registos públicos' (ἐν δὲ ταῖς ἀναγραφαῖς).

---

18 Hipótese avançada por Banfi 2010: 86-87.

Plutarco volta a mencionar a opinião de Demétrio uma terceira vez na mesma biografia, embora desta vez com uma atitude mista relativamente às informações que são por ele fornecidas (*Arist.* 27.3-5 = T 104 SOD). Ele alinha o Falereu com Hierónimo de Rodes, o musicólogo Aristóxeno de Tarento e, possivelmente, Aristóteles, os quais haviam todos sustentado que a neta de Aristides, Mirto, coabitava com Sócrates na situação de esposa (Σωκράτει τῷ σοφῷ συνοικῆσαι). Com efeito, o filósofo, embora fosse já casado, havia-a levado para sua casa, uma vez que ela tinha permanecido viúva (devido à sua pobreza) e passava por necessidades. Plutarco não se preocupa em argumentar diretamente contra essa tradição, dizendo simplesmente que Panécio tinha já respondido adequadamente a esses autores, nos seus capítulos sobre Sócrates. Mais importante, portanto, é o pormenor decorrente do facto de pertencerem ao círculo aristotélico<sup>19</sup> todos os que, segundo o biógrafo, sustentavam a opinião apresentada. Esta circunstância pode explicar a razão pela qual Plutarco se afigura tão hostil aos pontos de vista de Demétrio nesta biografia em particular: de facto, dá a sensação de estar a reagir de maneira mais ampla contra certas posições defendidas pelos intelectuais do *Peripatos*<sup>20</sup>. Mesmo assim, Plutarco não parece contrariar Demétrio quando este afirma que, quando ele próprio era legislador (νομοθετῶν), concedeu à mãe e à tia do neto de Aristides (Lisímaco) um apoio diário de uma dracma, atendendo à situação de extrema necessidade em que viviam<sup>21</sup>. Tal indicação pode ser interpretada simplesmente como uma medida *ad hoc*, direcionada especificamente para os descendentes de Aristides, mas também já tem sido argumentado que poderia refletir uma regulamentação mais abrangente para apoio aos mais pobres, possivelmente combinada com a reintrodução de um controlo mais apertado

19 Baltussen 2016: 165-166.

20 Sobre a questão das duas mulheres de Sócrates (Mirto e Xantipa), vide também Ateneu, *Deipnos.* 13.2. 555D-556B (= T 105 SOD).

21 Sobre a importância deste passo para a atribuição do título de *nomothetes* a Demétrio, vide Banfi 2010: 59-60; Canevaro 2011: 65. No *Marmor Parium* (B 15-16, *Ep.* 13 = T 20A SOD), está registado que Δημήτριος νόμους ἔθηκεν 'Demétrio estabeleceu leis' e Jorge Sincelo (*Ec. Chr.* p. 521 = T 20B SOD) afirma que Demétrio foi o terceiro 'legislador' (*nomothetes*), querendo com isso dizer provavelmente que os dois predecessores haviam sido Drácon e Sólon, como havia sido já sugerido por Dow & Travis 1943: 156 n. 39.

do comportamento dos que viviam na ociosidade (*argia*)<sup>22</sup>. Se fosse realmente esse o caso, esta regulamentação faria lembrar o *nomos argias* que a tradição atribuía aos tempos de Drácon e de Sólon, ainda que, em boa verdade, o passo em Plutarco não autorize diretamente este raciocínio<sup>23</sup>.

Já na biografia de Demóstenes, Plutarco evoca por três vezes o testemunho de Demétrio, mas agora sempre de forma positiva e mesmo reconhecendo nele uma voz particularmente autorizada. De facto, o biógrafo relembra o Falereu, entre outras fontes, quando está a discutir o brilhantismo de Demóstenes como orador (*Dem.* 9.1-4 = T 135A SOD) e identifica Demétrio como a fonte expressa de informação sobre um famoso juramento metrificado, que o orador teria proferido: ‘E Demétrio afirma que ele proferiu perante o povo, num rasgo de inspiração divina, aquele juramento em verso: “pela terra, pelas fontes, pelos rios, pelas correntes”’<sup>24</sup>. Mais adiante, na mesma biografia (*Dem.* 11.1-3 = T 137 SOD), Demétrio é novamente referido como um testemunho autorizado, por afirmar ter ouvido Demóstenes na sua velhice e, assim, estar familiarizado com os seus métodos de treino para melhorar a qualidade da voz, que por natureza era bastante fraca. Plutarco regista a elevada consideração que tem pela opinião de Demétrio ao colocá-lo entre ‘os conhecedores’ (οἱ δὲ χαρίεντες), reputando-o, assim, como alguém de bom gosto estético. Plutarco menciona ainda, uma terceira vez, o nome de Demétrio como sua fonte explícita nesta mesma biografia (*Dem.* 14.1-2 = T 156 SOD), mas é incerta a atribuição da declaração ao Falereu. Embora a opinião expressa seja desfavorável a Demóstenes (que é acusado de falta de coragem na luta e de não ser totalmente imune ao suborno), Plutarco não questiona a sua fonte, provavelmente porque, nesse contexto, pretende enfatizar as qualidades de Fócion sobre as de Demóstenes. De qualquer forma, nestes três passos

22 Banfi 2010: 103-104 e 188.

23 Para um elenco das fontes relativas à atribuição do *nomos argias* a Drácon e a Sólon, vide Leão & Rhodes 2015: 109-112.

24 ὁ δὲ Φαληρεὺς τὸν ἔμμετρον ἐκεῖνον ὄρκον ὁμοῖαι ποτὲ πρὸς τὸν δῆμον ὥσπερ ἐνθουσιῶντα: “μὰ γῆν, μὰ κρήνας, μὰ ποταμούς, μὰ νάματα”. Sobre o uso de metros trágicos neste contexto, vide Várzeas 2012: 45 n. 25.

Plutarco está a utilizar o trabalho intelectual de Demétrio, mas sem fazer qualquer referência específica à sua atividade política ou legislativa.

Na biografia de Licurgo (*Lyc.* 23.1-2 = T 113 SOD), Plutarco menciona a opinião do sofista Hípias e de Filostéfano, que atribuíam a Licurgo um carácter fortemente militar, citando depois Demétrio, o qual apresentava uma visão muito diferente. De facto, o Falereo argumentava, pelo contrário, que Licurgo não se tinha envolvido em conflitos armados (οὐδεμιᾶς ἀψάμενον πολεμικῆς πράξεως) e que a constituição espartana havia sido estabelecida em tempos de paz (ἐν εἰρήνῃ καταστήσασθαι τὴν πολιτείαν). Plutarco está novamente inclinado para concordar com Demétrio, aduzindo por sua vez o exemplo da trégua olímpica, que ele considera ser o trabalho de uma pessoa amena, naturalmente propensa para a paz. Nenhum trabalho específico é referido como fonte, mas não é totalmente improvável que o contexto para esta afirmação possa ter sido a defesa que o próprio Demétrio estivesse a fazer da sua atividade política, que fora marcada precisamente por um período de paz e prosperidade. De facto, Ateneu (*Deipnos.* 12.60 542B = T 43A SOD) regista a opinião de Dúris, que afirma que, durante o governo de Demétrio, as receitas anuais subiram até doze mil talentos, embora lamentasse que ele gastasse mais dinheiro em diversões pessoais do que no apoio ao exército e à administração da cidade. Embora a opinião seja evidentemente hostil a Demétrio, Dúris reconhece, no entanto, a real prosperidade da cidade, cuja justificação se relaciona também com um menor envolvimento em campanhas militares. De resto e segundo Políbio (12.13.9-10 = T 89 SOD), Demétrio mostrava-se orgulhoso também do facto de os alimentos serem abundantes e baratos durante o seu governo, apesar de Demócates o criticar por isso mesmo, dizendo que não passava de mais um sinal da falta de rasgo do estadista, por não ter apoiado outros setores estratégicos<sup>25</sup>.

Plutarco menciona novamente Demétrio como sua fonte explícita na *Vida de Sólon*, num momento em que o biógrafo está a evocar a legislação sobre o preço das vítimas sacrificiais (*Sol.* 23.3-4 = T 117 SOD):

---

25 Vide O'Sullivan 2009: 165-166, que sublinha, com acerto, a prosperidade económica subjacente a esta situação.

(3) εἰς μὲν γε τὰ τιμήματα τῶν θυσιῶν λογίζεται πρόβατον καὶ δραχμὴν ἀντὶ μεδίμνου, τῷ δ' Ἴσθμια νικήσαντι δραχμὰς ἑκατὸν ἔταξε δίδοσθαι, τῷ δ' Ὀλυμπιονίκῃ πεντακοσίας, λύκον δὲ τῷ κομίσαντι πέντε δραχμὰς, λυκιδέα δὲ μίαν, ὧν φησιν ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος τὸ μὲν βοὸς εἶναι, τὸ δὲ προβάτου τιμὴν. (4) ἄς γὰρ ἐν τῷ ἑκκαιδεκάτῳ τῶν ἀξόνων ὀρίζει τιμὰς τῶν ἐκκρίτων ἱερείων, εἰκὸς μὲν εἶναι πολλαπλασίας, ἄλλως δὲ κάκειναι πρὸς τὰς νῦν εὐτελεῖς εἰσιν. ἀρχαῖον δὲ τοῖς Ἀθηναίοις τὸ πολεμεῖν τοῖς λύκοις, βελτίονα νέμειν ἢ γεωργεῖν χώραν ἔχουσι.

Efetivamente, para o cálculo do valor das vítimas sacrificiais, ele [Sólón] fixou a equivalência de um carneiro ou de uma dracma a um medimno de grão; estabeleceu que se entregasse ao vencedor dos Jogos Ístmicos cem dracmas e ao dos Jogos Olímpicos quinhentas; a quem apanhasse um lobo davam-se cinco dracmas, e a um lobito uma dracma, somas que, segundo Demétrio de Fáléron, correspondiam ao preço de um boi e de um carneiro, respetivamente. Ora os preços das vítimas escolhidas que ele fixa no décimo sexto *axon* serão possivelmente várias vezes mais elevados do que o corrente, mas ainda assim se mostram inferiores aos praticados agora. É já antiga, entre os Atenienses, a caça aos lobos, pois a sua terra é melhor para a pastagem do que para a agricultura.

Este passo da biografia transmite informações significativas, respeitantes a diversas leis promulgadas por Sólón: regulamentos sobre oferendas votivas, prémios a atribuir aos vencedores em jogos pan-helénicos, recompensas a quem apanhasse um lobo ou uma cria de lobo<sup>26</sup>. O testemunho de Demétrio é aduzido especificamente em conexão com a legislação mencionada, estabelecendo uma correspondência direta entre a compensação atribuída aos que caçavam lobos e o preço das vítimas sacrificiais, no tempo de Sólón, permitindo assim estabelecer uma tábua de comparação de valores praticados em épocas diferentes. Plutarco faculta, ainda, o pormenor muito importante de que Sólón especificava esses preços no décimo sexto *axon* das suas leis (ἐν τῷ ἑκκαιδεκάτῳ τῶν ἀξόνων), embora ele não esclareça se

26 Vide Leão & Rhodes 2015, frgs. 80/2, 81, 89/1a e 92, com comentário.

essa informação era fornecida pelo próprio Demétrio ou se por qualquer outra fonte. Ambas as possibilidades são aceitáveis, pois há boas razões para admitir que os *axones* poderiam ser vistos e analisados durante o séc. IV, ainda que apenas fragmentos escassos tenham sobrevivido até ao tempo de Plutarco<sup>27</sup>. Este tipo de material estava, portanto, à disposição de Demétrio, podendo ser assim por ele usado, tanto na sua atividade legislativa como nas reflexões teóricas que escreveu sobre essa matéria. De facto, os títulos das suas obras transmitidos por Diógenes Laércio (5.75-83 = T 1 SOD, especialmente 5.80-81) sugerem fortemente que ele poderá ter usado este tipo de material para esse fim em trabalhos como *Sobre a legislação de Atenas* (5 livros), *Sobre as constituições de Atenas* (2 livros), *Sobre as leis* (1 livro).

Há ainda um outro conjunto de passos (cinco no total), em que Plutarco menciona o Falereu, sendo relativos sobretudo a acontecimentos ligados aos altos e baixos da vida de Demétrio, embora sem esclarecer se será o Falereu a fonte explícita para a informação que está a ser fornecida. De qualquer forma, a possibilidade de identificar essa fonte com Demétrio não deve ser totalmente descartada, especialmente num passo da biografia de Teseu (*Tbes.* 23.1 = T 114 SOD), significativamente o único que não lida com a existência do Falereu, da sua família ou de conhecidos. Com efeito, a informação de que o barco de Teseu havia sido preservado ‘até aos tempos de Demétrio de Fáléron’ (ἄχρι τῶν Δημητρίου τοῦ Φαληρέως χρόνων) pode ser simplesmente uma maneira de estabelecer um *terminus ad quem* geral, globalmente equivalente a dizer agora algo como o último quartel do séc. IV. Mas pode haver aqui também uma sugestão indireta relativa ao envolvimento pessoal de Demétrio na controvérsia intelectual levantada pela questão da renovação contínua do navio de Teseu, à medida que o tempo passava, até ao ponto de se suscitar a discussão sobre se o navio seria ou não ainda o original — questão essa que se tornaria um tema de debate (παράδειγμα) entre filósofos (τοῖς φιλοσόφοις)<sup>28</sup>.

27 Para mais pormenores, vide Leão & Rhodes 2015: 7-9.

28 No opúsculo sobre as *Vidas dos dez oradores* (*Dec. or. vit.* 850B-C = T 9B SOD), informa-se que Demétrio fora aluno de Teofrasto, sendo referido entre outros alunos do *Peripatos*. Detalhes semelhantes vêm confirmados por várias outras fontes, mas pode ter

Quanto às quatro outras referências nas *Vitae*, tratam todas de aspetos da vida e atividade de Demétrio, especialmente antes da chegada ao poder. O mais extenso (*Demetr.* 8.4-9.3 = T 29 SOD) é o único que aborda a queda do Falereu (em 307), como resultado da ofensiva de Demétrio Poliorcetes, que rapidamente se assenhorou da cidade e — sugere ainda Plutarco — também dos corações da maioria dos Atenenses, que o acolheram ‘dirigindo-se a ele (Poliorcetes) como benfeitor e salvador’ (εὐεργέτην καὶ σωτήρα προσαγορεύοντες). Esta afirmação pode refletir a opinião de uma fonte hostil ao Falereu, ou simplesmente a própria opinião de Plutarco, que em outro ponto da mesma biografia (*Demetr.* 10.2 = T 18 SOD), comenta que ‘[a constituição] havia sido oligárquica de nome, mas monárquica de facto, devido ao poder do Falereu’<sup>29</sup>. Esta declaração estaria de acordo com o que Plutarco diz sobre os sentimentos que o Falereu alimentou após a sua queda, ao afirmar que ele temia mais os concidadãos do que os inimigos (*Demetr.* 9.3). Por outro lado, não deixa de ser significativo o facto de, na *Vida de Péricles*, Plutarco mencionar também, várias vezes, o poder ‘monárquico’ ou ‘aristocrático’ de Péricles<sup>30</sup>. No entanto, esta apreciação um tanto depreciativa não impede Plutarco de reconhecer, no final da biografia, que as insinuações em relação ao poder monárquico ou tirânico de Péricles correspondiam, na realidade, à expressão das grandes responsabilidades que tivera na defesa da *politeia*<sup>31</sup>. Plutarco não chega a

---

algum significado o facto de (além desta possível alusão indireta à sua base filosófica, na biografia de Teseu) ser apenas nos *Moralia* que a questão da formação filosófica vem claramente mencionada. Para as fontes relativas à formação filosófica de Demétrio, vide Fortenbaugh & Schütrumpf 2000: 39-41 (T 8-11 SOD).

29 λόγῳ μὲν ὀλιγαρχικῆς, ἔργῳ δὲ μοναρχικῆς καταστάσεως γενομένης διὰ τὴν τοῦ Φαληρέως δύναμιν.

30 *Per.* 9.1 ἐπεὶ δὲ Θουκυδίδης μὲν ἀριστοκρατικὴν τινα, τὴν τοῦ Περικλέους ὑπογράφει πολιτείαν, “λόγῳ μὲν οἶσαν δημοκρατίαν, ἔργῳ δ’ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχὴν”. (‘enquanto Tucídides descreve o governo de Péricles como aristocrático – sob o nome de democracia, “na prática era o primeiro dos cidadãos quem governava”’.) Tradução de Ferreira & Rodrigues 2010: 71. O biógrafo cita expressamente Tucídides (2.65.9), fonte citada igualmente nos *Praecepta gerendae reipublicae* 802C). Vide ainda *Per.* 11.1 (no contexto da divisão da *polis* em duas fações políticas); 16.1-2 (em que cita Tucídides e os poetas cómicos).

31 *Per.* 39.4: ἡ δ’ ἐπίφθορος ἰσχὺς ἐκείνη, μοναρχία λεγομένη καὶ τυραννὶς πρότερον, ἐφάνη τότε σωτήριον ἔργον τῆς πολιτείας γενομένη (‘aquele tipo de poder contestado, a que antes se chamava monarquia e tirania, revelou-se então como um baluarte salvador do Estado’). Tradução de Ferreira & Rodrigues 2010: 148. Tal como Stadter sublinha 1989: 349, “in the grandness of the final sentences, monarchy is no longer a charge to be avoided, but a boast”.

fazer uma declaração semelhante sobre Demétrio de Fáleron, mas a sugestão está realmente presente. Na verdade, a descrição da sua partida para o exílio voluntário está permeada de sentimentos positivos, sugerindo-se assim que o biógrafo poderia ter sido muito duro na sua avaliação global do regime do Falereu. Além disso, Plutarco chega inclusive ao ponto de declarar (*Demetr.* 9.3) que Demétrio Poliorcetes reconheceu o ‘valor’ (ἀρετή) e a ‘reputação’ (δόξα) de seu adversário, o que pode ser uma maneira implícita de o biógrafo reconhecer o mesmo.

Plutarco registra ainda outras três referências a Demétrio de Fáleron respeitantes a eventos anteriores à instauração do seu regime. Na biografia de Demóstenes (*Dem.* 28.4 = T 13B SOD), afirma que Himereu, irmão de Demétrio, foi morto (em 322) no contexto da oposição a Antípatro — informação confirmada também por Arriano (registado por Fócio, *Biblioth.* 92.69b34-40 = T 13A SOD). Na biografia de Fócion (*Phoc.* 35.4-5 = T 15A SOD), Plutarco menciona a ligação de Demétrio a Fócion, bem como a sentença de morte que lhe foi aplicada *in absentia* (em 318), um detalhe biográfico e político que é confirmado por Nepos (*Phoc.* 3.1-2 = T 15B SOD), embora este último não mencione explicitamente a condenação de Demétrio à morte quando estava ausente de Atenas.

Essas referências são, no entanto, bastante ambivalentes ou mesmo neutras na forma como consideram a vida e as ações de Demétrio. Mas noutras vezes, Plutarco é inequívoco nas críticas que faz ao Falereu, como acontece num passo dos *Praecepta gerendae reipublicae*, em que ele censura o gosto de Demétrio por honrarias (*Praec. ger. reip.* 820E = T 25B SOD):

οὐ γὰρ μισθὸν εἶναι δεῖ τῆς πράξεως ἀλλὰ σύμβολον τὴν τιμὴν, ἵνα καὶ διαμένῃ πολὺν χρόνον, ὥσπερ ἐκεῖναι διέμειναν. τῶν δὲ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως τριακοσίων ἀνδριάντων οὐδεὶς ἔσχεν ἰὸν οὐδὲ πίνον, ἀλλὰ πάντες ἔτι ζῶντος προανηρέθησαν.

---

Relativamente a Demétrio, Pausânias (1.25.6 = T 17 SOD) vê o seu governo como uma manifestação de tirania com o apoio de Cassandro. O’Sullivan (2009), 42, interpreta corretamente este juízo como expressão da proeminência (e portanto *epimeleia*) de Demétrio e não como uma afirmação de alcance estritamente constitucional.



Ora a honra deve ser concedida não em pagamento por uma ação realizada, mas antes como um símbolo, para que também possa perdurar durante muito tempo, como perduraram as honras mencionadas anteriormente. Das trezentas estátuas de Demétrio de Fáleron, não houve uma única que ficasse enferrujada ou suja; pelo contrário, foram todas deitadas por terra durante o seu tempo de vida.

Plutarco não está a argumentar contra o direito de receber reconhecimento público, mas antes em favor da moderação: assim, uma inscrição ou um decreto honorário seriam o suficiente para uma pessoa sensata, que não sentiria a necessidade de ter uma estátua que lhe fosse dedicada. As considerações éticas do biógrafo movem-se, portanto, em torno da correlação equilibrada de ‘honra’ (τιμή) e do tipo de ‘pagamento’ (μισθός) que pode estimular. Assim, esta declaração dirige-se provavelmente contra uma aspiração desproporcionada e megalómana por distinções públicas que Demétrio teria cultivado, fazendo erigir centenas de estátuas em sua honra por toda a Ática. Na verdade, de acordo com as fontes (T 24A-25C SOD), o número de estátuas de bronze oscilava entre trezentas e mil e quinhentas. Estes dados ajudaram a fomentar a ideia de que Demétrio teria tido um comportamento perdulário, mas é um tipo de informação que está longe de ser segura ou confirmada, em termos históricos<sup>32</sup>.

Não obstante estas críticas, em vários passos Plutarco menciona também Demétrio como um *exemplum* de ascensão e queda, que pode consequentemente iluminar os outros, seja quando o próprio Demétrio é a fonte de informação ou quando são outros a evocar a sua figura. Essas referências são caracterizadas por uma motivação claramente ética e, portanto, não é surpreendente que todas elas ocorram nos *Moralia*. De facto, no *De exilio* (601F-602A = T 35 SOD), Plutarco menciona Demétrio como um

---

32 Conforme Tracy 2000: 334, oportunamente sublinha: “if this really happened, and in the huge numbers reported, the stone bases of these statues would surely have been reused and some of them at least should have survived. Yet, as we shall see, not a single one has with certainty.” Na *Consolatio ad Apollonium*, Plutarco combina a tradição sobre a natureza autocrática do regime de Demétrio e a sua apetência por honrarias com passos retirados da tragédia de Eurípides, fazendo do conjunto uma declaração de natureza ética (*Cons. ad Apoll.* 104A-B = T 83 SOD).

paradigma construtivo, para mostrar que é possível suportar a dura experiência do exílio e ser novamente bem sucedido, conforme aconteceu quando se deslocou para Alexandria, a convite de Ptolomeu. De facto, como já foi observado nas observações preliminares (supra secção 1), depois do seu exílio voluntário em Tebas, Demétrio viajou para Alexandria, onde terá prestado assistência a Ptolomeu I *Soter*, tendo talvez mesmo tido um papel ativo na fundação da Biblioteca de Alexandrina, embora isso não seja declarado abertamente por Plutarco.

A mesma dimensão paradigmática pode ser detetada num passo do opúsculo *Quomodo adulator ab amico internoscatur* (69C-D = T 32 SOD), em que o biógrafo comenta o que se conta (λέγεται) sobre a forma como o Falereo apreciou uma palavra de reconforto da parte dos amigos, na altura em que fora banido da sua terra para viver junto de Tebas, na obscuridade. No *De tuenda sanitate praecepta* (135C = T 67 SOD), Plutarco compara pares de figuras (Xenócrates e Fócion, Teofrasto e Demétrio) para ilustrar a ideia de que dedicar-se ao imobilismo não é melhor para a saúde do que mostrar-se empenhado numa atividade, especialmente se for uma atividade política.

Nos *Praecepta gerendae reipublicae* (818C-D = T 50 SOD), Plutarco alinha Demétrio juntamente com Péricles e Címon, cujos ‘atos políticos’ (*politeumata*<sup>33</sup>) são apresentados como exemplos de medidas que envolviam uma distribuição coletiva de benefícios:

ἐὰν δ' ἐορτὴν πάτριον οἱ πολλοὶ καὶ θεοῦ τιμὴν πρόφασιν λαβόντες ὀρμήσωσι πρὸς τινα θεάν ἢ νέμησιν ἐλαφρὰν ἢ χάριν τινὰ φιλόανθρωπον ἢ φιλοτιμίαν, ἔστω πρὸς τὰ τοιαῦτα ἢ τῆς ἐλευθερίας ἅμα καὶ τῆς εὐπορίας ἀπόλαυσις αὐτοῖς. καὶ γὰρ τοῖς Περικλέους πολιτεύμασι καὶ τοῖς Δημητρίου πολλὰ τοιαῦτ' ἔνεστι, καὶ Κίμων ἐκόσμησε τὴν ἀγορὰν πλατάνων φυτεῖαις καὶ περιπάτοις.

E assim, se a multidão encontrar um motivo de celebração numa festa tradicional em honra de um deus e se inclinar para algum espetáculo ou

---

33 Sobre o amplo espectro de significados cobertos pelo termo *politeuma* na obra de Plutarco, vide Leão: 2016b.

para uma pequena distribuição ou para uma benesse pública ou munificência privada, deve ser-lhes permitido gozar dessa liberdade e ter recursos para o fazer. Afinal, há muitas coisas desse tipo entre os atos políticos de Péricles e também entre os de Demétrio; de resto, Címon também adornou a Ágora, com a plantação de plátanos e com zonas de passeio.

A seleção de personalidades feita por Plutarco é curiosa e, à primeira vista, mesmo surpreendente, porque o Falereu aparece enumerado entre figuras bem conhecidas dos tempos de ouro da Atenas democrática — uma opção difícil de conciliar inteiramente com a ideia de que Plutarco via Demétrio como um simples autocrata. Como já antes foi observado, ao discutir a maneira como Plutarco caracterizara o governo do Falereu (*Demetr.* 10.2 = T 18 SOD), o objetivo do biógrafo consistirá mais em sublinhar que Péricles e Demétrio eram líderes poderosos e carismáticos (e não tanto autocratas em sentido restrito), além de serem igualmente propensos a larguezas públicas, a fim de garantir o favor popular. Com efeito, Demócates (citado por Políbio, 12.13.10-12 = T 89 SOD) imputa ao seu adversário político Demétrio uma política de *panem et circences*, mas Cícero argumenta (*Off.* 2.17.60 = T 110 SOD), pelo contrário, que Demétrio desaprovava os custos excessivos aplicados por Péricles na construção dos Propileus. Além disso, a ideia de que ele era bastante moderado em termos de construções públicas parece ser consistentemente confirmada por outras fontes (Diógenes Laércio, 5.75; Vitruvius, *De arch.* 7, praef. 16-17 = respectivamente T 1 e 54 SOD)<sup>34</sup>.

No passo dos *Praecepta gerendae reipublicae* acima citado, Plutarco refere festas em honra dos deuses, espetáculos públicos e atos privados de munificência, mas não especifica em que tipo de manifestações de liberalidade pública Demétrio pode ter estado diretamente envolvido. O seu adversário Demócates acusava-o de haver patrocinado, com fundos públicos, durante o seu arcontado em 308, festas perdulárias que apenas patenteavam a sua subjugação simbólica a Cassandro (opinião registrada em Políbio, 12.13.11: ἐποίει Κασσάνδρω τὸ προσταττόμενον). Constituiriam, além disso, um

---

34 Vide observações de O'Sullivan 2009: 128; Banfi 2010: 188-189.

estratagemas político para desmotivar as pessoas de reagirem contra o domínio macedónio<sup>35</sup>.

Para além desta acrimónia política, a real natureza da legislação de Demétrio no que diz respeito ao uso de fundos públicos e aos contributos privados para festivais e outros serviços continua a ser motivo de aceso debate. Discute-se, em particular, em que medida ele terá sido responsável pela reestruturação do sistema das liturgias e, especialmente, pela transformação do sistema corégico, ao criar um novo magistrado responsável pela organização dos festivais dramáticos, o *agonothetes*<sup>36</sup>. Embora não seja este o momento para discutir esta controversa questão em profundidade, será pertinente ainda assim evocar mais alguns pormenores, na medida em que há um texto de Plutarco que vem geralmente referido como argumento importante para a análise do tema da reforma do sistema litúrgico. Trata-se de um passo do opúsculo *De gloria Atheniensium* (349A-B = T 115 SOD), onde se criticam os recursos gastos pelos Atenenses na promoção de concursos dramáticos (ou pelo menos na celebração da vitória nesses concursos), por comparação com o escasso investimento na luta contra os Bárbaros e na defesa da liberdade democrática. Depois desta declaração mais genérica, Plutarco aduz explicitamente a opinião de Demétrio, embora não especifique a obra em que seria expressa (349B):

καὶ τούτων τοῖς μὲν ἡττηθεῖσι περιῆν προσυβρίσθαι καὶ γεγονέναι καταγελάστους· τοῖς δὲ νικήσασιν ὁ τρίπους ὑπῆρχεν, οὐκ ἀνάθημα τῆς νίκης, ὡς Δημήτριός φησιν, ἀλλ' ἐπίσπρισμα τῶν ἐκκεχυμένων βίων καὶ τῶν ἐκλελοιπότην κενοτάφιον οἴκων. τοιαῦτα γὰρ τὰ ποιητικῆς τέλης καὶ λαμπρότερον οὐδὲν ἐξ αὐτῶν.

35 Fortenbaugh & Schütrumpf 2000: 171.

36 Como exemplo da disparidade de perspetivas na forma de interpretar esta questão, O'Sullivan 2009: 168-185 argumenta que a introdução da *agonothesia* ocorreu em 307/6, acompanhando a 'restauração' do regime democrático, a seguir à deposição de Demétrio; pelo contrário, Banfi 2010: 175-181 recorre basicamente às mesmas fontes de informação para sustentar que Demétrio tinha bons motivos para redefinir (ou mesmo eliminar) o sistema corégico, tendo em consideração os riscos que implicava para a estabilidade social — uma ameaça que havia sido já apontada por Aristóteles (*Pol.* 1309a11-19). Relativamente à possível influência dos ensinamentos de Aristóteles e de Teofrasto sobre Demétrio, no que a esta matéria em particular diz respeito, vide Gottschalk 2000: 378, com referências bibliográficas (n. 30).

Quanto aos que entre eles [i.e. os *choregoi*] eram vencidos, nada mais lhes restava senão serem objeto de desprezo e de ridículo; mas para os que saíam vencedores havia a trípole, que constituía, como Demétrio diz, não uma oferta votiva para celebrar a sua vitória, mas antes uma última libação aos meios de sobrevivência derramados e um memorial vazio aos seus lares falidos. Na verdade, tais foram as recompensas da arte poética e nenhum outro esplendor maior delas proveio.

Esta crítica aos monumentos corégicos tem sido interpretada como uma prova de que Demétrio foi responsável pela criação da *agonothesia*, a qual estaria ligada à abolição do sistema corégico tradicional: em vez de deixar a um cidadão rico a obrigação de cobrir as despesas dos festivais dramáticos, a nomeação de um *agonothetes* oficial (que recebia financiamento público para esta atividade) tornaria o *demos* no verdadeiro *choregos* dessas produções artísticas e no beneficiário da visibilidade que lhes vinha associada<sup>37</sup>. É um facto que a atribuição a Demétrio desta inovação não é claramente comprovada por nenhuma fonte antiga e que a primeira referência epigráfica a um *agonothetes* aparece apenas numa inscrição de 307/6 (*IG* II<sup>2</sup> 3073), ou seja, logo após ao derrube do regime de Demétrio e da ‘restauração’ da democracia por Poliorcetes. Ainda assim, há que reconhecer que esta informação epigráfica é bastante ambivalente: com efeito, pode simplesmente demonstrar que a *agonothesia* foi uma das medidas de Demétrio que foram preservadas na ordem emergente e não que se tratava de uma criação do novo regime — possibilidade aliás bastante improvável, tendo em consideração que apenas alguns meses haviam passado desde a queda do Falereu, que o novo governo ainda era instável e que uma reforma do sistema corégico não estaria, portanto, entre as prioridades mais óbvias da nova administração<sup>38</sup>.

---

37 O’Sullivan 2009: 178-177 argumenta que a hostilidade de Demétrio não se direcionava contra o sistema litúrgico em geral, mas antes contra os excessos dos *choregoi* na construção dos monumentos nos quais se colocava a trípole da vitória. Wilson & Csapo 2012: 301 partilham a mesma opinião.

38 Neste sentido se exprime Banfi 2010: 179. Wilson & Csapo 2012: 301-302 reconhecem que há boas razões para atribuir a Demétrio a criação da *agonothesia*, mas sustentam que “the shift from *chorégia* to *agonothesia* was a prolonged, tumultuous, and complex process” (p. 317), que se terá iniciado possivelmente antes do governo de Demétrio (portanto já no tempo de Fócion), tendo sido concluído somente depois da queda do seu regime, com a

Por outro lado, Demétrio havia implementado medidas sociais e fiscais com o objetivo de controlar a dissipação da riqueza, fosse ela causada por delapidação pública ou por sumptuosidade privada (cf. Cicero, *Leg.* 2.25.62-27.67 = T 53 SOD), de forma que a introdução da *agonothesia* estaria de acordo com o espírito geral que teria motivado aquelas regulamentações.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise proposta começou por partir de uma indagação sobre as hipotéticas causas que poderiam ter levado Plutarco a decidir não escrever a biografia de Demétrio de Fáleron, atendendo a que escrevera as *Vidas* de duas figuras que estiveram a ele ligadas, seja por proximidade (Fócion) seja por oposição (Demétrio Poliorcetes), e ainda que a vida do Falereu fora marcada por inúmeras reviravoltas da sorte e pelos momentos de claridade e de sombra que atraíram Plutarco em outras personalidades. Talvez o facto de Demétrio ser um aluno de Teofrasto e um representante da intelectualidade peripatética, que dispensara algumas críticas à figura de Sócrates, possa ter desmotivado o ‘platónico’ Plutarco de lhe dar maior atenção. Fosse por esta razão ou por qualquer outra, o certo é que o biógrafo de Queroneia mostra, em todo o caso, estar muito familiarizado com a vida e obra de Demétrio. Com efeito, Plutarco menciona mais de vinte vezes o trabalho, a atividade ou mesmo o *exemplum* de Demétrio, tanto como fonte de informação sobre outras figuras e eventos, quanto como uma personalidade estimulante por si mesma. Dos contextos em que a presença de Demétrio pode ser detetada, emerge a figura multifacetada do intelectual, do político e do legislador e, finalmente, a do expatriado caído em desgraça, que, no entanto, conseguiu recuperar vitalidade e notável influência na corte dos Ptolomeus. É deste mosaico variado de experiências e de sensações que se alimenta, de resto, a imagem deste exemplo vivo de estadista e filósofo,

---

restauração democrática de 307. Na biografia de Fócion, Plutarco (*Pho.* 31.1-2) afirma que Nicanor, um enviado de Cassandro, fora convencido por Fócion a atuar como *agonothetes* em Atenas, numa estratégia que visava tornar o domínio macedónio menos pesado para os Atenienses.

que não foi nem um verdadeiro democrata (ao menos nos termos esperados para a Época Clássica, apesar da insistente comparação com Péricles, nem sempre positiva), nem tão pouco o tirano autocrata retratado por algumas fontes a ele hostis. Tal como antes dele Fócion (de forma mais drástica e conhecendo um final mais violento), a atuação de Demétrio de Fáléron (provavelmente o último grande *nomothetes* ateniense) espelha, sobretudo, as limitações e contradições de uma grande *polis* como Atenas, que tinha de aprender a reinventar-se no âmbito do quadro de efetivo domínio macedónio, pesem embora as apregoadas tentativas de ‘restauração’ da democracia e da verdadeira ‘constituição ancestral’, nas diferentes expressões ideológicas e propagandísticas do tema da *patrios politeia*.

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

- Baltussen, H. (2016), *The Peripatetics. Aristotle's Heirs 322 BCE – 200 CE*. London.
- Banfi, A. (2010), *Sovranità della legge. La legislazione di Demetrio del Falero ad Atene (317-307 a.C.)*. Milano.
- Canevaro, M. (2011), “The Twilight of *nomothesia*: Legislation in Early-Hellenistic Athens (322-301)”, *Dike* 14: 55-85.
- Colonnese, C. (2007), *Le scelte di Plutarco. Le vite non scritte di greci illustri*. Roma.
- Dow, S. & Travis, A. H. (1943), “Demetrios of Phaleron and his Lawgiving”, *Hesperia* 12: 144-165.
- Faraguna, M. (2015), “I *nomophylakes* tra utopia e realtà istituzionale delle città greche”, *Politica Antica* 5: 141-159.
- Faraguna, M. (2018), “Demetrius of Phalerum and Fourth-Century Athenian Society. Response to Delfim Leão”, in G. Thür, U. Yiftach & R. Zelnick-Abramovitz (herausg.) *Symposion 2017*. Wien, [pp. no prelo]
- Ferreira, A. M. & Rodrigues, A. R. (2010), *Plutarco. Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo. Tradução do Grego, introdução e notas*. Coimbra.
- Fortenbaugh, W. W. & Schütrumpf, E. (2000), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion. Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. IX*. New Brunswick.
- Gagarin, M. (2000), “The legislation of Demetrius of Phalerum and the Transformation of Athenian Law”, in W. W. Fortenbaugh & E. Schütrumpf (eds.), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion. Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. IX*. New Brunswick, 347-365.
- Geiger, J. (1999), “Plato, Plutarch and the Death of Socrates and of Cato”, in A. Pérez Jiménez, J. García López & R. María Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Madrid, 357-364.
- Gottschalk, H. B. (2000), “Demetrius of Phalerum: a Politician among Philosophers and a Philosopher among Politicians”, in W. W. Fortenbaugh & E. Schütrumpf, *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion. Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. IX*. New Brunswick, 367-380.

- Leão, D. F. (2001), *Sólon. Ética e política*. Lisboa.
- Leão, D. F. (2010), “*Tyche, Kairos et Chronos dans le Phocion de Plutarque*”, in F. Frazier & D. Leão (eds.): *Tyche et pronoia. La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra e Paris, 183-194.
- Leão, D. F. (2012), “*Polites, idiotas, kosmopolites: a Atenas de Fócion*”, in D. F. Leão, *A globalização no Mundo Antigo. Do polites ao kosmopolites*. Coimbra, 85-96.
- Leão, D. F. (2016a), “Consistency and Criticism in Plutarch’s Writings Concerning the Laws of Solon”, in J. Opsomer, G. Roskam & F. B. Titchener (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch’s Writing*. Leuven, 243-254.
- Leão, D. F. (2016b), “*Politeuma* in Plutarch”, *Synthesis* 23: 87-99.
- Leão, D. F. (2018), “Plutarch on Demetrius of Phalerum: the Intellectual, the Legislator and the Expatriate”, in G. Thür, U. Yiftach & R. Zelnick-Abramovitz (herausg.) *Symposion 2017*. Wien, [pp. no prelo]
- Leão, D. F. & Rhodes, P. J. (2015), *The Laws of Solon. A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*. London.
- Muccioli, F. (2015), “Alle soglie del ruler cult: Atene nell’età di Demetrio del Falero”, *Erga-Logoi* 3.1: 7-46.
- O’Sullivan, L. (2009), *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE. A Philosopher in Politics*. Leiden.
- Sollenberger, M. G. (2000), “Diogenes Laertius’ Life of Demetrius of Phalerum”, in W. W. Fortenbaugh & E. Schütrumpf, *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion. Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. IX*. New Brunswick, 311-329.
- Stadter, P. A. (1989), *A Commentary on Plutarch’s Pericles*. Chapel Hill.
- Tracy, S. V. (2000), “Demetrius of Phalerum: Who Was He and Who Was He Not?”, in W. W. Fortenbaugh & E. Schütrumpf, *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion. Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. IX*. New Brunswick, 331-345.
- Trapp, Michael B. (1999), “Socrates, the *Phaedo*, and the *Lives* of Phocion and Cato the Younger”, in A. Pérez Jiménez, J. García López & R. María Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Madrid, 487-499.
- Várzeas, M. (2012), *Plutarco. Vidas Paralelas: Demóstenes e Cícero. Tradução do Grego, introdução e notas*. Coimbra.
- Wilson, P. & Csapo, E. (2012), “From *chorègia* to *agônothesia*: Evidence for the Administration and Finance of the Athenian Theatre in the Late Fourth Century BC”, in D. Rosenbloom & J. Davidson (eds.), *Greek Drama IV: Texts, Contexts, Performance*. Oxford, 300-321.







*Democracia  
desdemocratizada*

---

UNDEMOCRATIZED DEMOCRACY

Flávio Ribeiro de Oliveira

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

ORCID | 0000-0002-4602-6981

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_10](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_10)

## *Resumo*

Neste ensaio, procuro mostrar como a forma de democracia adotada na Modernidade – a democracia representativa – está muito mais próxima do conceito antigo de *aristokratia* do que daquele de *demokratia*.

### *Palavras-chave*

democracia antiga, democracia moderna

## *Abstract*

In this essay I aim to show how the form of democracy adopted in the Modern Age – representative democracy – is closer to the ancient concept of *aristokratia* than it is to the ancient concept of *demokratia*.

### *Keywords*

ancient democracy, modern democracy



Podemos afirmar que a teoria antiga da democracia se resume à crítica da democracia. Não se preservou nenhuma análise teórica da democracia grega de autor que fosse contemporâneo dela e que se pudesse considerar francamente democrata<sup>1</sup>. A crítica dos antigos, contudo, é utilíssima para nós: permite-nos conceber a democracia grega em suas especificidades formais – que seus críticos consideraram defeituosas – e nos apresenta a alternativa de outras formas de governo, com soluções não democráticas que permitiriam corrigir os vícios próprios da democracia. Meu propósito é demonstrar, na forma de um breve ensaio, que os teóricos da chamada democracia moderna, ao incorporar aquelas soluções não democráticas e torná-las elementos essenciais da nova forma de governo, na verdade instituem um Estado aristocrático (segundo a definição dos antigos), denominado normalmente “república” e que, mais tarde (já timidamente no fim do século XVIII, mas sobretudo a partir do século XIX), por um processo de redefinição semântica, assumiria justamente o nome daquilo que ele não é e contra o qual se opunha: democracia. Pretendo mostrar que nossa democracia burguesa nada mais é que a velha aristocracia de Platão e Aristóteles vestida de democracia e, enfim, apontar o momento preciso em que ela começa a adotar esse traje. Observe o leitor atento que nessa constatação não faço juízo de valor: talvez a democracia – a velha democracia – seja, de fato, impraticável nos Estados modernos; e se a aristocracia equivale de fato a um governo dos melhores – e não se reduz, como no Brasil contemporâneo, a uma nauseabunda *kakistokratia* mal disfarçada – não deve ser, afinal de contas, coisa muito ruim.

---

1 Cf. Saxonhouse 1993: 489. Contudo, o fato de não se terem preservado textos teóricos de democratas antigos não autoriza – creio – a afirmação generalizante de Wollheim de que “ultimately, Antiquity rejected Democracy” (Wollheim 1958: 225).

## 1. DEMOCRACIA ANTIGA

No livro III das *Histórias* (80 sqq.), Heródoto reproduz um debate que teria havido entre os persas sobre qual seria a melhor forma de governo: eles buscavam aquela que se deveria introduzir na Pérsia após a morte de Cambises. Otanes defende o governo popular; Megabizo defende o governo de poucos; Dario defende a monarquia. Interessa-nos, aqui, a oposição entre a democracia e a aristocracia – portanto, deixarei de lado o discurso de Dario.

Otanes inicia sua argumentação por uma crítica da monarquia (*mounarchie*). A *hybris* caracteriza o monarca: ele faz tudo o que quer, sem precisar prestar contas daquilo que faz. Mesmo o melhor homem dentre todos – *ariston andron panton* – seria corrompido pela função de monarca, que necessariamente faria nascer nele a *hybris*: a inveja (*phthonos*) é inata no homem. A *hybris* e o *phthonos* levam o governante a ações dementes (*atasthala*). O tirano inveja os melhores (*aristoi*), mas dá-se bem com os piores (*kakistoi*) dentre os cidadãos. Ele é receptivo a calúnias. Se é admirado com moderação, ofende-se por julgar que não está sendo suficientemente cortejado; se é muito cortejado, ofende-se porque se crê adulado. Ele subverte as instituições pátrias, violenta as mulheres e mata sem julgamento.

Como alternativa à *mounarchie*, Otanes propõe a *isonomie*: trata-se do regime em que o povo comanda: *plethos archon*. Nessa forma de governo, não se faz nada daquilo que faz o monarca. As funções públicas (*bai archai*) são distribuídas por meio de sorteio (*paloi*: *palos* designa originalmente o sorteio no qual são depostas no fundo de um capacete numerosas peças contendo, cada uma, um nome; em seguida, o termo passa a designar qualquer sorteio). Esse elemento é importante como princípio geral da democracia: as *archai* que devem ser exercidas na prática cotidiana do governo são distribuídas entre os cidadãos por sorteio – e não por escolha, por eleição. Observo, entre parênteses, que se trata de um princípio geral, mas não absoluto: mesmo na Atenas democrática algumas das funções públicas eram ocupadas por meio de eleição, e não de sorteio. No regime popular, continua Otanes, o governo deve prestar contas da autoridade que exerce, e todas as decisões (*bouleumata*) são tomadas em comum (*to koinon*).



Portanto, a forma de governo defendida por Otanes se funda nos seguintes princípios: todos os cidadãos governam (*plethos archon*), as *archai* são obtidas por sorteio, aqueles que as obtêm devem prestar contas de seus atos ao resto do povo e, finalmente, as decisões são tomadas em comum.

Ora, em seguida Megabizo toma a palavra e propõe que, como forma de governo, se adote a oligarquia (*oligarchie*). Ele concorda com toda a crítica da tirania (*tyrannis*, aqui assimilada à *mounarchie*) elaborada por Otanes. Contudo, não crê que seja um bom juízo conferir o poder (*kratos*) ao povo (*plethos*). Nada é mais insolente e violento (*ouden [...] hybristoteron*) e nada é mais insensato (*asynetoteron*) do que uma multidão que não serve para nada (*homiliou achreiou*) – observemos que o ponto de vista de Megabizo é incisivo e marcará definitivamente a crítica posterior da democracia: para ele, o povo é politicamente imprestável. Megabizo continua: escapar à *hybris* do tirano para se entregar à do povo desenfreado (*es demou akolastou hybrin*) seria insuportável. O tirano, ao menos, tem conhecimento de causa; o povo, contudo, não conhece nada – na verdade, nem mesmo é capaz de conhecer (*toi [...] oude ginoskein eni*). De fato, como o povo poderia conhecer alguma coisa, se não recebeu instrução (*out' edidachthe*) e jamais viu nada de belo que lhe fosse próprio? O povo conturba as coisas, precipitando-se sobre elas sem inteligência (*aneu noou*). Que aqueles que querem o mal dos persas – conclui Megabizo – recorram à democracia (*demos*: é normal em Heródoto o emprego de *demos* por *demokratia*); quanto a nós, persas, nós devemos escolher (*epilexantes* – particípio aoristo do verbo *epilego*, “escolher”, “eleger”) um grupo dentre os melhores homens (*andron ariston [...] homilien*) e conferir a eles o poder (*kratos*): é natural que os melhores homens tomem as melhores decisões.

Portanto, Megabizo propõe, como alternativa ao governo do *demos* – no qual as *archai* são distribuídas por sorteio – um governo dos *aristoi*, que devem ser eleitos pelo resto do povo.

A partir da leitura atenta dessa passagem, verificamos inequivocamente que Heródoto não considera democrático um governo no qual o povo elege alguns cidadãos para que eles, em nome do povo, exerçam o poder. Tal tipo de regime é um governo dos *aristoi*. Heródoto o denomina *oligarchie*; Platão e Aristóteles o chamarão de *aristokratia*.

A estrutura de análise apresentada por Heródoto nessa passagem – que divide as formas de governo em três categorias, conforme o poder seja exercido por um só, por poucos ou por todos – será retomada por Platão no *Político* (291d sqq.): aqui, os regimes considerados serão o governo de um só (*monarchia*), o governo de poucos (*he upo ton oligon dynasteia*) e o governo da multidão (*he tou plethous arche*) ou democracia (*demokratia*), que correspondem, respectivamente, à *mounarchie*, à *oligarchie* e à *isonomie* de Heródoto.

Também Aristóteles, na *Política* (1279a sqq.), afirmará que é necessário que o poder soberano seja exercido por um só (*bena*), por poucos (*oligous*) ou pela maioria (*tous pollous*). Esse esquema tripartite, em Aristóteles, se multiplica por dois, pois cada uma dessas três formas de governo pode ser exercida de dois modos diferentes: ou em vista do bem comum, ou em vista do interesse dos próprios governantes. As primeiras são as boas formas de governo; estas, seus desvios – são formas decadentes. O governo de um só (monárquico) exercido em vista do bem comum é denominado *basileia*. O governo de poucos – os melhores – exercido em vista do bem comum é chamado de *aristokratia*. O governo do povo (*to plethos*) exercido em vista do bem comum é denominado *politeia* (“regime constitucional”). Em seguida, são enumeradas as degenerações dessas três boas formas de governo: quando o governo é exercido por um só homem em vista de seu próprio interesse – e não do bem comum – temos uma *tyrannis*. Quando o governo é exercido por poucos – pelos mais ricos<sup>2</sup> – em vista de seu próprio interesse, temos uma *oligarchia*. Finalmente – e chegamos ao ponto mais baixo – quando o governo é exercido pela maioria – pelos pobres – em vista de seu próprio interesse, temos uma *demokratia*.

Notem que, na classificação aristotélica, a democracia é a forma degradada de governo popular. A boa forma de governo popular é denominada *politeia*. Os defensores antigos da *demokratia* não adotavam essa distinção, naturalmente. Quando Péricles, no elogio de Atenas contido na oração fúnebre reproduzida por Tucídides (2, 37-41), se refere à *demokratia*, ele

---

<sup>2</sup> Já Platão, no livro VIII da *República* (557a), notava que a democracia é não o governo de todos os cidadãos, mas o governo dos pobres contra os ricos.

tem em mente justamente essa forma de governo que Aristóteles chama de *politeia*. Na análise que segue, considerarei em bloco essas duas formas de governo popular: uma é o reverso da outra do ponto de vista do princípio moral que orienta o governo, mas as estruturas formais de ambas são as mesmas: tanto na *politeia* aristotélica quanto em sua *demokratia*, é o povo que detém e exerce, diretamente, o poder soberano (*archeî*).

Neste ponto, eu gostaria de chamar a atenção para uma observação de Aristóteles relativa à qualidade das democracias: para ele, ela depende da população do Estado (*Política*, 1318b – 1319a). A melhor espécie de democracia é aquela com uma grande população rural. Isso se deve ao fato de que os agricultores têm muito trabalho e não dispõem de tempo para frequentar as assembleias: eles trabalham, obtêm o suficiente para seu sustento e não se ocupam de política. Notem o paradoxo: para Aristóteles, a democracia mais eficiente é aquela em que a maior parte do *demos* renuncia ao exercício direto do poder por meio das assembleias populares. Neste ponto de vista, a melhor democracia é aquela que é privada justamente daquilo que é essencial na democracia: o exercício compartilhado do poder por todos os seus cidadãos. Estados cuja população é composta majoritariamente por artesãos, comerciantes e assalariados – observa Aristóteles – serão democracias ruins: as pessoas que compõem tais categorias costumam ficar flanando pelos espaços públicos e frequentam de bom grado as assembleias (coisa que não fazem os agricultores, que ficam dispersos pelos campos, ocupados com sua labuta cotidiana). Ou seja, o pior tipo de democracia, é aquele que possui plenamente aquilo que é essencial na democracia: participação popular. Se todo o povo resolve exercer o poder, a democracia é ruim... Essas reflexões de Aristóteles estão de acordo com a crítica platônica da democracia. Platão julga que o povo não tem qualidades intelectuais e morais – e, para ele, as duas coisas estão juntas – para governar um Estado; para ele, o governo deve ser entregue a especialistas: aos filósofos (*República*, 473d: *ean me [...] boi philosophoi basileuososin en tais polesin*).

A essa crítica “qualitativa” da democracia – o povo não possui as qualidades necessárias para exercer o governo e seria, portanto, desastroso entregar-lhe a direção do Estado – pode-se acrescentar uma objeção que

eu chamaria de “quantitativa” ou “técnica”: a prática efetiva do governo por meio de assembleias que reúnam todo o povo foi possível nas cidades-Estado gregas; contudo, seria inviável, num Estado moderno, de grandes dimensões territoriais e populacionais, reunir em assembleia todo o povo sempre que fosse necessário tomar decisões políticas importantes. Vejam-se, a respeito da questão do número ideal de habitantes de um Estado, os comentários de Aristóteles na *Política* (1326a sqq.). É difícil, se não impossível – diz Aristóteles –, legislar bem em uma cidade populosa demais (*ten lian polyanthropon*). Esse raciocínio se aplica, com efeito incisivo, ao caso da democracia – forma de governo em que as decisões são tomadas não por um único homem ou por um pequeno grupo que poderia se reunir com facilidade, mas, idealmente, por todos os cidadãos reunidos em espaço público. Essa objeção técnica inviabiliza a prática da democracia antiga – concebida para a limitação territorial e populacional das cidades-Estado gregas – nos bem mais vastos e populosos Estados modernos. Palmer notou que, após a Revolução Francesa, era consenso o fato de que uma “democracia pura” – como a antiga – “could not exist, exopt possibly in very small states with simple habits”<sup>3</sup>.

A solução aristocrata – confiar o governo a uma elite, um pequeno grupo de especialistas escolhidos por sua excelência – permite superar ambas as dificuldades. Tanto Platão como Aristóteles tinham simpatia por essa solução.

Antes de passarmos à análise das formas que o governo popular assumiu na Idade Moderna, eu gostaria de retomar e enfatizar a perspectiva dos antigos sobre um ponto que, em nossa época, é tido como um aspecto essencial e inalienável da democracia: o voto. Como já se mencionou acima, na democracia as *archai* eram, por princípio geral, distribuídas por sorteio. No livro VIII da *República*, Platão afirma que, na democracia, as *archai* eram, na maioria das vezes (*bos to poly* – a restrição se deve ao fato de que mesmo em Atenas havia exceções), distribuídas por sorteio (*apo kleron*) (557a). O voto – que hoje consideramos inseparável da prática democrática – era, por princípio, o meio de escolha dos ocupantes das *archai* nas aristocracias. Aristóteles no-lo diz claramente (*Política*, 1294a9 sqq.; 1300b4

---

3 Palmer 1953: 204.

sqq.): quando, do grupo de cidadãos, alguns são escolhidos para que exerçam as *archai*, temos um princípio aristocrático; é um elemento próprio da aristocracia a escolha, a eleição (*bairesis*) dos melhores – e são eles que exercem, na prática cotidiana, o governo.

## 2. “DEMOCRACIA” MODERNA

A experiência democrática grega tem seu auge no século V a.C. e é suprimida definitivamente com a conquista macedônia, no século IV a.C. Até o século XVIII, o termo “democracia” continuou a ser usado por historiadores e filósofos, mas apenas para se referir à democracia grega, em particular ao regime de Atenas – uma experiência histórica única circunscrita a um espaço bem delimitado e a um curto período de tempo.

A partir do século XVIII, com a Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos, o termo voltaria a ser empregado com referência à atualidade, para aludir às novas formas de governo que então substituíam o Antigo Regime, na França, e o Regime Colonial, nos Estados Unidos – e não apenas como termo histórico datado, referência técnica a uma certa forma de governo extinta que outrora os atenienses adotaram.

Contudo, considerar “democrática” a nova forma de governo que se instalava suscitaria um problema do qual os primeiros teóricos da democracia moderna tinham consciência. Já vimos que a democracia antiga (direta) é impraticável nos Estados modernos, muito mais extensos territorialmente e de administração muito mais complexa. Portanto, na história do pensamento político ocidental, criou-se o conceito de uma democracia indireta, representativa, na qual alguns cidadãos notáveis são escolhidos pelo conjunto do povo para exercer efetivamente o poder em nome daqueles que os elegeram: qualquer manual de política, hoje, distingue a democracia moderna (indireta ou representativa) da antiga (direta).

Ora, já vimos que esse conceito (que hoje denominamos “democracia representativa”) não era estranho aos antigos – o seu nome, contudo, era outro: o sistema de governo em que o conjunto dos cidadãos, por meio do voto, escolhe alguns, por sua virtude e competência, para que estes

– idealmente, os melhores – exerçam o governo em nome de todos denominava-se *aristokratia*. A formação da democracia moderna se funda num paradoxo clamoroso: ela só foi possível na medida mesma em que deixou de ser *demokratia*<sup>4</sup>. A democracia moderna é um travesti da aristocracia antiga.

Neste quadro, a questão teórica que me proponho investigar é a seguinte: os antigos com certeza não viam como uma democracia o sistema político que nós, hoje, chamamos de “democracia indireta” ou “democracia representativa”. Mas e quanto aos teóricos modernos? A partir de que momento essa denominação – “democracia” – passou a ser aplicada também aos sistemas políticos populares-representativos que surgiram na segunda metade do século XVIII?

Examinemos, num primeiro momento, a situação na América. No princípio, os fundadores da nação americana não consideravam “democrático” o seu sistema de governo (“no ‘democrats’ fought in the American Revolution”, notou Palmer<sup>5</sup>). Thomas Jefferson não gostava do termo “democrata”<sup>6</sup>. No *Federalista* – um dos textos basilares do sistema político americano – James Madison afirma o seguinte: “[...] democracies have ever been spectacles of turbulence and contention; have ever been found incompatible with personal security or the rights of property; and have in general been as short in their lives as they have been violent in their deaths” (*The Federalist*, 10)<sup>7</sup>. Madison está se referindo – é evidente – à democracia grega, à democracia direta: violenta, insegura e, segundo ele, já morta e enterrada. Por outro lado, Madison estabelece distinções cruciais entre aquela democracia caduca e o governo representativo que então se instalava na América: “the two great points of difference between a democracy [o sistema da antiga Atenas] and a republic [o sistema norte-americano] are: first, the delegation of the government, in the latter, to a small number of citizens elected by the rest; secondly, the greater number of citizens, and greater sphere of country,

---

4 Como observou Finley (1996: 11), considerando as práticas democráticas de nossa era, “the classical theory of democracy appears to be in contradiction with the observed practice”.

5 Palmer 1953: 205.

6 Palmer 1953: 207.

7 Madison, Hamilton, Jay 1952: 51.

over which the latter may be extended”. (*The Federalist*, 10)<sup>8</sup>. Observe-se que, aqui, o regime norte-americano (“republic”) encontra a sua fundamentação teórica numa oposição à democracia grega. Na formulação de Madison, encontramos respostas pontuais às duas principais críticas da democracia antiga – a “qualitativa” (o povo não teria competência para governar) e a “quantitativa” (a democracia não seria possível em um território extenso, de vasta população). Na “república”, essas duas dificuldades estão superadas: um governo de poucos é possível mesmo em territórios vastos e populosos; neste regime – ao menos idealmente – são eleitos os melhores, com base em sua virtude e competência, para exercer o governo. A solução que Madison apresenta não é diferente daquela já proposta por Platão: trata-se da solução aristocrática, da eleição de uns poucos – os melhores – para que governem no lugar do resto da população. Já vimos que os antigos não consideravam essa forma de governo uma democracia. Vemos agora que Madison também não! Em sua argumentação, a “república” é apresentada em oposição frontal à “democracia”.

Nos Estados Unidos, entre o fim do século XVIII e o início do XIX, os termos “democracy” e “democratic” não eram tão amplamente usados como são hoje – e eram empregados, normalmente, com valor pejorativo<sup>9</sup> (por volta de 1800, qualificar alguém como “democrata” equivalia, mais ao menos, a hoje chamar alguém de “fanático” ou de “extremista”): esses termos eram normalmente associados a radicalismo político. Entre parênteses, alguém poderia se lembrar, como contra-argumento, do Democratic Republican Party, que se opunha ao Federalist Party, e que foi fundado por volta de 1791 (a data exata é incerta). Ora, na verdade ele não tinha esse nome! A denominação Democratic Republican Party é usada por cientistas políticos modernos para distingui-lo do atual Republican Party, que tem uma origem diferente. Contudo, seus fundadores, Jefferson e Madison, o denominavam simplesmente Republican Party – homônimo do partido moderno. Dentre seus contemporâneos, os únicos que se referiam ao primeiro Republican Party como “democratic” eram seus opositores, os Federalistas – e eles o

---

8 Madison, Hamilton, Jay 1952: 51-52.

9 Cf. Palmer 1953: 207: “democracy and democrat [...] were terms of abuse and reproach”.

faziam com propósito depreciativo. Na política norte-americana, o termo só passaria a ser usado mais amplamente – e com valor positivo – décadas mais tarde, a partir da fundação do atual Democratic Party em 1828<sup>10</sup>.

Consideremos agora a situação na França. Em 1748, Montesquieu escreveu no *Espírito das leis*: “le suffrage par le sort est de la nature de la démocratie; le suffrage par le choix est de celle de l’aristocratie” (2, 2)<sup>11</sup>. E, com relação às condições de existência da democracia, Rousseau afirmava, no *Contrato social* (1762), que, “à prendre le terme dans la rigueur de l’acception, il n’a jamais existé de véritable démocratie, et il n’en existera jamais”<sup>12</sup>. Isso se deve basicamente ao fato de que uma verdadeira democracia exigiria “un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres” (3, 4)<sup>13</sup>. É impossível que o povo esteja permanentemente reunido em assembleia para se ocupar dos assuntos públicos, acrescenta Rousseau. E, se o povo nomear comissões para fazer isso em seu lugar, então a forma de administração seria outra e não teríamos mais, portanto, uma democracia. Ch. Vaughan, em seu comentário do *Contrato Social*, nota que Rousseau, quando emprega o termo “democracia”, refere-se sempre à democracia direta dos antigos. Quanto à “democracia” dos modernos, ela corresponde àquela forma de governo que Rousseau denomina “aristocratie”<sup>14</sup>.

Enfim, espero ter mostrado que, no século XVIII, estava amplamente difundida e solidamente estabelecida, tanto na França como na América, a ideia de que o sistema que substituía o Antigo Regime não era a “democracia”, de que o novo governo nos Estados Unidos não era “democrático”. Minha questão, a partir desta constatação, é a seguinte: quando o sistema representativo adotado pelos modernos passou a ser visto como uma democracia?

Norberto Bobbio atribui a Tocqueville o reconhecimento de que o novo Estado americano era uma forma autêntica de democracia: “si deve ad Alexis

---

10 Palmer 1953: 225.

11 Montesquieu 1995: 102.

12 Rousseau 1964: 226.

13 Rousseau 1964: 227.

14 Apud Rousseau 1964: 473-474.



de Tocqueville, che nel 1835 pubblica il primo volume di *De la démocratie en Amérique*, il riconoscimento, quasi la consacrazione, del nuovo Stato nel nuovo mondo come forma autentica della democrazia dei moderni contrapposta alla democrazia degli antichi”. Segundo Bobbio, para Tocqueville “la distinzione fra democrazia diretta e democrazia rappresentativa non ha più alcuna rilevanza”<sup>15</sup>. De fato, para Tocqueville, na democracia “tantôt le peuple en corps fait les lois, comme à Athènes; tantôt des députés, que le vote universel a créés, le représentent et agissent en son nom sous sa surveillance presque immédiate” (1, 4)<sup>16</sup>. Ou seja, aqui, pela primeira vez (segundo Bobbio), desaparece aquela distinção que até então se fazia entre a democracia, que é direta, e a república – ou aristocracia, como a denominavam os antigos e alguns dos modernos – que é representativa e na qual os representantes do povo são eleitos por sufrágio: para Tocqueville, os dois sistemas – o ateniense e o norte-americano – são, em sua essência, democracias: aquela, direta; esta, representativa.

Contudo, com relação à introdução, no pensamento político moderno, da ideia de que o governo representativo é uma forma de democracia, eu me permitiria voltar um pouco no tempo. Interessa-me um discurso pronunciado por Robespierre na Convenção em 5 de fevereiro de 1794 (portanto, mais de quarenta anos antes da publicação de *De la démocratie en Amérique – I*). Bobbio não menciona esse texto em *Stato, governo, società*: é uma pena, pois penso que a leitura atenta de uma passagem do discurso de Robespierre pode nos levar a alterar a paternidade da ideia de que os novos governos populares representativos também eram democracias. Leiamos a passagem a que me refiro.

Robespierre se pergunta quem poderia atingir os objetivos da Revolução – e responde: “le seul gouvernement démocratique ou républicain”<sup>17</sup>. Notem um detalhe gramatical significativo: a conjunção alternativa “ou”. O autor a explica: “ces deux mots sont synonymes”. Robespierre continua: “la démocratie n’est pas un état où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui même

---

15 Bobbio 1985: 142-143.

16 Tocqueville 1986: 109.

17 Robespierre 1965: 213.

toutes les affaires publiques, encore moins celui où cent mille fractions du peuple, par des mesures isolées, précipitées et contradictoires, décideraient du sort de la société entière: un tel gouvernement n'a jamais existé” – e, nesse ponto, ele concorda com Rousseau. Após explicitar aquilo que a democracia não é; Robespierre apresenta uma definição positiva: “la démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui même tout ce qu’il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu’il ne peut faire lui même”<sup>18</sup>. Portanto, podemos constatar que, para Robespierre, não só o governo representativo é uma democracia: ele é *a* democracia, sua forma única e autêntica. Robespierre – como Rousseau, anos antes – sustenta que a democracia direta nunca existiu de fato (perspectiva que tem sido retomada seriamente por cientistas políticos até nossos dias: como notou Euben, há os que afirmam que “Athenian democracy is also represented as a myth” e que ela é “more political projection than historical fact”<sup>19</sup>). Contudo, para Rousseau (e para os antigos) o sistema representativo não era uma democracia, e sim uma aristocracia. A novidade teórica apresentada por Robespierre é o fato de que pela primeira vez – creio<sup>20</sup> – essa forma de governo é definida como democrática; afirma-se pela primeira vez que um dos novos grandes Estados populares surgidos no século XVIII é uma democracia (e não uma aristocracia ou república). Essa definição de democracia é nova no pensamento político ocidental: ela inclui, no conceito de democracia, um elemento – a eleição, por meio do voto, de representantes do povo que exercerão o governo em seu nome – que nem os antigos, nem a maioria dos modernos consideravam democrático.

Com a morte de Robespierre, menos de seis meses após ter pronunciado aquele discurso, e o fim do Terror, o termo “democracia”, ligado no imaginário político a Robespierre e ao radicalismo do período mais brutal da Revolução,

---

18 Robespierre 1965: 214.

19 Euben 1993: 478.

20 Pois esta circunstância – “pela primeira vez” – deve ser vista com prudência: os textos do período constituem uma bibliografia vastíssima e, muitas vezes, de difícil acesso. Uma afirmação peremptória exigiria um trabalho de pesquisa muito mais amplo.

praticamente cai no esquecimento<sup>21</sup> – até Tocqueville, que o resgata e o associa à bem-sucedida república norte-americana.

O fato é que, com o tempo, os governos populares burgueses instalados no século XVIII passaram a se considerar democracias – e se consideram até hoje. A estratégia que, durante todo o século XIX, subjaz a essa apropriação do conceito de democracia por uma forma de governo que é, em sua essência, aristocrática (pelo menos segundo as categorias adotadas pelos pensadores políticos antigos) parece-me evidente: trata-se de associar a experiência moderna à cultura grega – sobretudo àqueles seus aspectos ligados às noções de ordem, equilíbrio, justiça e razão – e, por meio do prestígio de que gozava a civilização grega, valorizar e legitimar a nova forma de governo que, na Europa e na América, nascia em oposição à velha aristocracia (fato que, neste caso, dificultaria política e retoricamente a adoção de um conceito grego mais exato – aristocracia).

### 3. A ARISTOCRACIA DESARISTOCRATIZADA

Que o leitor me permita, para concluir, algumas reflexões livres. As formas de governo que hoje se propõem como “democráticas” adotam, para superar a dupla dificuldade que mencionei acima – inépcia do povo para o exercício do governo e impossibilidade de exercício pleno da democracia direta em Estados de vasto território – o princípio aristocrático de escolha dos melhores por meio do voto, para que eles exerçam o poder em nome do povo. Esse princípio é justamente o que caracteriza, em sua essência, os regimes aristocráticos. A democracia moderna, adotando-os, deixa de ser democracia (no sentido grego do termo). É como se a condição de existência prática da democracia, hoje, fosse sua desdemocratização. Contudo, permito-me fazer uma observação a respeito daquelas dificuldades sempre evocadas pelos que defendem a democracia representativa (que é uma aristocracia mal disfarçada) contra a democracia direta dos gregos. A democracia direta, dizem eles, só era possível nas pequenas dimensões

---

21 Cf. Palmer 1953: 216.

territoriais das cidades-Estado, em que todos os cidadãos se conheciam e estavam familiarizados com os problemas da cidade. Ora, afirmo que o mesmo raciocínio pode se aplicar ao princípio aristocrático de escolha de uma elite governante por meio do voto: ele é adequado para pequenos Estados, nos quais todos os cidadãos se conhecem. Para escolher os melhores dentre meus concidadãos, preciso conhecê-los de fato. Nos Estados modernos, os cidadãos não conhecem aqueles que elegem. Conhecem suas imagens, fabricadas meticulosamente por meio de uma propaganda política elaborada por publicitários e marqueteiros que não estão minimamente comprometidos com os princípios da verdade e do bem comum. A escolha efetiva dos melhores só ocorrerá se depender de um voto consciente e fundado no conhecimento de fato dos problemas do Estado e das qualidades daqueles que elegemos. Caso contrário, deixamos de escolher os *aristoi*, e passamos a escolher aqueles cujo poder financeiro lhes permite pagar os melhores marqueteiros e publicitários. Admito que nesse processo há forças reguladoras – como a imprensa – mas, num mundo em rápida transformação e com a expansão avassaladora – e praticamente sem controle – das formas de comunicação vinculadas à internet, parece que perdemos a medida da verdade (já se fala, hoje, em pós-verdade) e, politicamente, votamos em sombras. E, se o voto não é consciente e fundado em conhecimento sólido, não temos a garantia de eleger os melhores: elegemos aqueles que foram capazes de construir a imagem mais sedutora e nos vemos atolados de novo numa situação análoga à do povo entregue à *kolakeia* dos astutos oradores antigos – para lembrar Platão. Nem me seria necessário o recurso fácil de solicitar ao leitor que examine o Congresso Nacional brasileiro em 2017 e se pergunte se aqueles são os melhores homens. Acredito que, estatisticamente, seria muito difícil um sorteio fazer uma seleção mais desastrosa. Aliás, também não faltam exemplos históricos de escolhas ruins nos países considerados mais civilizados: em 1933, o partido nazista alemão chegou ao poder por meio do voto, conforme as regras da democracia representativa. E em 2016 os norte-americanos elegeram Donald Trump como presidente. Portanto, na democracia representativa, aqueles que escolhemos – e que deveriam ser os *aristoi* – frequentemente não têm as qualidades morais e

intelectuais necessárias para o exercício do governo (do mesmo modo que o povo, segundo os críticos antigos da democracia, não as teria).

Enfim, se não somos mais capazes de eleger os melhores, então a solução aristocrática proposta para solucionar os problemas da democracia se vê privada justamente daquilo que caracteriza a aristocracia – e, por isso mesmo, se mostra incapaz de resolver aqueles problemas.

Nossa democracia representativa é estado de indefinição política, que oscila entre uma democracia desdemocratizada e uma aristocracia desaristocratizada. Mas não se assuste o leitor: não proporei alguma *tyrannis* como alternativa desejável. A ideia da democracia representativa me parece carregada de contradições e de dificuldades teóricas e práticas, mas – creio – ainda é o melhor que temos.

## BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles (1957), *Politica*. Oxford.
- Bobbio, N. (1985), *Stato, governo, società*. Torino.
- Euben, J. P. (1993), “Democracy Ancient and Modern”, *Political Science and Politics* 26: 478-481.
- Finley, M (1996), *Democracy Ancient and Aodern*. New Brunswick.
- Heródoto (2003). *Histoires – livre III – Thalie*. Paris.
- Madison, J; Hamilton, A.; Jay, J. (1952, prim. ed. 1788), *The Federalist*. Chicago.
- Montesquieu (1995; prim. ed. 1748), *De l'esprit des lois, I*. Paris.
- Palmer, R. R. (1953), “Notes on the Use of the Word ‘Democracy’ – 1789-1799”, *Political Science Quarterly* 68: 203-226.
- Platão (1970), *Le politique*. Paris.
- Platão (2002), *La république IV-VII*. Paris.
- Platão (1996), *La république VIII-X*. Paris.
- Robespierre (1965), “Sur les principes de la morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l’administration intérieure de la République”, in *Discours et rapports à la Convention*. Paris.
- Rousseau, J.-J. (1964, prim. ed. 1762), *Du contrat social*. Paris.
- Saxonhouse, A. W. (1993), “Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists”. *Political Science and Politics* 26: 486-490.
- Tocqueville, A. de (1986, prim. ed. 1835), *De la démocratie en Amérique, I*. Paris.
- Thucydides. (2001), *The Peloponnesian war – book II*. Cambridge.
- Wollheim, R. (1958), “Democracy”, *JHI* 19: 225-242.



III

---

*Arte e Teatro*

ART AND THEATRE





# *Iconografia e ideologia política:*

A REPRESENTAÇÃO DA MISSÃO DE  
TRIPTÓLEMO E DE CENAS DE FAMÍLIA NA  
PINTURA DE VASOS ÁTICOS

---

ICONOGRAPHY AND POLITICAL  
IDEOLOGY:

THE REPRESENTATION OF THE MISSION OF  
TRIPTOLEMOS AND OF FAMILY SCENES IN  
ATTIC VASE PAINTING

Luísa de Nazaré Ferreira

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ORCID | 0000-0001-9958-5448

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_11](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_11)

## *Resumo\**

Este estudo centra-se na análise da iconografia de dois conjuntos de vasos áticos – o primeiro baseado na tradição mitológica (a missão de Triptólemo) e o segundo no quotidiano ateniense (cenas de família) –, com vista a examinar a hipótese, sugerida em estudos anteriores, de existir uma relação entre a prevalência destes temas na cultura visual de Atenas e a ideologia subjacente à política democrática, em particular no que respeita às reivindicações imperialistas atenienses e à proposta de Péricles de redefinir o estatuto de cidadão.

### *Palavras-chave*

pintura de vasos áticos, mito e política, ideologia democrática, identidade cívica

\* Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Os acessos à Internet foram confirmados em 29/06/2018.

## *Abstract*

This study focuses on the iconographical analysis of two sets of Attic vases – the first one based on the mythological tradition (the mission of Triptolemos), and the second one inspired by Athenian daily life (family scenes) –, in order to examine the hypothesis, already noted in earlier studies, of an existing relationship between the prevalence of these themes in Athenian visual culture and the underlying ideology of democracy, in particular with regard to Athenian imperialist claims, and to Pericles' proposal to redefine citizen status.

### *Keywords*

Attic vase painting, myth and politics, democratic ideology, civic identity



O estudo que propomos, que se centra no período compreendido entre meados do século VI e o final do século V a.C., baseia-se no pressuposto de que é possível detetar neste período da história de Atenas relações de natureza vária entre a iconografia da pintura de vasos áticos e a ideologia política vigente, no sentido em que entendemos que essas imagens, inspiradas na tradição mitológica e nas atividades do quotidiano ateniense, foram também utilizadas com vista a reforçar ou impor ideias que tinham um alcance político, económico ou social significativo, e a sua existência não se limitava, portanto, a uma função meramente decorativa.

A ligação entre a difusão de determinados temas e motivos artísticos na arte ateniense e o contexto histórico e político de produção das obras, sustentando, por exemplo, a construção de uma identidade ateniense (e.g. Teseu e o Minotauro; o nascimento de Erectónio e o mito da autoctonia; figurações do Outro, como o Cita, o Persa e a Amazona; os Tiranícid<sup>1</sup>), é uma problemática que tem suscitado o interesse de um grande número de investigadores e essa atenção explica-se também pelo facto de a maior parte dos monumentos artísticos que subsistiram, como os edifícios erguidos na Acrópole de Atenas por iniciativa de Péricles, ter sido uma criação oficial da *polis* e do regime democrático<sup>2</sup>. No entanto, o exame desta matéria não está isento de dificuldades, pois o material que nos propomos estudar – o *corpus* de vasos áticos preservados – constitui apenas uma pequena parte

---

1 A representação comemorativa de Harmódio e Aristogiton, responsáveis pela morte de Hiparco, tem a particularidade de remeter para um acontecimento histórico cujas circunstâncias não são fáceis de elucidar, como bem demonstra neste volume N. S. Rodrigues. Parece, porém, evidente que a escultura e a pintura de vasos, além das canções de mesa, é que permitiram que a memória de um ato de vingança pessoal se consolidasse num ideal de heroísmo em benefício da *polis*.

2 Vide e.g. Boardman 1972, 1975b, 1984, 1989b; Shapiro 1989: 15-17; Castriota 1992; Boedeker and Raaflaub 1998; Neer 2002; e o capítulo de N. S. Rodrigues neste volume.

do que foi efetivamente produzido e, na maioria dos casos, desconhecemos o contexto de fabrico e, sobretudo, de descoberta das peças. Por outro lado, além de estarmos perante um *medium* artístico que apela ao olhar do observador através de um conjunto de convenções e signos codificados (e.g. prevalência de figuras de perfil, atributos e adereços identitários, gestos convencionais, elementos identificativos de espaço interior/exterior, esquemas iconográficos), que não podem ser interpretados literalmente<sup>3</sup>, não é fácil examinar os contornos de uma relação que se pauta pela alusão e pelo subentendido, à semelhança do modo como opera a publicidade na sociedade contemporânea ocidental (capitalista e democrática) que, através da imagem visual, comunica ao consumidor ideias, promessas e desejos, estimulando a sua imaginação, mas raramente de forma explícita<sup>4</sup>.

## I. A REPRESENTAÇÃO DA MISSÃO DE TRIPTÓLEMO NA PINTURA DE VASOS ÁTICOS

Um fenómeno corrente em regimes políticos de essência autoritária é a veneração obsessiva das letras e das artes, que funciona em geral sob a forma de proteção, controlo ou perseguição<sup>5</sup>. Essa atitude dúbia parece ter caracterizado a atuação de Pisístrato e seus filhos, pois além da promoção da poesia (em especial da homérica<sup>6</sup>) e da proteção de poetas, como Anacreonte, Laso de Hermíone e Simónides, são bem conhecidas outras ações de natureza cultural, religiosa e económica impulsionadas durante a tirania ateniense, uma matéria que tem sido muito discutida, designadamente pelos nossos colegas José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão<sup>7</sup>. Neste trabalho

---

3 Cf. Beard 1991; Powell 2001: 384-392.

4 Sobre este assunto é sempre útil a releitura do capítulo que encerra o clássico *Ways of Seeing* (1972), de John Berger.

5 Vide e.g. o ensaio do escritor e helenista Ismail Kadaré, *La légende des légendes*, Paris, 1995, 29-33, no qual reflete sobre este fenómeno na sociedade moderna através do exemplo do ditador chinês Mao Zedong.

6 Sobre este ponto, vide Shapiro 1995.

7 Para uma análise global da atuação de Pisístrato e dos Pisistrátidas, vide e.g. Andrewes 1956: 100-115; Shapiro 1989: 1-17; Ferreira 2004: 65-68; Ferreira & Leão 2010: 83-118. Sobre a política cultural dos tiranos, vide o nosso estudo publicado em Ferreira 2013: 65-96.

importa destacar o desenvolvimento extraordinário da atividade cerâmica na região da Ática, atestado pela arqueologia e pela cultura material, em particular desde o início do século VI a.C., quando se introduz c. 570 a.C. a técnica de figuras negras, de invenção coríntia, atividade que se torna ainda mais importante durante o período da tirania. É nesta altura que, por volta de 530 a.C., os artistas áticos criam a técnica de figuras vermelhas, que vai permitir um progresso singular nos modos de representação pictórica e fomentar, no exterior, a fama dos vasos áticos, contribuindo substancialmente para a sua exportação. Escusado será lembrar que o desenvolvimento da cerâmica decorreu também da necessidade de criar recipientes que permitissem transportar os produtos exportados, como o azeite<sup>8</sup>.

Sabe-se também que uma das formas de centralização do poder por parte de Pisístrato passou pelo controlo dos espaços sagrados e pela reorganização de alguns cultos importantes, conferindo-lhes um carácter nacional: além dos festivais dionisíacos e da reforma das Panateneias, salienta-se o engrandecimento dos Mistérios de Elêusis<sup>9</sup>. Com esta promoção de um culto celebrado em honra de Deméter e Perséfone se relacionam eventualmente outras ações, de carácter económico e comercial, que tinham em vista garantir o fornecimento de cereal a Atenas, como a fundação de colónias no Helesponto para controlar a rota do trigo até ao Mar Negro<sup>10</sup>.

A circulação de imagens alusivas ao ritual de Elêusis e aos dons de Deméter, em particular através da pintura de vasos produzidos na Ática, constitui um dos exemplos mais interessantes de utilização do mito e da arte com fins propagandísticos. Pareceu-nos, por isso, que valeria a plena examinar de novo a forma como um tema iconográfico pôde funcionar com eficácia ao serviço das ambições dos Pisistrátidas e ser depois também aproveitado e explorado em plena democracia. Registe-se que a “missão de

---

8 Cf. Andrewes 1982: 408; Shapiro 1989: 10-12. Andrewes 1956: 112 observa, com pertinência, que não é possível determinar com exatidão o papel que tiveram os Pisistrátidas na promoção da cerâmica e de outras atividades. Sobre o desenvolvimento das oficinas de cerâmica na Época Arcaica, cf. Laurens 1995.

9 Andrewes 1956: 113-114; Forrest 1966: 184-189; Parke 1977: 34, 125-126, 128-129; Ferreira & Leão 2010: 108-110. Sobre a reorganização dos Mistérios de Elêusis no tempo dos Pisístrato, vide esp. Mylonas 1961: 77-105; Shapiro 1989: 67-83.

10 Ferreira & Leão 2010: 107.

Triptólemo”, desde a segunda metade do século XX, prendeu a atenção dos estudiosos que, de um modo geral, reconhecem uma ligação entre a difusão deste tema e a evolução do contexto político ateniense entre meados do século VI e o final do século V a.C.<sup>11</sup>.

Na Época Arcaica, o mito de Triptólemo difundiu-se provavelmente graças ao *Hino Homérico a Deméter*, que transmitiu a narrativa que sustenta a instituição dos Mistérios de Elêusis e cuja data de composição foi situada entre a segunda metade do século VII e a primeira do século VI a.C.<sup>12</sup>. Neste poema Triptólemo é um dos reis de Elêusis (vv. 149-155), a quem a deusa ensina os “atos do ritual sagrado”, “os sacros mistérios, que não se podem transgredir/ nem divulgar” (vv. 473-479), como traduz M. H. Rocha Pereira (2009: 117). É, portanto, uma figura central da instituição do culto eleusino, intermediário entre Deméter e os devotos da deusa, e o seu protagonismo decorre simplesmente do facto de ser mencionado em primeiro lugar, antes de Díocles, Políxeno, Eumolpo, Dólico e Céleo (cf. vv. 153-155, cf. v. 477). No entanto, neste hino não há qualquer referência à missão que Deméter lhe confia de transmitir a cultura do cereal aos outros povos da Hélade. Em versões mais tardias, Triptólemo é um príncipe de Elêusis, filho de Céleo e Metanira. De acordo com um passo da *Biblioteca* atribuída a Apolodoro (1.5.2), Deméter “preparou para Triptólemo, o mais velho dos filhos de Metanira, um carro com serpentes aladas e deu-lhe trigo que ele, elevando-se através do céu, semeou por toda a terra habitada”. (Τριπτολέμῳ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν Μεταναίρας παίδων δίφρον κατασκευάσασα πτηνῶν δρακόντων τὸν πυρὸν ἔδωκεν, ᾧ τὴν ὅλην οἰκουμένην δι’ οὐρανοῦ αἰρόμενος κατέσπειρε)<sup>13</sup>. Assim, depreende-se que, além de ter aprendido e transmitido

11 Cf. Mylonas 1961: 20-21; Richardson 1974: 195-196 (o A. destaca o papel de Triptólemo como *Athenian ‘propaganda hero’*); Raubitschek & Raubitschek 1982: 109; Foley 1994: 100; Matheson 1994: 363-372; Evans 2010: 126-127.

12 Janko 1982: 183 defende que a composição ocorreu c. 640 a.C., enquanto West 2003: 8-9 se inclina para a primeira metade do século VI a.C., observando ainda que a narrativa mítica não alude a Atenas, pelo que deve ser anterior ao tempo de Pisístrato.

13 A seguir a estas linhas observa-se que a filiação de Triptólemo era muito variada: segundo Paníasis, era filho do herói Elêusis, enquanto Ferecides afirmava que era filho de Oceano e de Geia (cf. outras versões em Pausânias, 1.14.2-3). Para outras versões da história de Triptólemo, cf. Higino, *Fab.* 147, 259, 277; *Astr.* 2.14. Vide Pearson 1917: 239-242; Richardson 1974: 195-196; Matheson 1994: 349-350.



os atos do ritual eleusino, Triptólemo é também aquele que, tendo recebido da deusa as sementes, assume prontamente a sua missão, tornando-se num herói civilizador da Humanidade.

Na Época Clássica uma tragédia perdida de Sófocles (497/6-406/5 a.C.) intitulada *Triptólemo*<sup>14</sup>, apresentada em 468 a.C. e bem acolhida, deve ter contribuído para renovar o interesse por esta figura mitológica<sup>15</sup>. Um dos fragmentos faz referência a um veículo divino com serpentes enroscadas ao eixo das rodas<sup>16</sup>, confirmando que se tratava de um elemento fundamental do mito, como as pinturas de vasos também testemunham. No entanto, a ideia de que Triptólemo havia sido escolhido por Deméter para disseminar a semente do trigo pela terra inteira pode remontar à Época Arcaica e ao tempo dos Pisistrátidas<sup>17</sup>, tendo em conta que o mito começa por ser tratado nos vasos áticos de figuras negras e que os tiranos tomaram medidas no sentido de controlar a produção cerealífera.

Num importante artigo sobre a “missão de Triptólemo”, publicado em 1982, Isabelle e Antony Raubitschek começam precisamente por observar que este tema “era um tópico favorito em Atenas mesmo antes do tempo de Címon e de Péricles”<sup>18</sup>, contestando outras posições que parecem ignorar a sua antiguidade. De facto, a base digital do Arquivo Beazley (Beazley Archive Pottery Database - BAPD) regista 179 resultados para o nome “Triptolemos”, sendo que 39 peças se integram na técnica de figuras negras e 140 na de figuras vermelhas, num universo de 78 artistas identificados. É importante salientar que se preservou um número significativo de vasos atribuídos a uma mesma oficina, um índice claro de popularidade. Assim, são atribuídos 12 vasos ao Pintor dos Nióbidas (fl. c. 475-450 a.C.), 11 ao Pintor de Berlim (fl. 500-460 a.C.), 9 ao Pintor de Altamura (c. 475-425 a.C.),

14 Frs. 596-617 Radt. Vide Pearson 1917: 239-253; Lloyd-Jones 1996: 300-305.

15 Cf. Pearson 1917: 239; Richardson 1974: 195; Lloyd-Jones 1996: 300. A datação da tragédia baseia-se numa informação dada por Plínio, o Antigo (*Nat.* 18.65).

16 Fr. 596 Radt. Vide o comentário de Pearson 1917: 243-244. Cf. Dugas 1950: 12; Matheson 1994: 367. A missão confiada por Deméter a Triptólemo depreende-se do fr. 598 Radt. Estes e outros versos contêm referências geográficas, o que sustenta a hipótese de a tragédia incluir um catálogo das regiões que haviam recebido a dádiva do cereal. Cf. frs. 600, 602, 604 Radt.

17 Cf. Beschi 1988: I, 890.

18 Raubitschek & Raubitschek 1982: 109.

8 ao Grupo de Polignoto e 6 ao próprio Polignoto (c. 450-420 a.C.). Existe também um “Pintor de Triptólemo” (fl. c. 490-470 a.C.), ao qual são atribuídos três vasos sobre este tema. Se efetuarmos uma pesquisa que permita destacar a cronologia de produção das peças, a base do Arquivo Beazley devolve-nos os seguintes resultados para um total de 175 vasos de figuras negras (f.n.) e de figuras vermelhas (f.v.):

575-525 a.C.	1 f.n.
550-500 a.C.	9 f.n.
525-475 a.C.	10 f.n. + 14 f.v. = 24
500-450 a.C.	3 f.n. + 29 f.v. = 32
475-425 a.C.	62 f.v.
450-400 a.C.	11 f.v.
425-375 a.C.	4 f.v.
400-300 a.C.	14 f.n. + 18 f.v. = 32

Ainda que não seja uma ferramenta absolutamente válida, porque o arquivo digital não regista todos os vasos existentes sobre o tema em análise e a informação cronológica não é consensual<sup>19</sup>, este quadro sustenta que o mito de Triptólemo se difunde na pintura de vasos desde meados do século VI a.C. e alcança grande popularidade durante a Época Clássica, quer na primeira metade do século V quer na segunda, registando um decréscimo ao longo do século IV, ainda que haja indícios de que continuou a ser popular, mesmo nas Épocas Helenística e Romana<sup>20</sup>.

Isabelle e Antony Raubitschek defendem que a iconografia dos vasos áticos mais antigos “é um reflexo da política de Pisístrato e dos seus filhos, que favoreceram a cultura do grão e do vinho e promoveram os cultos de Dioniso e de Deméter”<sup>21</sup>. Este estudo minucioso também mostra que a

19 A validade da consulta da BAPD para fins estatísticos não pode ser entendida de forma absoluta, uma vez que se trata de uma base digital em permanente construção e, dada a complexidade da sua manutenção, sujeita a incorreções e omissões. Apesar dessas possíveis falhas, foi uma ferramenta fundamental para a realização deste trabalho, pelo que deixamos expresso o nosso agradecimento a Thomas Mannack, seu atual Diretor.

20 Cf. os dados estatísticos discutidos por Matheson 1994: 362-363 (fig. 1), que segue uma metodologia diversa, apoiada na recolha efetuada por Hayashi 1992: 126-174.

21 Raubitschek & Raubitschek 1982: 110.

representação da missão de Triptólemo na pintura de vasos áticos continuou a ter um significado político e propagandístico, mantendo uma relação direta com os interesses dos democratas e com a evolução da história política, militar, económica e religiosa de Atenas. Entre os muitos factos que os historiadores assinalam destacamos três: a crença de que Deméter havia ajudado os Atenienses na batalha de Salamina (cf. Heródoto, 8.65; Plutarco, *Them.* 15), matéria que Nuno Simões Rodrigues discutiu num estudo em vias de publicação<sup>22</sup>; a preocupação com o culto e santuário de Elêusis, que levou a intervenções no espaço sagrado no tempo de Péricles (confirmadas pela arqueologia)<sup>23</sup>; e a promulgação do “Decreto das Primícias”<sup>24</sup>, possivelmente c. 422 a.C., que impôs que todas as cidades aliadas de Atenas realizassem sacrifícios no santuário de Elêusis e prestassem um tributo anual em honra de Deméter e Perséfone, sob a forma de oferendas de cevada e trigo, estando nesta medida subjacente a ideia de que esta taxa não era mais do que uma retribuição pela ação civilizadora que, através do mítico Triptólemo, Atenas havia prestado às outras cidades gregas<sup>25</sup>.

Um exame breve de uma seleção de oito vasos permite identificar os elementos iconográficos básicos da representação do mito de Triptólemo, sendo evidente que a maior evolução diz respeito à sua fisionomia, pois é retratado como um homem maduro ou ancião nas figuras negras (com barba) e como jovem imberbe nas figuras vermelhas. Este rejuvenescimento pode ser um reflexo da própria transição política, mas talvez seja mais legítimo relacioná-lo com as fontes literárias que difundiram o mito. Recorde-se que

---

22 “A Goddess for the Greeks. Demeter as Identity Factor in Herodotus”. Agradecemos ao nosso colega o acesso a este trabalho antes da sua publicação.

23 Vide e.g. Mylonas 1961: 106-129; Evans 2010: 119-120.

24 *First Fruits Decree, Aparchai*: IG 1<sup>3</sup>. 78a (cf. IG 1<sup>2</sup>. 76) = I Eleus. 28a (PHI) = ML 73. A datação é muito incerta. Seguimos Meiggs & Lewis 1988: 217-223, que publicam e comentam a inscrição, recuperada a partir da estela em mármore descoberta em Elêusis e de um pequeno fragmento da sua cópia encontrado na Acrópole de Atenas (p. 217), e discutem a questão cronológica (pp. 222-223); <http://epigraphy.packhum.org/text/79> (The Packard Humanities Institute - PHI Greek Inscriptions); <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IEleus/28a> (Attic Inscriptions Online).

25 Richardson 1974: 196; Raubitschek & Raubitschek 1982: 112, 117; Boedeker 2007: 75; Evans 2010: 127-128 (cf. p. 100); Rodrigues, art. cit. (n. 22).

no *Hino a Deméter* Triptólemo é um dos reis de Elêusis, enquanto nas fontes posteriores é o príncipe de Elêusis e, supostamente, uma figura mais jovem<sup>26</sup>.

A iconografia canónica coloca Triptólemo junto ou sobre um carro que nos primórdios é apenas constituído pelo assento e pelas rodas (como um trono móvel). Nas mãos segura os atributos da sua missão: as espigas na mão esquerda e um cetro na direita, como na ânfora de Providence<sup>27</sup>, um dos vasos mais antigos da coleção (registre-se que o lado B deste vaso é decorado com a luta entre Teseu e Minotauro, outra tema favorito do imaginário ateniense). Em redor de Triptólemo surgem normalmente as deusas do culto eleusino, pelo que se supõe que as figuras femininas presentes neste vaso sejam Perséfone e Deméter. Noutras pinturas, em vez das deusas temos figuras masculinas e femininas, que representam os povos que receberam as dádivas de Triptólemo, como exemplificam duas ânforas de figuras negras conservadas em Göttingen<sup>28</sup> e Bruxelas<sup>29</sup>.

Outra evolução no tratamento iconográfico deste tema é a sofisticação do carro divino que passa a ser alado, motivo que ainda é introduzido nas figuras negras, como dá testemunho um lécito pertencente à Universidade de Nuremberga<sup>30</sup>, e se torna depois muito comum. Além de Triptólemo

---

26 Sobre o rejuvenescimento de Triptólemo na iconografia ática, cf. Dugas 1950: 9-11. Richardson 1974: 195 observa que essa evolução física também ocorre na arte grega com Teseu e outros heróis, explicação que Simon 1997: 99 privilegia. No caso de Triptólemo, este desenvolvimento culmina no grande relevo votivo descoberto em Elêusis (c. 440-430 a.C.), hoje no Museu Nacional de Atenas (inv. 126), no qual surge representado como adolescente. Vide Mylonas 1961: 192-193, fig. 68; Boardman 1991: 182, fig. 144; <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/classical/classic06-en.html>.

27 Ânfora ática de figuras negras, c. 550-530 a.C. (Providence, Rhode Island School of Design 25.083); *LIMC* Triptolemos 57; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/0218E445-29DB-4A90-9F95-ACBA79440561> (BAPD 4808).

28 Ânfora ática de figuras negras atribuída ao Pintor do Baloço (*Swing Painter*), c. 550-500 a.C. (Georg-August-Universität Göttingen J 14); *LIMC* Triptolemos 54; Simon 1997: 99, fig. 2; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/332F2335-11C5-41CE-9AD4-E97517691042> (BAPD 301562).

29 Ânfora ática de figuras negras atribuída ao Pintor do Baloço, c. 550-500 a.C. (Bruxelas, Musées Royaux A130); *LIMC* Triptolemos 53; Boardman 1974: 219, fig. 146; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/E7436F24-8A84-40AB-B2B4-12A77FD75C0F> (BAPD 301561).

30 Lécito ático de figuras negras atribuído ao Pintor de Teseu, c. 525-475 a.C. (Erlangen-Nürnberg, Friedrich-Alexander-Universität I238); *LIMC* Demeter 335; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/DAEE0438-0B96-4DDE-A0AD-48B9BF3A91CA> (BAPD 390478).

parecer mais jovem neste lécito, recebe uma *phiale* (vaso para a realização do ritual da libação), outro elemento característico destas pinturas<sup>31</sup>.

Menos vulgar é a presença do príncipe junto do carro, como ocorre num *krater* preservado em Karlsruhe<sup>32</sup>. À esquerda, uma figura feminina com um *polos* (coroa) sobre a cabeça e espigas em ambas as mãos é de imediato identificada com Deméter. O altar assinala o sentido divino da missão confiada a Triptólemo que segura o seu cetro, junto de um carro alado. A certa altura, provavelmente, o tema iconográfico tornou-se tão conhecido que o veículo divino e as espigas seriam suficientes para identificar a missão de Triptólemo, como se depreende de uma singular hídria que se encontra em Nova Iorque<sup>33</sup>. Nesta pintura as espigas saem das mãos do herói como se fossem rédeas e a impressão geral é a de que o carro alado está a pairar, pelo que se depreende que o artista pretendia representar a viagem de Triptólemo a atravessar o céu (cf. supra o passo citado do Pseudo-Apolodoro).

Uma outra novidade pode ser ilustrada por um *skyphos* com inscrições atribuído ao pintor Mácron<sup>34</sup> onde vemos, no lado A, Triptólemo sobre um carro alado e agora também com serpentes, motivo que é também evocado na tragédia de Sófocles (fr. 596 Radt, cf. supra), em princípio levada à cena em data posterior a este vaso. Atrás do príncipe encontra-se Deméter com espigas e tochas. À frente do carro, Perséfone (Perephatta) faz uma libação; atrás dela uma outra figura feminina surge identificada como sendo Elêusis, personificação do santuário eleusino e, nalgumas versões, mãe de Triptólemo (cf. Pausânias, 1.14.2). Embora as composições que se preservam sejam

31 Cf. Simon 1997: 99-101.

32 *Krater* de volutas ático de figuras negras atribuído ao Pintor de Berlim, c. 525-475 a.C. (Karlsruhe, Badisches Landesmuseum 68.101); *LIMC* Demeter 340; Boardman 1975a: fig. 154; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/675A603B-0222-40E8-8478-0690AF97F988> (BAPD 352484).

33 Hídria ática de figuras vermelhas atribuída ao Pintor de Troilo, c. 490 a.C. (Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art 56.171.53); *LIMC* Triptolemos 85; Boardman 1975a: fig. 189; <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/254912>.

34 *Skyphos* ático de figuras vermelhas atribuído a Mácron, c. 500-480 a.C. (Londres, The British Museum E140); *LIMC* Demeter 344; Boardman 1975a: 140, fig. 309; Parke 1977: fig. 30; Carpenter 1991: 36, fig. 41; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/4273528F-256B-48D0-A436-94D7F24CBD36> (BAPD 204683).

todas diferentes, o programa iconográfico da missão de Triptólemo vai evoluir pouco dentro das figuras vermelhas, mas mantém-se coerente<sup>35</sup>.

Os estudiosos recordam que há ecos importantes desta tradição nos autores atenienses da transição do século V para o IV a.C., nomeadamente em Isócrates (*Panegírico* 28-29, 31, 38), Xenofonte (*Helénicas* 6.3.6) e Platão (*Menéxeno* 237e-238b)<sup>36</sup>, mas parece certo que, no que respeita à representação iconográfica da missão de Triptólemo, embora não tenha sido abandonada, perdeu a pouco e pouco o significado político que a acompanhara provavelmente desde o tempo dos Pisistrátidas. Dado que algumas peças foram encontradas na Itália, como o vaso atribuído a Mácron, proveniente de Cápua, sabemos que estas imagens também circularam fora de Atenas. Quanto ao suporte cerâmico, este mito surge tratado com mais frequência em ânforas, *choes*, taças, *krateres*, lécitos e *skyphoi*, ou seja, em vasos usados no serviço de banquete, bem como em ânforas panatenaicas. É fácil concluir que, à exceção das peças destinadas a mercados exteriores, o recetor principal destes vasos era o cidadão ateniense.

## II. A LEI DA CIDADANIA E AS IMAGENS DE FAMÍLIA NOS VASOS ÁTICOS DE FIGURAS VERMELHAS

Em 451/450 a.C. Péricles promulgou uma lei que restringiu a atribuição do estatuto de cidadão aos indivíduos filhos de pai e mãe atenienses, quando até então bastava a naturalidade do pai. Trata-se de uma medida legislativa que, juntamente com a instituição da mistoforia, pela qual se remunerava a prestação de serviços públicos, é considerada basilar do regime democrático. Os motivos e objetivos da chamada lei da cidadania, bem como outras questões suscitadas pelo tratado aristotélico que a transmitiu, a *Constituição dos Atenienses* (26.4, 42.1, cf. Aristóteles, *Pol.* 3.1275b, 3.1278a; Plutarco,

---

35 Cf. e.g. *krater* ático de figuras vermelhas, c. 470-460 a.C. (Paris, Louvre G368); *LIMC* Demeter 348; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/9ECCD9C5-C509-4122-BE14-E9BCD7645C0C> (BAPD 205638). Para uma análise mais detalhada da evolução do tema de Triptólemo nas pinturas de vasos, vide Dugas 1950; Raubitschek & Raubitschek 1982; Shapiro 1989: 76-77; Matheson 1994: 350-362; Simon 1997.

36 Cf. Raubitschek & Raubitschek 1982: 117; Matheson 1994: 368-370.

*Per.* 37.2-5), e outras fontes que se relacionam com esta matéria, como o discurso *Contra Neera* atribuído a Apolodoro (cf. 16-17), têm sido objeto de uma discussão aprofundada, para a qual contribuíram também as reflexões importantes de José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão. A razão apontada pelo tratado aristotélico de que a medida tinha em vista reduzir o número elevado de cidadãos (*Ath.* 26.4) talvez explique a sua suspensão no decurso da Guerra do Peloponeso, para ser restabelecida em 403/402 a.C. (a peste que assolou Atenas e as baixas causadas pelo conflito poderão ter contribuído para o mesmo fim)<sup>37</sup>, mas a questão revela-se muito mais complexa e difícil de alcançar conclusões definitivas e consensuais<sup>38</sup>.

Não é nossa intenção discutir os motivos nem os aspetos de ordem jurídica, mas antes refletir um pouco sobre o impacto social e cultural que esta medida possa ter tido. De facto, até então nada impedia que as famílias mais influentes de Atenas estabelecessem, através do matrimónio dos seus descendentes varões, alianças com famílias de outras pólis. Não é de estranhar, por isso, que figuras relevantes da vida política da primeira metade do século V a.C. tivessem mãe não ateniense. É plausível que a lei da cidadania tenha contribuído para um processo de endogamia, reduzindo igualmente a rede de relações das famílias de Atenas<sup>39</sup>. É também legítimo supor que uma norma desta natureza tenha chamado a atenção para a mulher ateniense, promovendo o seu estatuto social e legal, uma ideia que tem acolhido consenso entre os estudiosos. Ana Iriarte observa, com pertinência, que este novo *status*, no que respeita à relevância que o discurso político atribuía à função reprodutora da mulher, era uma espada de dois gumes: “Por una parte, al reconocer a la mujer como generadora de una identidad cívica – que sólo los varones detentarán, eso sí, de forma íntegra – se la reconoce como un elemento imprescindible para definir la empresa

---

37 Pomeroy 1995: 66-67; Blok 2009: 168; Ferreira & Leão 2010: 200 e n. 391. Patterson 1981: 40-81 examina em detalhe a questão demográfica, com revisão da bibliografia anterior. Sobre o restabelecimento da lei, vide pp. 140-150.

38 Vide e.g. Patterson 1981: 1-3, 95-139; Just 1989: 60-62; Stadter 1989: 333-338; Rhodes 1993: 331-335; Boegehold 1994; Osborne 1997: 4-11; Blok 2009; Ferreira & Leão 2010: 199-203; Leão 2011: 13-18.

39 Cf. Lacey 1968: 100-103; Patterson 1981: 99-100, 130; Leduc 1993: 340; Boegehold 1994: 58; Osborne 1997: 6-9. Sobre os casamentos mistos e o impacto da lei de Péricles, cf. Blok 2009: 149-150, 156-157, 169.

política. Por outra, este reconhecimento implicará un mayor control de la esposa legítima; control recompensado por un puesto de honor en la casa y por la protección legal de los hijos legítimos frente a los bastardos que el esposo pudiera tener de concubinas o esclavas.<sup>40</sup> A consciência da importância da mulher, não apenas como mãe e esposa, mas também como filha, que parece estar subjacente nalguns diálogos do teatro ático, trágico e cómico, em particular nas reflexões sobre a condição feminina que surgem expressas através de personagens como Medeia, Antígona, Andrômaca e Lisístrata, pode ser um reflexo de uma mudança na mentalidade social em plena democracia ateniense<sup>41</sup>.

O nosso contributo para esta discussão baseia-se no exame de um pequeno *corpus* de vasos áticos de figuras vermelhas e na constatação de que no terceiro quartel do século V a.C., ou seja, nos 25 anos que se seguiram à proposta de Péricles, parece haver um interesse maior na representação do *oikos*, do núcleo familiar que, de acordo com Aristóteles (*Pol.* 1.1253b), englobava, além do *kyrios*, a esposa, os filhos e os escravos (cf. MacDowell 1989). A existência de uma relação entre os efeitos sociais da lei da cidadania, promulgada em plena democracia, e a prevalência, na pintura de vasos áticos, de uma iconografia que expõe o interior doméstico tem sido reconhecida em particular nos estudos centrados na infância e na família atenienses, mas não sem reservas<sup>42</sup>. Nesta perspetiva de análise está subjacente o entendimento, como foi dito no início deste estudo, de que estas pinturas inspiradas na realidade do quotidiano não tinham apenas

---

40 Iriarte 2002: 133. Cf. Gould 1980: 45-46; Just 1989: 62; Osborne 1997: 4; Blok 2009: 159, 166; Evans 2010: 108 (“This law gave Athenian women a new status in the *polis*, and presented male citizens with new incentives for marrying well. The stability of Athenian society rested on the security of the family and the trustworthiness of its female citizens – unmarried maiden daughters as well as lawful, childbearing wives.”); Iriarte 2015: 14-15. Relativamente à situação real da mulher ateniense, a nossa posição coincide com a de Cohen 1989.

41 Cf. Osborne 1997: 31-32; Powell 2001: 390. Sobre a relação entre democracia e teatro ático vide, neste volume, os estudos de Ch. Werner e de M. F. Silva.

42 Cf. Beaumont 2003: 72; Sutton 2004: 347; Golden 2015: 149-150. Osborne 1997: 11-33 discute o impacto social da lei de Péricles a partir da análise da representação da mulher na escultura funerária ateniense, muito mais frequente desde a segunda metade do século V a.C. O estudo dedica também atenção, pelo mesmo facto, aos léцитos áticos de fundo branco (pp. 16-18). Barringer 2008: 95-96 adota uma perspetiva similar no estudo das esculturas do Pártenon.



uma função decorativa ou didática, mas eram também expressões de uma ideologia vigente que, como sublinha François Lissarrague, corresponde a uma visão marcadamente masculina<sup>43</sup>, típica de uma sociedade mediterrânea e patriarcal. É principalmente essa “visão”, que foi moldada seguramente pela cultura democrática da *polis* ateniense, que gostaríamos de expor nesta análise iconográfica.

Num importante artigo publicado em 2004, Robert Sutton observa que, de um modo geral, os estudiosos têm identificado o *oikos* em representações que exibam alguns dos seguintes aspectos: (a) um cenário doméstico, definido por elementos arquitetónicos, pela mobília ou por outros objetos da casa; (b) as mulheres desempenham tarefas domésticas, em especial relacionadas com têxteis; (c) presença de uma ou mais crianças. Sutton defende que este último critério, que remete para a função principal do casamento ateniense, a procriação, é o mais seguro para o reconhecimento do *oikos* nas pinturas de vasos áticos<sup>44</sup>. Embora não concordemos em absoluto com esta afirmação<sup>45</sup>, reconhecemos que a representação de uma criança pequena junto de uma mulher, acompanhadas por um homem e, por vezes, por uma outra figura feminina, que se encontram num espaço em que se distinguem um ou mais signos domésticos, constitui uma imagem plausível da família ateniense.

A consulta da base digital do Arquivo Beazley devolve 49 resultados para a pesquisa “children” e 462 para “child”. Uma boa parte deste *corpus* corresponde aos chamados vasos *choes*, que eram distribuídos às crianças durante o festival das Antestérias, realizado em honra de Dioniso, e foram produzidos em grande quantidade no último quartel do século V a.C.<sup>46</sup>. As representações que nos interessam constituem um grupo muito menor, mas mesmo assim relevante, do qual apenas comentaremos alguns exemplos. Registe-se que os especialistas têm insistido na raridade das cenas de

---

43 Lissarrague 1993: 205-206. Cf. e.g. Keuls 1993: 3 (“Like a piece of writing, a painting can take such forms as fantasy, caricature, slander, or official propaganda.”); Lessa 2010: 17, 25, 66.

44 Sutton 2004: 331.

45 Esta afirmação não considera a hipótese de as crianças surgirem em representações de outros espaços femininos interiores, como o bordel.

46 Cf. Ferreira 2011: 79-80, com referências bibliográficas.

maternidade e de família na pintura de vasos áticos, em particular de figuras vermelhas (o que contrasta com a abundância de outras imagens da vida privada)<sup>47</sup>, ao contrário do que se verifica nas estelas funerárias da segunda metade do século V e do século IV a.C.

Uma píxide, recipiente que servia para conter cosméticos ou jóias, pertencente hoje à Universidade de Manchester<sup>48</sup>, exemplifica um problema que dificulta o estudo da iconografia destes vasos e da sua possível relação com a legislação ateniense. De facto, se alguns especialistas situam a produção da peça c. 470-460 a.C., no Arquivo Beazley indica-se um período mais largo, que vai de 475 a 425 a.C. Ou seja, por vezes, não podemos saber se o vaso é anterior ou posterior à promulgação da lei.

Embora a píxide de Manchester não esteja bem preservada, é possível identificar num dos lados, à esquerda, uma mulher sentada numa cadeira de encosto (*klismos*), com um bebé do sexo masculino apoiado no regaço. Apanhou o cabelo com o chamado *sakkos* (“saco, bolsa”), uma espécie de touca, e enverga um quítion ou vestido com mangas. À sua frente encontra-se de pé uma outra figura (cuja identidade não é segura) e entre ambas avista-se uma faixa suspensa ou cinta, peça da indumentária feminina (*zone*, cf. *Il.* 14.181, *Od.* 5.231, 10.544) que com frequência aparece em representações do interior familiar, tal como a coroa (no outro lado do vaso), pois aludem à união matrimonial. Um outro signo de intimidade feminina é o espelho, que surge suspenso entre as figuras femininas de um lécito datado da mesma época que se encontra em Atenas<sup>49</sup>. Nesta peça, a senhora, sentada à direita, surge caracterizada de forma semelhante, e ergue os braços na direção de uma escrava, familiar ou amiga, para receber uma criança do sexo masculino. A anatomia do corpo infantil ainda não é representada com rigor, mas o facto de a criança usar à volta do peito um colar de

47 Cf. Lissarrague 1993: 231; Massar 1995: 27; Neils & Oakley 2003: 230, 237; Sutton 2004: 337, 347. Merece destaque o estudo de Bonfante 1997.

48 Píxide ática de figuras vermelhas, c. 470-460 a.C. (Manchester Museum, The University of Manchester 40096); Lewis 2002: 81-82, fig. 2.26; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/FF72F569-8458-4BC1-8C32-DA4A47CCFFB1> (BAPD 212513).

49 Lécito ático de figuras vermelhas atribuído ao Pintor de Bolonha 228, c. 470-460 a.C. (Atenas, Museu Nacional 1304); Cohen 2011: 480, fig. 38.7; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/2E66346E-2757-4F2F-849F-2DA02474078E> (BAPD 9025010).

amuletos (que tinha a função de a proteger) confirma que se trata de um bebé.

Preservaram-se outros vasos com uma iconografia idêntica, na qual se destaca uma criança pequena do sexo masculino a passar dos braços de uma mulher para outra, um motivo característico das imagens do nascimento de Ericciónio, quando Geia o entrega a Atena<sup>50</sup>. A popularidade desta simples composição talvez resida no facto de concentrar algumas ideias fundamentais relativamente ao casamento e ao papel social da mulher grega: a importância da maternidade e da descendência masculina. Numa hídria fabricada já em data posterior à promulgação da lei de Péricles, pertencente ao Museu Britânico<sup>51</sup>, o pintor tornou mais evidente o gesto de passar a criança à mãe e acrescentou o chamado *kalathos* ou cesto, outro signo doméstico que alude ao trabalho com têxteis. Tornou também explícito o sexo do bebé. Esta iconografia faria igualmente parte do repertório dos lébitos funerários de fundo branco, como testemunha um vaso conhecido atribuído ao Pintor de Aquiles<sup>52</sup>, bem como um fragmento que se encontra no Museu Britânico<sup>53</sup>. Vemos ainda estas imagens nas estelas funerárias áticas da segunda metade do século V a.C. ou posteriores, normalmente para recordar mulheres que perderam a vida durante o parto<sup>54</sup>.

---

50 Cf. Robertson 1992: 203; Oakley 2013: 161, fig. 7.9. Dirigir um ou ambos os braços para um adulto é o gesto infantil mais comum na cerâmica ática. Vide McNiven 2007, esp. p. 87.

51 Hídria ática de figuras vermelhas atribuída ao Pintor de Munique 2528, c. 440-430 a.C. (Londres, The British Museum E219); Beard 1991: 24, fig. 5; Keuls 1993: 110, fig. 96; Fantham et alii 1994: 104, fig. 3.19; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/8A413268-408B-4D9C-9BAB-C753386759B4> (BAPD 217063).

52 Lébito ático de fundo branco atribuído ao Pintor de Aquiles, c. 450-445 a.C. (Berlim, Antikensammlung F2443); Keuls 1993: 139, fig. 123; Boardman 1989a: fig. 261; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/BC610943-4199-4B53-8D91-1CCF944918D7> (BAPD 213940).

53 Lébito ático de fundo branco atribuído ao Pintor de Bosanquet, c. 450-440 a.C. (Londres, The British Museum 1905.7-10.10); Robertson 1992: 203, fig. 213; Keuls 1993: 139, fig. 122; Boardman 1997: 242 e n. 15; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/E355A354-2714-4F44-B550-33316EFB0FA6> (BAPD 216338).

54 E.g. estela funerária ática em mármore, c. 420-410 a.C. (Leiden, Rijksmuseum I 1903/2.1); CAT 2.652; Oakley 2000: 235-236, fig. 9.5; Foley 2003: 133, fig. 25; estela funerária ática de Phylonoe, primeiro quartel do século IV a.C. (Atenas, Museu Nacional 3790); CAT 2.780; <http://www.hellenicaworld.com/Greece/Museum/NationalMuseumAthens/en/NAMAML3790.html>.

A pintura de uma hídria atribuída ao Grupo de Polignoto<sup>55</sup>, fabricada alguns anos após a proposta de Péricles, insere os elementos básicos desta iconografia num cenário doméstico mais completo, no qual está presente, à direita, uma figura masculina. No lado oposto vê-se um grande tear, referência explícita ao trabalho com têxteis e talvez também ao espaço do gineceu (*gynaikeion*). A senhora, sentada no centro da representação, surge caracterizada de forma convencional e a jovem que se encontra à sua frente destaca-se pela veste menos vulgar, sobreposta sobre o quíton, de mangas compridas, que na opinião de alguns estudiosos indica o seu estatuto servil<sup>56</sup>. O seu corpo inclinado sugere que se prepara para segurar no menino que para ela dirige os braços. O artista não se aplicou na reprodução rigorosa da fisionomia infantil, mas o colar de amuletos não deixa dúvidas sobre a faixa etária da criança. Uma coroa suspensa no centro da cena pode indicar uma união matrimonial recente<sup>57</sup>, mas é também um elemento assíduo nas cenas de família. A identificação das figuras deste vaso tem suscitado interpretações diversas. Já se pôs a hipótese de a mulher sentada ser uma avó, tomando-se como paralelo a célebre estela funerária de Anfarete (cf. Sutton 2004: 340), que, se não conhecêssemos a inscrição, poderíamos pensar que representa uma mãe com o seu filho<sup>58</sup>. De acordo com esta interpretação, a mãe da criança seria a mulher que está de pé. Por outro lado, tem sido questionada a identificação da figura masculina com o *kyrios*, preferindo alguns estudiosos considerar que se trata de um filho mais velho, uma vez que ele é imberbe e parece inclusive mais jovem do que a mulher sentada (cf. Williams 1993: 94). Sobre este aspeto, cremos que é bastante elucidativo o confronto com representações de pares de

---

55 Hídria ática de figuras vermelhas atribuída ao Grupo de Polignoto, c. 440-430 a.C. (Cambridge, Harvard University Art Museums, Arthur M. Sackler Museum 1960.342); Keuls 1993: 73, fig. 58; Massar 1995: 34, fig. 6; Lewis 2002: 16-17, fig. 1.3; Beaumont 2003: 72; Neils & Oakley 2003: 221, 230 (cat. 29); Sutton 2004: 339-340, fig. 17.10; Lessa 2010: 60-63; Ferreira 2011: 78; <http://www.harvardartmuseums.org/art/288891>; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/91D01E86-1D97-4A5D-99F1-8ADF89B23102> (BAPD 8184).

56 Cf. Massar 1995: 34; Neils & Oakley 2003: 230. Sobre o chamado *chiton cheirototos*, vide Lee 2015: 121-122. Cf. Oakley 2000: 237.

57 Cf. Massar 1995: 34; Neils & Oakley 2003: 230.

58 Estela funerária ática em mármore de Anfarete e seu neto, final do século V a.C. (Atenas, Museu do Cerâmico P 695, I 221); *CAT* 1.660; Boardman 1991: 184, fig. 150; Neils & Oakley 2003: 3, fig. 1; Sutton 2004: 330 e fig. 17.2; Beaumont 2012: 98, fig. 3.36.

noivos ou composições similares. De facto, notou-se que na pintura de vasos áticos em geral o noivo é representado imberbe, enquanto a noiva aparenta ser já uma mulher madura, oferecendo estas imagens um contraste notável com o que provavelmente acontecia na realidade ateniense<sup>59</sup>. Ou seja, estas peças, destinadas às jovens nubentes, difundem uma imagem idealizada e romantizada da união matrimonial. No que respeita à hídria de Harvard, cremos que têm razão os estudiosos que, atendendo à qualidade da peça, consideram que seria um presente ideal para uma noiva (cf. Beaumont 2003: 72) e que todo o programa iconográfico vai no sentido de exaltar o papel social da mulher ateniense, insistindo, naturalmente, na ideia de que uma das suas funções era dar filhos varões à *polis* ateniense.

Embora apresente uma composição iconográfica diferente, uma hídria que se encontra hoje em Munique<sup>60</sup> reúne os mesmos elementos figurativos, que ocupam posições similares. À esquerda, uma mulher, que pode ser uma ama, familiar ou amiga, ergue um objeto que é identificado com um tear de mão (Beazley Archive) e uma caixa de cosméticos (Sutton 2004: 340). Junto dela encontra-se um menino com idade suficiente para caminhar, uma figuração que contrasta com outras representações do mesmo género, mas devemos ter presente que estamos a trabalhar com um *corpus* de imagens bastante reduzido. O menino está coroado e tem na mão esquerda um aro, um brinquedo tradicional que exigia alguma agilidade física. Talvez por isso, R. Sutton supõe que a criança possa ter cinco ou seis anos de idade (2004: 340, 344). As linhas do seu corpo estão mais próximas das de um atleta do que de uma criança, não necessariamente porque o pintor seja inábil, mas porque a figuração dá a ver o que se espera que este novo elemento da *polis* venha a ser e não o que ele é enquanto criança. No centro da cena, surge a senhora do *oikos* retratada de forma convencional

---

59 E.g. *loutrophoros* (vaso para o banho nupcial) ático de figuras vermelhas, c. 450-425 a.C. (Boston, Museum of Fine Arts 03.802); Oakley & Sinos 1993: 36, figs. 105-107; Sutton 2004: 329, fig. 17.1; <http://www.mfa.org/collections/object/bathing-vessel-loutrophoros-depicting-a-bridal-procession-153797>.

60 Hídria ática de figuras vermelhas atribuída ao Pintor de Clio, c. 475-425 a.C. (Munique, Antikensammlungen, SL476); Keuls 1993: 244-245, fig. 219; Massar 1995: 34; Beaumont 2003: 75-76, fig. 12; Sutton 2004: 340-341, fig. 17.11; Beaumont 2012: 106, fig. 4.2; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/D6CB553F-55A3-4830-AE77-C69EDCD8D715> (BAPD 214538).

como noutras representações idênticas: está também sentada numa cadeira de encosto, segura nas mãos o fuso e junto dela encontra-se o cesto, objetos que evocam o fabrico das fibras de lã e linho. À direita encontra-se um homem retratado de forma muito semelhante à figura masculina da hídria de Harvard. De facto, é também imberbe, tem o corpo envolto num manto e um bastão na mão direita, elementos que são signos de exterioridade e da vida pública do cidadão ateniense (Beard 1991: 23). Uma faixa suspensa e a inscrição ΚΑΛΟΣ (talvez κάλλος, “beleza”, ou o advérbio καλῶς, supõe Sutton 2004: 341) no pescoço do vaso confirmam que estamos perante uma imagem idealizada do *oikos*, na qual se engrandecem a maternidade e o trabalho com têxteis.

Muito provavelmente os artistas criaram composições iconográficas muito mais diversas, com a mesma ideologia subjacente, mas que não se preservaram. De facto, é natural que esta iconografia também decorasse um vaso como o *lebes gamikos*, no qual se recolhia a água para o banho da noiva, que dava início ao ritual do casamento, como testemunha um vaso que se encontra em Atenas<sup>61</sup>. Num cenário com vários elementos que sugerem o gineceu, rodeada por outras figuras femininas, uma mulher sentada numa cadeira de encosto ergue uma criança pequena. O vaso nupcial alude talvez à vida futura da noiva e ao júbilo da maternidade<sup>62</sup>. Finalmente, a decoração de um dos lados de uma *pelike* fabricada possivelmente após a lei de Péricles, hoje no Museu Britânico<sup>63</sup>, tem sido interpretada como uma imagem do *oikos* ou, pelo menos, de um interior doméstico, como assinala o *sakkos* suspenso da parede. Já foi avançada a hipótese de a figura masculina que se encontra à esquerda poder representar o pedagogo<sup>64</sup>, embora os seus serviços pouca utilidade tivessem para uma criança que ainda não caminha.

---

61 *Lebes gamikos* ático de figuras vermelhas, c. 475-425 a.C. (Atenas, Museu do Cerâmico 2694); <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/793F153D-F212-47AC-9638-E9E23D739BC9> (BAPD 276110).

62 Para uma outra interpretação, vide Beaumont 2012: 85-86, fig. 3.27.

63 *Pelike* ática de figuras vermelhas, estilo do Pintor do Banho (*Washing Painter*), c. 430-420 a.C. (Londres, The British Museum E396); Garland 1990: 123, fig. 10; Massar 1995: 35; Beaumont 2003: 71-72; Neils & Oakley 2003: 237 (cat. 37); Shapiro 2003: 104; Sutton 2004: 338-339 e fig. 17.9; Ferreira 2011: 78-79; Oakley 2013: 157, fig. 7.6; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/6B257F58-A71F-4EDD-8708-7885C598B7C2> (BAPD 215016).

64 Cf. Garland 1990: 123; Neils & Oakley 2003: 237.

Caso se trate do pai, foi representado como um homem maduro e o seu olhar parece dirigido para a mulher (à direita), que está concentrada no ser que começa a gatinhar, indiciando que ela pode ser a figura central da composição (Sutton 2004: 339). À semelhança das representações já discutidas, o pintor teve o cuidado de sugerir que a criança é ainda muito pequena e que se trata de um menino. Ao contrário de outras opiniões, a sua figuração não nos parece, do ponto de vista anatómico, realista, mas os seus gestos correspondem efetivamente aos de um bebé que começa a gatinhar.

Embora, como dissemos, estejamos perante um *corpus* bastante limitado, que a nossa seleção ainda reduziu mais, é legítimo afirmar que estas imagens dão relevo à mulher ateniense, como mãe e gestora do *oikos*, que vela pelas atividades domésticas, designadamente as que lidam com têxteis, surgindo normalmente sentada sobre uma cadeira de encosto. Sobre este motivo, merece destaque a observação de Eva Keuls (1993: 123-124), que vê na cadeira um “símbolo de maternidade”, pois as imagens de deusas-mães, arquétipo da mãe-terra, como Deméter, são representadas também sentadas.

A criança, símbolo da descendência legítima, razão basilar do casamento, é geralmente um bebé do sexo masculino, que pode ostentar um colar de amuletos e ter brinquedos na mão. Embora haja indícios de que os pintores gregos desde cedo repararam nas linhas anatómicas do corpo infantil, como sugere o fundo de uma taça ática de figuras vermelhas, atribuída à oficina do Pintor de Sotades<sup>65</sup>, a criança é com frequência representada nestas imagens de família como um bebé com as formas físicas de um jovem ou adulto de pequenas dimensões. O observador é, assim, convidado a pensar no que representa aquele futuro elemento da *polis*, que, como pessoa, ainda não é um ser completo (Aristóteles, *Pol.* 3.1278a). Não é, portanto, de estranhar que os artistas não retratem os bebés enfaixados<sup>66</sup>, pois se o

---

65 Taça ática de figuras vermelhas atribuída à oficina do Pintor de Sotades, c. 470-460 a.C. (Bruxelas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire A 890); Bioul 1989: 8-9; Keuls 1993: 110, fig. 95; Neils & Oakley 2003: 240-241 (cat. 42); Lynch & Papadopoulos 2006: 20-24, fig. 12; Cohen 2011: 481; <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/04223B24-E00C-4B2B-96BC-0464F4CF06A0> (BAPD 209536).

66 Sobre o costume de envolver os recém-nascidos com faixas de tecido (*spargana*), vide Garland 1990: 81-83, fig. 7; Beaumont 2012: 38 e fig. 2.6a, 50-52 e figs. 3.4, 3.5; Golden 2015: 13-14.

fizessem não poderíamos conhecer o sexo da criança, um aspecto fundamental destas figurações<sup>67</sup>, mas a imagem do corpo infantil na arte grega é uma questão complexa e deve ser discutida com mais atenção.

Se outras figuras femininas podem ser escravas, familiares ou amigas, cremos que o homem, ainda que imberbe, representa o marido, o *kyrios* e cidadão ateniense, visto que surge envolto num manto e apoiado num bastão, sugerindo que a sua presença no aposento feminino é temporária, como se estivesse a regressar a casa ou se preparasse para sair. Vale a pena recordar a observação relevante de H. Alan Shapiro (2003: 103-104) de que são raras, na arte ateniense, as representações de interação entre pais e filhos. Quando o progenitor aparece num ambiente doméstico, como nas imagens que comentámos, é retratado mais como observador do que como participante<sup>68</sup>. Devemos sublinhar que esta presença do *kyrios* num cenário de família, embora muito menos atestada nas pinturas que se preservaram, dá visibilidade à importância do *oikos* como base fundamental da identidade cívica ateniense (cf. Osborne 1997: 32).

No que respeita ao suporte cerâmico, as imagens comentadas surgem em vasos que eram usados em casa e utilizados maioritariamente pelas mulheres<sup>69</sup>. São peças para guardar cosméticos ou jóias, para recolher água na fonte, para usar no banho nupcial. Portanto, oferecidos talvez como presente de casamento, estes vasos pintados recordavam à jovem noiva as suas obrigações para com o *kyrios* e a sua *polis*: ser mãe, ocupar-se das atividades domésticas, cuidar do *oikos*.

---

67 Para uma outra interpretação, vide Sutton 2004: 344. Cf. Keuls 1993: 73, 110; Lewis 2002: 17-19; Beaumont 2012: 52.

68 Cf. Massar 1995: 34, 37; Neils & Oakley 2003: 237. Em nota (cf. p. 110 n. 95), H. A. Shapiro remete para uma conferência de R. Sutton, "Men in the House: Domestic Space on Attic Pottery", apresentada em 2001 no Archaeological Institute of America.

69 O facto de algumas destas peças terem sido recuperadas de sepulturas de mulheres, onde teriam sido depositadas como oferendas funerárias, como a taça de Sotades que se encontra em Bruxelas (cf. n. 65), confirma a sua associação ao mundo feminino. Cf. Beard 1991: 27; Massar 1995: 37.



## REFLEXÕES FINAIS

As imagens pintadas nos vasos gregos não tinham somente a função de deleitar o olhar ou tornar mais valioso um objeto de uso comum. Tal como a escultura e a literatura, comunicam ideias e sublinham valores, relacionam-se de forma dinâmica com o contexto histórico e cultural em que foram produzidas, com a tradição mitológica, a experiência religiosa e as práticas sociais, com outras formas de representação, reproduzindo em maior ou menor grau o discurso político e social vigente. No ensaio que dedicou à metodologia de análise da figuração de cenas da vida doméstica na cerâmica grega, Mary Beard observou, com acuidade notável, que estas imagens não constituem “a *picture of*, but a *statement about* domestic life”<sup>70</sup>. É esta ideia básica que fundamenta as linhas de interpretação que seguimos neste trabalho.

Em resumo, este estudo centrou-se na análise de dois temas iconográficos – a missão de Triptólemo e as cenas de família – com vista a examinar o papel da pintura de vasos áticos enquanto veículo ideológico. Quanto ao primeiro, não cremos que a importância crescente dos Mistérios de Elêusis explique por si só a popularidade e manutenção de uma temática que fora tratada desde meados do século VI a.C. e continuou a ser partilhada por muitas oficinas áticas durante toda a Época Clássica. De facto, a missão de Triptólemo não alude propriamente ao ritual eleusino, mas à transmissão da cultura do cereal, um acontecimento civilizacional que Atenas reivindicou em seu benefício. No que respeita ao segundo, a nossa breve análise procurou mostrar que a seleção dos elementos iconográficos que compõem as representações de cenas de família na pintura de vasos áticos obedece a esquemas aos quais está subjacente uma ideologia que coloca a esposa no centro do *oikos*, esse espaço privado que, desde a lei proposta por

---

70 Beard 1991: 20. No importante estudo sobre a figuração das mulheres nos vasos gregos, F. Lissarrague insiste na ideia de que a função das imagens “não é representar indivíduos específicos, mas antes evocar modelos míticos ou momentos paradigmáticos da vida social.” (1993: 231). A relação entre as imagens dos vasos áticos, as práticas sociais femininas e os ideais da *polis* ateniense é discutida em detalhe por Lessa 2010.

Péricles, passou a ser determinante para a definição do que se entendia por cidadão ateniense.

A construção da democracia ateniense, que se tornou num modelo duradouro para a cultura política do Ocidente, é fruto de um longo e complexo processo histórico cuja abrangência deve ser examinada com recurso a diferentes metodologias de trabalho. Com o nosso estudo quisemos também mostrar que a cultura material e os documentos iconográficos, não obstante as muitas problemáticas e dúvidas, podem fornecer pistas de trabalho produtivas e constituir um contributo muito relevante para um entendimento mais completo da história política e social do mundo antigo.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrewes, A. (1956), *The Greek Tyrants*. London.
- Andrewes, A. (1982, 2ª ed.), “The Tyranny of Pisistratus”, in J. Boardman & N. G. L. Hammond (eds.), *The Cambridge Ancient History. III.3: The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.* Cambridge, 392-416.
- Barringer, J. M. (2008), *Art, Myth, and Ritual in Classical Greece*. Cambridge.
- Beard, M. (1991), “Adopting an Approach II”, in T. Rasmussen and N. Spivey (eds.), *Looking at Greek Vases*. Cambridge, 12-35.
- Beaumont, L. A. (2003), “The Changing Face of Childhood”, in Neils & Oakley 2003: 58-83.
- Beaumont, L. A. (2012), *Childhood in Ancient Athens: Iconography and Social History*. London-New York.
- Beschi, L. (1988), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Vol. IV. Zürich und München, s.v. Demeter.
- Bioul, A.-C. (1989), *Scènes de la vie quotidienne dans la Grèce antique (525-425 avant J.-C.)*. Bruxelles.
- Blok, J. H. (2009), “Perikles’ Citizenship Law: a New Perspective”, *Historia* 58.2: 141-170.
- Boardman, J. (1972), “Herakles, Peisistratos and Sons”, *RA* 1: 57-72.
- Boardman, J. (1974), *Athenian Black Figure Vases. A Handbook*. London.
- Boardman, J. (1975a), *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period. A Handbook*. London.
- Boardman, J. (1975b), “Herakles, Peisistratos, and Eleusis”, *JHS* 95: 1-12.
- Boardman, J. (1984), “Image and Politics in Sixth-Century Athens: Some Problems”, in H. A. G. Brijder (ed.), *Ancient Greek and Related Pottery*. Amsterdam, 239-247.
- Boardman, J. (1989a), *Athenian Red Figure Vases. The Classical Period. A Handbook*. London.
- Boardman, J. (1989b), “Herakles, Peisistratos, and the Unconvinced”, *JHS* 109: 158-159.
- Boardman, J. (1991, 2ª ed.), *Greek Sculpture. The Classical Period. A Handbook*. London.
- Boardman, J. (1997), “The Bosanquet Painter”, in Oakley et alii 1997: 241-248.
- Boedeker, D. (2007), “The View from Eleusis. Demeter in the Persian Wars”, in E. Bridges, E. Hall & P. J. Rhodes (eds.), *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*.

- Oxford, 65-82.
- Boedeker, D. and Raaflaub, K. A. eds. (1998), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge.
- Boegehold, A. L. (1994), "Pericles' Citizenship Law of 451/0 B.C.", in A. L. Boegehold & A. C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore, 57-66.
- Bonfante, L. (1997), "Nursing Mothers in Classical Art", in A. O. Koloski-Ostrow & C. L. Lyons (eds.), *Naked Truths. Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*. London-New York, 174-196.
- Brock, R. (1994), "The Labour of Women in Classical Athens", *CQ* 44.2: 336-346.
- Brulé, P. (2001), *Les femmes grecques à l'époque classique*. Paris.
- Cameron, A. & Kuhrt, A., eds. (1993, 2<sup>a</sup> ed.), *Images of Women in Antiquity*. London.
- Carpenter, Th. (1991), *Art and Myth in Ancient Greece*. London.
- Castriota, D. (1992), *Myth, Ethos, and Actuality: Official Art in Fifth-century B.C. Athens*. Wisconsin.
- Clairmont, Ch. W. (1993), *Classical Attic Tombstones*. Kilchberg. [CAT]
- Cohen, A. (2011), "Picturing Greek Families", in B. Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Chichester, West Sussex-Malden, MA, 465-487.
- Cohen, A. & Rutter, J. B., eds. (2007), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy. Hesperia Suppl. 41*. Princeton.
- Cohen, D. (1989), "Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens", *G&R* 36: 3-15.
- Dugas, C. (1950), "La mission de Triptolème d'après l'imagerie athénienne", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 62.1: 7-31.
- Evans, N. (2010), *Civic Rites. Democracy and Religion in Ancient Athens*. Berkeley.
- Fantham, E. et alii (1994), *Women in the Classical World*. Oxford-New York.
- Ferreira, J. R. (1990), "Pérides e a democracia ateniense", *Euphrosyne* 18: 23-38.
- Ferreira, J. R. (1990), *A democracia na Grécia antiga*. Coimbra.
- Ferreira, J. R. (2004, 2<sup>a</sup> ed.), *A Grécia antiga. Sociedade e política*. Lisboa.
- Ferreira, J. R. & Leão, D. F. (2010), *Dez Grandes Estadistas Atenienses*. Lisboa.
- Ferreira, L. N. (2011), "Crianças na arte grega. Representações sociais e convenções artísticas", in C. Soares et alii (coords.), *Norma & Transgressão II*. Coimbra, 59-95. DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0236-3\\_3](http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0236-3_3).
- Ferreira, L. N. (2013), *Mobilidade poética na Grécia Antiga: uma leitura da obra de Simónides*. Coimbra. DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-032-7>.
- Foley, H. P. (2003), "Mothers and Daughters", in Neils & Oakley 2003: 112-137.
- Foley, H. P., ed. (1994), *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton, N. J.
- Forrest, W. G. (1966), *La naissance de la démocratie grecque de 800 à 400 avant Jésus-Christ*. Tr. fr. J. Cathelin. Paris.
- Garland, R. (1990), *The Greek Way of Life: from Conception to Old Age*. London.
- Golden, M. (2015, 2<sup>a</sup> ed.), *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore.
- Gould, J. (1980), "Law, Custom, and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", *JHS* 100: 38-59.
- Hawley, R. & Levick, B. (1995), *Women in Antiquity. New Assessments*. London-New York.
- Hayashi. T. (1992), *Bedeutung und Wandel des Triptolemosbildes vom 6.-4. Jb. v. Chr.: Religionshistorische typologische Untersuchungen*. Würzburg.
- Iriarte, A. (2002), *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto Gineocrático y Patriarcado en la Grecia*

- Antigua*. Madrid.
- Iriarte, A. (2015), "Semblanzas de semi-ciudadanías griegas. Sobre críos, ancianos y féminas", in A. Iriarte & L. N. Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia Antiga*. Coimbra-São Paulo, 9-30. DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1017-7>.
- Janko, R. (1982), *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in Epic Diction*. Cambridge.
- Just, R. (1989), *Women in Athenian Law and Life*. London-New York.
- Keuls, E. C. (1993), *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley.
- Lacey, W. K. (1968), *The Family in Classical Greece*. London.
- Laurens, A.-F. (1995), "Les ateliers de céramique", in Verbanck-Piérard & Viviers 1995: 161-183.
- Leão, D. F. (2003), *Aristóteles. Constituição dos Atenienses*. Introdução, tradução do original grego e notas. Lisboa.
- Leão, D. F. (2011), "In Defense of Medea: a Legal Approach to Euripides", *Epetiris* 43: 9-26.
- Leão, D. F. (2012), "The Myth of Autochthony, Athenian Citizenship and the Right of *enktesis*: A Legal Approach to Euripides' *Ion*", in B. Legras & G. Thür (eds.), *SYMPOSION 2011. Études d'histoire du droit grec et hellénistique* (Paris, 7-10 sept. 2011). Wien, 135-153.
- Leduc, C. (1993), "Como dá-la em casamento? A noiva no mundo grego (séculos IX-IV a.C.)", in Schmitt Pantel 1993: 277-347.
- Lee, M. M. (2015), *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*. Cambridge.
- Lessa, F. S. (2010, 2ª ed.), *Mulheres de Atenas. Mélissa - do Gineceu à Agorá*. Rio de Janeiro.
- Lewis, S. (2002), *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*. London-New York.
- Lissarrague, F. (1993), "A figuração das mulheres", in Schmitt Pantel 1993: 202-271.
- Lloyd-Jones, H., ed. (1996), *Sophocles. Fragments*. Cambridge, Mass.
- Lynch, K. M. & Papadopoulos, J. K. (2006), "*Sella Cacatoria*: A Study of the Potty in Archaic and Classical Athens", *Hesperia* 75: 1-32.
- MacDowell, D. M. (1989), "The *oikos* in Athenian law", *CQ* 39.1: 10-21.
- Massar, N. (1995), "Images de la famille sur les vases attiques à figures rouges à l'époque classique (480-430 av. J.-C.)", *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie* 17: 27-38.
- Matheson, S. B. (1994), "The Mission of Triptolemus and the Politics of Athens", *GRBS* 35: 345-372.
- McNiven, T. J. (2007), "Behaving Like a Child: Immature Gestures in Athenian Vase Painting", in Cohen & Rutter 2007: 85-99.
- Meiggs, R. & Lewis, D., eds. (1988), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* Rev. Ed. Oxford. [ML]
- Mylonas, G. E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, N. J.
- Neer, R. T. (2002), *Style and Politics in Athenian Vase-Painting: The Craft of Democracy, ca. 530-460 B.C.E.* Cambridge.
- Neils, J. & Oakley, J. H., eds. (2003), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*. New Haven-London.
- Oakley, J. H. (2000), "Some 'Other' Members of the Athenian Household: Maids and Their Mistresses in Fifth-Century Athenian Art", in B. Cohen (ed.), *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*. Leiden, 227-247.
- Oakley, J. H. (2013), "Children in Archaic and Classical Greek Art: a Survey", in J. E. Grubbs, T. Parkin & R. Bell (eds.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*. Oxford, 147-171.
- Oakley, J. H. & Sinos, R. H. (1993), *The Wedding in Ancient Athens*. Madison, Wisconsin.
- Oakley, J. H., Coulson, W. D. E. & Palagia, O., eds. (1997), *Athenian Potters and Painters: The Conference Proceedings*. Exeter.

- Osborne, R. (1997), "Law, the Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens", *P&P* 155: 3-33.
- Parke, H. W. (1977), *Festivals of the Athenians*. London.
- Patterson, C. (1981), *Pericles' Citizenship Law of 451/50 B.C.* Salem, N.H.
- Pearson, A. C., ed. (1917, repr. 1963), *The Fragments of Sophocles. Vol. I. Edited with Additional Notes from the Papers of Sir R. C. Jebb & W. G. Headlam*. Cambridge.
- Pomeroy, S. B. (1995, 1975), *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*. With a new preface by the Author. New York.
- Powell, A. (2001), "Citizen Women of Athens", in *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*. London-New York, 348-403.
- Radt, S., ed. (1999), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF). Vol. IV: Sophocles. Editio correctior et addendis aucta*. Göttingen. [Radt]
- Raubitschek, A. E. & Raubitschek, I. K. (1982), "The Mission of Triptolemos", in *Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography Presented to Homer A. Thompson, Hesperia. Suppl.* 20: 109-117 = *The School of Hellas. Essays on Greek History, Archaeology, and Literature*, ed. by D. Obbink & P. A. Vander Waerdt. New York-Oxford, 1991, 229-238.
- Rhodes, P. J. (1993, 2<sup>a</sup> ed.), *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford.
- Richardson, N. J., ed. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.
- Robertson, M. (1992), *The Art of Vase-Painting in Classical Athens*. Cambridge.
- Rocha Pereira, M. H. (2009, 10<sup>a</sup> ed.), *Hélade. Antologia da Cultura Grega*. Lisboa.
- Rodrigues, N. S. (2008), "O trigo como metáfora da vida e da morte na Antiguidade Clássica", *Máthesis* 17: 97-106.
- Schmitt Pantel, P. (2016), *Une histoire personnelle des mythes grecs*. Paris.
- Schmitt Pantel, P., dir. (1993), *História das mulheres no Ocidente. Vol. 1. A Antiguidade*. Trad. port. com rev. científica de M. H. da Cruz Coelho et alii. Porto.
- Schwarz, G. (1997), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Vol. VIII. Zürich und Düsseldorf, s.v. Triptolemos.
- Shapiro, H. A. (1989), *Art and Cult under the Tyrants in Athens*. Mainz am Rhein.
- Shapiro, H. A. (1995), "Les rhapsodes aux Panathénées et la céramique à Athènes à l'époque archaïque", in Verbanck-Piérard & Viviers 1995: 127-137.
- Shapiro, H. A. (2003), "Fathers and Sons, Men and Boys", in Neils & Oakley 2003: 84-111.
- Simon, E. (1997), "Eleusis in Athenian Vase-Painting: New Literature and Some Suggestions", in Oakley et alii 1997: 97-108.
- Stadter, Ph. A. (1989), *A Commentary on Plutarch's Pericles*. Chapel Hill-London.
- Sutton Jr., R. F. (2004), "Family Portraits: Recognizing the *oikos* on Attic Red-Figure Pottery", in A. P. Chapin (ed.), *XAPIE: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr. Hesperia Suppl.* 33: 327-350.
- Verbanck-Piérard, A. & Viviers, D., eds. (1995), *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*. Bruxelles.
- West, M. L. (2003), *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*. Cambridge, Mass.
- Williams, D. (1993), "Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation", in Cameron & Kuhrt 1993: 92-106.



# *O limite da democracia:*

O PROBLEMA DA TIRANIA DO PONTO DE VISTA  
PSICOLÓGICO EM HERÓDOTO E NO *ÉDIPO REI*  
DE SÓFOCLES

---

THE LIMIT OF DEMOCRACY:

THE PROBLEM OF TYRANNY FROM THE  
PSYCHOLOGICAL STANDPOINT IN HERODOTUS  
AND SOPHOCLES' *OEDIPUS REX*

Daniel Rossi Nunes Lopes

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ORCID | 0000-0001-9818-8977

## *Resumo*

Um dos tópicos principais do pensamento político ateniense dos sécs. V e IV a.C. é o problema da gênese da tirania no seio da democracia, cujos exemplos históricos mais relevantes foram o Governo dos Quatrocentos em 411 a.C. durante a Guerra do Peloponeso, e o governo despótico dos Trinta em 404 a.C. por força de Esparta após a derrota de Atenas. O propósito de nosso capítulo, no entanto, não é abordar o problema do ponto de vista histórico a fim de compreender as circunstâncias particulares, as condições materiais e as motivações políticas que possibilitaram tais experiências autocráticas, ainda que efêmeras, na *polis* democrática. O que pretendemos examinar, em especial, é um aspecto fundamental da reflexão ético-política a respeito da figura do tirano em textos supérstites do séc. V a.C.: a saber, a sua constituição psicológica. Para tal, nosso recorte consistirá no exame do “Debate Constitucional na Corte Persa” em Heródoto (3.80-82), e do segundo estásimo do *Édipo Rei*, de Sófocles (v. 863-910), a fim de discutir o fundamento psicológico do problema político representado pela figura do tirano na democracia.

### *Palavras-chave*

Heródoto, Sófocles, tirania, psicologia



## *Abstract*

One central issue of Athenian political thought from the 5th and 4th centuries BC is concerned with the rise of tyranny from democracy, whose most relevant historical examples were the Government of the Four Hundred in 411 during the Peloponnesian War, and the despotic regime of the Thirty in 404 under Sparta's influence after the Athenian defeat. The aim of this chapter, however, is not to approach the problem from a historical standpoint in order to grasp the particular circumstances, material conditions and political motivations that enabled such autocratic experiences, albeit ephemeral, in a democratic *polis*. What we intend to examine is rather an essential aspect of the ethical and political reflection on the figure of the tyrant in remaining texts from the 5th century BC: its psychological constitution. To this end, we will focus our attention on examining the Constitutional Debate in the Persian Court in Herodotus (3.80-82), and the second stasimon of Sophocles' *Oedipus Rex* (v. 863-910) in order to discuss the psychological background of the political problem represented by the figure of the tyrant within democracy.

### *Keywords*

Herodotus, Sophocles, tyranny. Psychology



## 1 – INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

A tirania engendra a *hybris*? Ou, inversamente, é a *hybris* que engendra o tirano? Essa célebre controvérsia em torno do verso 873 do Édipo Rei de Sófocles (doravante, OR) sintetiza, em poucas palavras, o problema de natureza política a ser abordado neste capítulo: (a) são as condições políticas propiciadas pelo regime autocrático que dão vazão ao comportamento insolente e desregrado de seu governante? Ou, antes, (b) é um determinado tipo de comportamento, designado genericamente por *hybris*, que dá origem ao indivíduo tirânico? Quando pensamos nos Livros VIII e IX da *República* de Platão, por exemplo, não encontraríamos uma resposta unívoca para essa questão: a análise do processo de corrupção das quatro constituições políticas inferiores (i.e. timocracia, oligarquia, democracia e tirania) é acompanhada, passo a passo, pela investigação do movimento correlato de degeneração psicológica dos indivíduos semelhantes a tais regimes políticos, conforme o princípio analógico entre cidade e indivíduo vigente na obra. Nesse sentido, do ponto de vista político, a tirania propicia ao indivíduo dotado de poder político agir irrestritamente conforme os seus próprios desejos e interesses, ao passo que, do ponto de vista do indivíduo, é uma determinada constituição psicológica que dá origem ao tirano, cujas ações seriam manifestações externas dessa disposição interna peculiar que o distingue dos demais homens.

---

<sup>1</sup> A tradução das passagens do *Édipo Rei*, de Sófocles (a partir da edição de H. Lloyd-Jones e N. G. Wilson: Oxford, 1992), e das *Memoráveis*, de Xenofonte (a partir da edição de E. C. Marchant: Oxford, 1971), são de minha autoria. A tradução das passagens do Livro III, de Heródoto, é de Fátima Silva e Cristina Abranches (Lisboa: Edições 70, 1997), e as do Livro V, de Fátima Silva e Carmen Leal Soares (Lisboa: Edições 70, 2007), com pequenas alterações pontuais na escolha lexical para se conformar à minha argumentação.

Todavia, Platão não será o foco deste capítulo, mas tão somente o ponto de partida para a discussão sobre um tema que está intimamente associado não apenas ao pensamento grego sobre a democracia, mas à própria constituição da democracia enquanto regime político, especialmente em Atenas – a saber, o problema da gênese do tirano no seio da democracia. A caracterização do demagogo Cléon sob a máscara da personagem Paflagônio na comédia *Os Cavaleiros* de Aristófanes (424 a.C.), bem como a célebre proposição de Tucídides sobre Péricles no Livro II (“em nome era democracia, mas na prática era o governo do primeiro dos homens”, 2. 65. 10<sup>2</sup>) apontam de diferentes maneiras para o mesmo problema intrínseco à experiência democrática: o perigo da ascensão de um indivíduo poderoso (ou de um pequeno grupo de indivíduos) sobre o restante da comunidade civil, colocando em xeque o princípio de *igualdade* que fundamenta o regime democrático<sup>3</sup>. Do ponto de vista histórico, o Governo dos Quatrocentos em 411 a.C. durante a Guerra do Peloponeso e a instituição do governo despótico dos Trinta em 404 a.C. por força de Esparta após a derrota de Atenas são os exemplos paradigmáticos de crise e ruptura da ordem democrática que culminaram em dissensão civil e em graves consequências para a cidade. Desde a sua constituição, a democracia ateniense criou leis para proteger a si mesma e punir aqueles indivíduos que conspirassem contra ela (leis que legitimavam inclusive o assassinato de supostos conspiradores)<sup>4</sup>. Em Tucídides, são inúmeras as referências que evidenciam uma preocupação geral para com esse tipo de conluio contra as instituições democráticas, perpetrado, em diferentes circunstâncias históricas, por certos indivíduos e/ou grupo de indivíduos em vista de interesses particulares<sup>5</sup>. Portanto,

---

2 Th. 2. 65. 10: ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

3 Ver Heródoto 5. 92. 1. 1; Tucídides 2. 37, 3. 82. 8; Isócrates, *Panatenaico* 178; Platão, *Menéxeno* 239a.

4 Cf. *Decreto de Demofante contra a tirania* de 410 a.C. (In: Andócides, *Sobre os Mistérios* 96-98), instituído depois da experiência de destituição da democracia pelo Governo dos Quatrocentos em 411 a.C.

5 Tucídides relata, por exemplo, que, durante a batalha de Tanagra em 458/7 a.C., alguns atenienses negociaram em segredo com os espartanos na Boécia com o intuito de destituir a democracia, ao passo que os atenienses atacaram os espartanos, em parte, porque suspeitavam de um conluio contra a democracia (1. 107). Ver também Tucídides 2. 13, 3. 43, 6. 53. Sobre o assunto, ver Knox 2002: 63-64.

quando pensamos em democracia grega, inevitavelmente somos levados a refletir também sobre seus próprios limites, e a tirania aparece aqui como a forma mais perfeita de negação do princípio democrático de organização política e social.

A Platão atribui-se a inovação, dentro da história do pensamento ético-político grego, de tratar a tirania não como uma questão simplesmente de natureza *política*, mas também, e sobretudo, como uma problema de ordem *psicológica*, de formação de uma certa disposição da alma do indivíduo tirânico, que, em certa medida, antecederia e transcenderia a própria esfera política<sup>6</sup>. Meu intuito neste capítulo, portanto, é tentar verificar, em textos supéstitos do séc. V a.C., em que medida já não encontramos ali essa perspectiva *psicologizante*, por assim dizer, da política<sup>7</sup>, quando o indivíduo tirânico e/ou a tirania estão sob enfoque. Para tal fim, o recorte proposto para a discussão consiste basicamente em dois excertos de duas obras exaustivamente exploradas pela literatura crítica moderna: o Debate Constitucional na Corte Persa em Heródoto (3.80-82), e o segundo estásimo da tragédia OR de Sófocles (v. 863-910).

## 2 – HERÓDOTO

O Debate Constitucional narrado por Heródoto no Livro III das *Histórias* (3. 80-82) aparece em um momento crucial da narrativa sobre a história do império persa, na medida em que sua conclusão resultou na ascensão de Dario ao trono persa em 522/1 a.C.<sup>8</sup> Muito se discutiu no séc. XX a respeito

---

6 Giorgini 2005: 437: “As condições políticas farão, pois, que os homens de alma tirânica se tornem efetivamente tiranos no sentido político ou menos. Essa é uma outra, significativa, inovação platônica: a tirania é uma condição da alma, que se revela também nos pequenos criminosos e malfeitores, não somente no tirano político. [...] O homem verdadeiramente tirânico é quem faz desperto, na prática, o que os outros sonham somente nos próprios sonhos selvagens, aqueles que nascem do “sono da razão”; o homem tirânico no máximo grau é aquele que, além de ter uma alma tirânica, se encontra à frente de uma cidade”. Ver também Schofield 2006: 252.

7 Ver Platão, *Fédon* 66c; *República* IX 586a-b.

8 A história do Déjoces, fundador do império medo (1. 96-103), o Debate Constitucional na Corte Persa (3. 80-82) e o discurso do coríntio Socles (5.92) constituem as três passagens

da plausibilidade desse episódio narrado pelo historiador, ou da suposta influência dos “sofistas” (Protágoras, Hípias, Antifonte, Pródico) sobre ele, tendo em vista o teor político da discussão concernente à melhor constituição política para os homens, que remete diretamente ao tipo de discussão empreendida no ambiente intelectual ateniense<sup>9</sup>. O episódio consiste em três discursos sucessivos proferidos por três membros da corte persa (Otanes, Megabizo e Dario), que defendem, respectivamente, a democracia, a oligarquia e a monarquia<sup>10</sup> como o melhor regime político a ser adotado pelos persas após a supressão do poder ilegítimo de pseudo-Esmérdis, o mago. Meu interesse nesse episódio, no entanto, deve-se antes a dois fatores peculiares que estão diretamente relacionados ao tema deste capítulo: (a) em primeiro lugar, é o primeiro excerto da literatura grega supérstite em que encontramos uma tentativa teórica de distinguir três regimes políticos (basicamente, poder de um único indivíduo, poder de poucos, poder de muitos, cf. 3. 82. 1), constituindo ponto de partida para o desdobramento de teorias políticas em autores do séc. IV a.C., tais como Platão, Aristóteles, Xenofonte e Isócrates, em que essa tripartição genérica é refinada, expandida e modificada<sup>11</sup>. (b) E em segundo lugar, é o episódio em que o problema da gênese de um regime autocrático no seio da democracia é claramente articulado, encontrando ecos posteriormente na genealogia degenerativa dos regimes políticos desenvolvida por Platão nos Livros VIII e IX da *República*. Isso aparece no terceiro discurso proferido por Dario em defesa da monarquia:

[...] Ora, na hipótese inversa, quando é o povo [*demos*] quem governa, é impossível não haver iniquidades [*kakotes*]; e quando a iniquidade realmente nasce numa sociedade, não são inimizades que nascem entre os maus, mas sim profundas e temíveis amizades, pois os que agem mal contra o Estado

---

mais relevantes sobre a tirania e natureza do poder autocrático em Heródoto (Dewald 2003: 27; Dewald 2007: 86; Raaflaub 2002).

9 Asheri 2007: 471-472; Evan 1981; Raaflaub 2002: 161.

10 À “democracia” Heródoto se refere de diferentes formas: *isonomia* (3. 80. 6), *isokratia* (5. 92. 1. 1), *demos* (3. 82. 1), *plethos* (3. 80. 6; 3. 82. 1).

11 Asheri 2007: 471; Dewald 2002: 25.

fazem-no pela conspiração. E isso vai acontecendo, até que alguém se ponha à frente do povo [*demos*] para o defender e os faça parar. A partir de então, esse homem é admirado pelo povo [*demos*] e, graças a essa admiração, torna-se monarca [*mounarchos*] – o que evidencia também que a monarquia [*mounarchia*] é a melhor alternativa. (3. 82. 4)

A proposta de Dario pela manutenção do regime autocrático acaba prevalecendo sobre as tentativas de Otanes e Megabizo de defenderem a democracia e a oligarquia, respectivamente, como a melhor constituição política a ser adotada pelas persas depois da morte de Cambises, o monarca legítimo, e da supressão do golpe perpetrado por Esmérdis, o mago. Mas é no primeiro discurso proferido por Otanes em louvor à democracia que o problema em torno da figura do governante autocrata aparece de modo mais saliente:

A mim, parece-me bem que um só homem deixe de ser o senhor absoluto [*mounarchos*] de todos nós, pois isso nem é agradável, nem bom. E, de fato, todos aqui presentes não só viram a que ponto chegaram os excessos [*hybris*] de Cambises, como agora acabaram de testemunhar os excessos [*hybris*] do mago. Como é que alguma vez poderia a monarquia [*mounarchia*] ser uma instituição bem organizada, se lhe é permitido fazer o que quiser, sem prestar contas? E penso que porventura até o melhor dos homens, com todo esse poder, ficaria fora dos limites do seu juízo habitual. Gera-se um excesso de orgulho [*hybris*] pelos bens de que se dispõe e cresce a inveja [*phthonos*], própria da natureza do homem desde que ele existe. Tendo estas duas características, o rei possui todas as más qualidades [*kakotes*] que pode haver: farta-se de praticar atos insensatos, uns por já ter cometido excessos [*hybris*] até a saciedade, outros por inveja [*phthonos*]. De fato, um homem dado à tirania [*tyrannos*] não devia conhecer a inveja [*aphthonos*], uma vez que tem todos os bens, mas é precisamente o contrário que grassa nas suas relações com os cidadãos [...]. E falta ainda o aspecto mais importante, que vou agora referir: ele não só adultera os costumes dos antepassados, como também violenta as mulheres e até condena à morte sem prévio julgamento. (3.80.2-5)

(i) O primeiro ponto que gostaria de observar concerne ao vocabulário empregado por Heródoto para se referir ao governo de um só indivíduo: ele parece empregar indistintamente os termos *mounarchos* e *tyrannos*, mas uma análise mais cuidadosa do texto mostra que, ao menos no Debate Constitucional, a distinção entre eles é relevante. Segundo Parker 1998, embora o historiador não distinga no mais das vezes *mounarchos*, *basileus* e *tyrannos*, o termo *tyrannos* é usado marcadamente, em certas ocasiões específicas, para conotar de modo pejorativo um governante autocrático que, ou (a) usurpou o poder, ou (b) o emprega despoticamente (como, por exemplo, em 5. 92)<sup>12</sup>. Esse uso marcado é patente nesse episódio da história persa, visto que Megabizo, o orador que defenderá a oligarquia e condenará tanto a democracia quanto a monarquia/tiranía, emprega apenas *tyrannos* e *tyrannia* para se referir pejorativamente ao governo autocrático abusivo e insolente<sup>13</sup>, ao passo que Dario, o defensor da monarquia, utiliza apenas *mounarchos* e *mounarchia* em seu elogio a ela (3. 82. 4); no discurso de Otanes (3. 80. 2-5), por sua vez, o termo *mounarchos* é empregado para designar o governante, num primeiro estágio, antes de incidir em *hybris*, ao passo que *tyrannos* é usado para qualificá-lo, num segundo estágio, depois de cometer os atos excessivos que o caracterizariam agora como “tirano”, e não mais como “monarca”<sup>14</sup>. Por conseguinte, ao menos no Debate Constitucional, já podemos detectar uma distinção clara entre *monarquia* ou *realiza*, de um lado, e *tiranía*, de outro, que será um lugar-comum do pensamento político grego do séc IV a.C., como podemos ver, de modo paradigmático, nesta passagem das *Memoráveis* de Xenofonte:

12 Parker 1998: 162, 164. Ver também Dewald 2003: 31-33, 40-41.

13 Heródoto, 3. 81. 1-2: “Em relação a tudo quanto disse Otanes no sentido de se acabar com a tirania [*tyrannida*], façam-se minhas também as suas palavras. Mas, quando ele exortou a transferir o poder para o povo, andou longe da perspectiva mais correcta. Com efeito, nada há de mais insensato do que uma multidão inútil, nada há de mais insolente [*hybristoteron*]. E decerto fugirem os cidadãos à insolência de um tirano [*tyrannou hybrin*], para virem a cair na insolência [*hybrin*] de um povo descomedido, isso não é, de modo algum, tolerável. É que, se o primeiro dos dois, o tirano, faz alguma coisa, fá-la com plena consciência do que está a fazer; enquanto o outro, o povo, nada pode realmente saber.”

14 Otanes: μούναρχον (3. 80. 2); μούναρχή (3. 80. 3); τύραννον (3. 80. 4); μούναρχος (3. 80. 6). Megabizo: τυραννίδα (3. 81. 1); τυράννου ὕβριν (3. 81. 2). Dario: μουνάρχου (3. 82. 1); μουναρχήν (3. 82. 3); μούναρχος (3. 82. 4); μουναρχή (3. 82. 4); μουνάρχου (3. 82. 5).



Sócrates considerava tanto a realeza [*basileia*] quanto a tirania [*tyrannis*] duas formas de poder, mas admitia diferenças entre elas: considerava a realeza [*basileia*] o poder aceito voluntariamente pelos homens e conforme as leis da cidade, enquanto a tirania [*tyrannis*], o poder contra a vontade dos homens e desprovido de leis, mas conforme os desejos do governante. E onde os governantes são escolhidos entre os que cumprem as leis, essa constituição política é a aristocracia; onde eles são escolhidos conforme o censo dos bens, é a plutocracia; e onde eles são escolhidos entre todos os homens, é a democracia. (4. 6. 12)

Embora essa distinção apareça bem estabelecida no Debate Constitucional, ela não vale como regra para todas as demais ocorrências de *tyrannos* e *tyrannis* na obra de Heródoto. Segundo Parker, o sentido negativo desses termos, tal como entendemos hoje quando falamos de um tirano ou de uma tirania, só se sedimenta, de fato, no séc. IV a.C., no âmbito do pensamento político *ateniense*, ainda que, já na obra de Tucídides, o termo *tyrannos* seja empregado marcadamente para designar os soberanos das cidades helênicas, que hoje denominaríamos “tiranos”<sup>15</sup>. Tucídides reserva o termo *basileus*, por outro lado, para se referir aos governantes mitológicos da Hélade, aos de Esparta, aos da Tessália, e a todos os soberanos dos povos bárbaros, tais como os persas e os líbios<sup>16</sup>. Poderíamos dizer, em suma, que o termo *tyrannos* até o séc. V a.C. designa em geral o “monarca”, e não necessariamente um governante perverso, ainda que haja certas ocorrências na literatura supérstite em que ele é empregado de maneira pejorativa para se referir ao autocrata usurpador ou opressor<sup>17</sup>.

15 i.e., os tiranos de Atenas (ex. Th. 1. 20. 2; 2. 15. 5; 3. 104. 1; 6. 53. 3; 6. 54), de Samos (ex. Th. 1. 13. 6; 3. 104. 2), de Siracusa (ex. Th. 1. 14. 2 Sicília em geral; 6. 4. 2; 6. 94. 1), de Gela (ex. Th. 6. 5. 3), de Régio (ex. Th. 6. 4. 6), de Mégara (Th. 1. 126. 3), de Lâmpsaco (Th. 6. 59. 3), de Astaco na Acarnânia (Th. 2. 30. 1).

16 Parker 1998: 164: “Tucídides é então o primeiro autor que evidencia um conceito claro e consistente de ‘tirania’ em oposição à realeza, que discerniu claramente um grupo definido de governantes ‘tiranos’. Nós hoje seguimos em grande medida a classificação de Tucídides; e a classificação de Tucídides prevaleceu no mundo antigo também.”

17 Tais ocorrências seriam as seguintes, segundo o levantamento de Carey 1986: 176: Heródoto 5. 92. 1; Aristófanes, *Vespas* 488-ss.; Aristófanes, fr. 110. 2 PCG; Eurípides, *As*

(ii) Em segundo lugar, nesse discurso de Otanes, Heródoto articula uma tese segundo a qual o poder absoluto (*mounarchie*, 3. 80. 2), na medida em que possibilita ao soberano “fazer o que bem quiser *sem restrição*” (3. 80. 3), condiciona, de um lado, um comportamento excessivo (*hybris*) devido à ambição pelos bens a que tem acesso, e, de outro, uma inveja (*phthonos*) aos homens excelentes, passando a se cercar dos piores cidadãos (3. 80. 3)<sup>18</sup>. O termo central da reflexão de Heródoto sobre a natureza da tirania é sem dúvida *hybris*, que tem uma conotação intrinsecamente pejorativa. *Hybris* pode ser definida, em termos gerais, como: “atitude mental e padrões de comportamento induzidos pela prosperidade material, pelo poder ou pela superioridade física; auto-afirmação inescrupulosa, anti-social e irreligiosa em detrimento dos direitos ou sentimentos dos outros; o excesso é sua essência” (Carey 1986: 176)<sup>19</sup>. Como veremos na análise do segundo estásimo do OR de Sófocles (v. 863-910), em que *hybris* também aparece como

---

*Fenícias* 549; Eurípides, *As Suplicantes* 429; Eurípides, *Medeia* 348. Carey 1986: 176 observa que há um uso negativo bastante peculiar, baseado na natureza inconstitucional da tirania segundo a experiência ateniense no séc. VI a.C.: “Então, nós encontramos em Ésquilo, *Agamêmnon* 1355, 1365, 1633 as palavras *tyrannos* e *tyrannis* usadas para designar o regime ilícito instituído depois da morte do legítimo rei Agamêmnon. Talvez seja por isso que os termos *tyrannos* e *tyrannis* em *Prometeu Acorrentado* se aglomeram em torno de Zeus (10, 222, 224, 305, 310, 357, 736, 756, 761, 909, 942, 957, 996), a quem é dado o título de ‘tirano’ no sentido em que usamos hoje a palavra”. Sobre o *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo, Parker 1998: 159 diz o seguinte: “as declarações de Prometeu [...] certamente ganham sentido se concedemos o uso da palavra *tyrannis* não no sentido ostensivo de ‘realeza’, mas no sentido secundário de ‘poder despótico obtido ilegalmente, i.e. tirania’”. A ideia geral defendida por Parker 1998: 161 em relação aos autores que precedem Tucídides é a de que “dentre todas as palavras para designar o rei, *tyrannos* é a que mais facilmente se presta a uma interpretação negativa”. Sobre o sentido negativo de *tyrannos* na tragédia ática, ver também Fisher 1992: 331-332.

18 Sobre a inveja do tirano, ver também Platão, *República* IX 579b-c.

19 Em seu estudo exaustivo sobre a noção de *hybris* na literatura e filosofia gregas, de Homero a Aristóteles, N. R. E. Fisher contesta a visão tradicional, que restringe o uso do termo ao âmbito religioso, e propõe uma definição genérica baseada, sobretudo, nas noções de *honra* e *vergonha*: “*hybris* é, essencialmente, o grave ataque à honra de outrem, que provavelmente causa vergonha e conduz à ira e a tentativas de vingança. *Hybris* é frequentemente, mas não necessariamente, um ato de violência; ela é, essencialmente, uma atividade deliberada, e o motivo típico para tal inflicção de desonra é antes o prazer de expressar um sentido de superioridade do que compulsão, necessidade e desejo por riqueza” (Fisher 1992: 1). As definições tanto de Carey quanto de Fisher concordam tanto no escopo amplo da noção de *hybris*, que transcende a esfera religiosa, quanto no sentido pejorativo inerente ao termo; no entanto, a de Carey parece preferível para os propósitos deste capítulo, na medida em que, especificamente no episódio de Heródoto que estamos analisando, a prosperidade material está diretamente associada à *hybris* do governante.

termo-chave, Heródoto alude aqui ao cerne do problema discutido neste capítulo: é o poder absoluto que engendra a *hybris*, ou, inversamente, é a *hybris* que engendra o tirano? A posição que aparece na boca de Otanes aponta para a primeira ordem dessa relação causal por meio de uma reflexão sobre a própria natureza do poder político: até mesmo o melhor dos homens poderia ser corrompido uma vez em posse de um poder ilimitado, passando a agir fora de seu juízo habitual. Nesse sentido, a descrição psicológica, por assim dizer, do indivíduo tirânico, que age com *hybris* e é acometido pela *inveja*, deriva de um fato anterior e mais importante, que é o acesso a um poder absoluto irrestrito, visto aqui como *causa* do desvirtuamento de seu caráter. E esse processo degenerativo é marcado pela mudança do termo *mounarchos* para *tyrannos* para qualificar o governante autocrata que incide em *hybris*, como mencionado acima.

(iii) Em terceiro lugar, o discurso de Otanes possui um traço característico comum a outros autores dos sécs. V e IV a.C.: a saber, uma tendência *descritiva* no processo de delimitação da figura do tirano e do regime tirânico, em oposição a outros modelos de governante e de regime político<sup>20</sup>. Em outras palavras, trata-se de um procedimento *indutivo* que parte da *enumeração* de atos particulares para a *generalização* de um certo tipo de indivíduo que poderíamos denominar tirano: ou seja, o tirano é um indivíduo tal que comete atos de uma certa qualidade, tais como: “adulterar os costumes dos antepassados, violentar as mulheres e condenar pessoas à morte sem julgamento prévio” (3. 80. 5). Nessas seções *descritivas*, podemos observar, em linhas gerais, que tanto Heródoto quanto os demais autores não se referem aos possíveis fatores de ordem *psicológica* que condicionariam um comportamento de tal tipo, limitando-se antes a *descrever* certas ações particulares características do indivíduo tirânico. Esse mesmo traço aparece também em um dos episódios mais importantes para os estudos sobre a tirania na obra de Heródoto, que é o discurso do coríntio Socles contra a proposta dos lacedemônios de reconduzirem Hípias a Atenas na condição de tirano (5. 90-93) depois da expulsão dos Pisistrátidas empreendida pelos atenienses em 506 a.C. (5. 77-81). Como podemos constatar no próêmio do

---

20 Ver, por exemplo, Platão, *Górgias* 471a-d (história de Arquelaus, tirano da Macedônia).

discurso de Socles, os termos *tyrannos* e *tyrannis* são usados de modo marcadamente pejorativo, mais próximos à noção geral de *tiranía* desenvolvida no pensamento político grego do séc. IV a.C.:

Por certo o céu passará a estar debaixo da terra, a terra elevar-se-á acima do céu, os homens viverão no mar e os peixes onde antes viviam os homens, no dia em que vocês, Lacedemônios, destituído o regime de igualdade [*isokratia*], prepararem a instauração da tirania nas cidades [*tyrannis*] – pois nenhuma das realizações humanas é mais injusta e sanguinária do que este regime. (5. 92. 1. 1)

Durante a narração da experiência de Corinto nas mãos dos tiranos Cípselo (655-625 a.C.) e Periandro (625-587 a.C.) a fim de persuadir os lacedemônios do risco para toda a Hélade de fomentar regimes dessa natureza, Socles caracteriza da seguinte forma o que seria o perfil do governante tirânico:

Vejam os tipos de governante [*tyranneusas*] que foi Cípselo! A muitos Coríntios perseguiu-os, a outros tantos usurpou-lhes os bens e a uns quantos mais tirou-lhes a vida. Depois de ter governado durante trinta anos e de ter levado uma vida feliz, sucedeu-lhe à frente do regime tirânico [*tyrannis*] o seu filho Periandro. Embora de início fosse mais benevolente do que o pai, depois que se associou, por meio de mensageiros, a Trasíbulo, tirano de Mileto [*tyrannos*], tornou-se muito mais sanguinário do que Cípselo. (5. 92. 5. 2-6. 1)

Na sequência da narração, Socles passa a descrever sumariamente as ações iníquas de Periandro influenciadas pelo conselho de Trasíbulo, como perseguir e matar os indivíduos mais distintos de Corinto que Cípselo havia poupado durante seu governo, concluindo assim a empresa do pai (5. 92. 7. 1). Depois, ele passa a narrar um episódio envolvendo a sua esposa já morta Melissa, com cujo cadáver havia mantido relações sexuais (5. 92. 7. 3): para descobrir o local onde um depósito havia sido feito por um hóspede seu, o oráculo dos mortos lhe propôs um enigma cuja resolução implicaria

a revelação almejada pelo tirano. Tendo entendido a mensagem oracular, Periandro agiu da seguinte maneira, segundo a narração de Socles:

Imediatamente depois dessa revelação, o tirano ordenou que todas as mulheres de Corinto se dirigissem ao templo de Hera. Então elas arranjaram-se com os seus mais belos adereços, como se fossem para uma festa. Porém Periandro, que em segredo colocara guardas no local, fez com que todas, sem exceção – tanto as mulheres livres como as de condição servil – se despissem. Colocadas as vestes numa vala, queimou-as, ao mesmo tempo que dirigia uma prece a Melissa. [...] *Aqui têm o perfil da tirania [tyrannis], Lacedemônios, e dos atos que a caracterizam.* [5. 92. 3-4; meus itálicos]

Portanto, a ênfase do discurso de Socles a fim de dissuadir os lacedemônios de seu propósito de reinstaurar a tirania em Atenas se baseia fundamentalmente na *descrição* de atos iníquos praticados pelos tiranos de Corinto no séc. VII a.C., sem apelar, todavia, a fatores de ordem *psicológica* que condicionariam tal tipo de conduta. Nesse sentido, os próprios termos da conclusão da narração de Socles (“aqui têm o perfil da tirania, Lacedemônios, e dos atos que a caracterizam”, 5. 92. 7. 4) dão suporte à generalização que estou pretendendo aqui: i.e. a natureza da tirania, e por conseguinte, a do indivíduo tirânico, são delimitadas na obra de Heródoto antes pela *descrição* de ações particulares de uma certa qualidade que caracterizariam de modo distintivo um indivíduo de tal tipo do que pelo esforço de *definir teoricamente* o regime tirânico em oposição a outras formas de constituição política<sup>21</sup>. Ou seja, é pela enumeração de atos particulares – tais como perseguir e assassinar cidadãos distintos, confiscar-lhes os bens, violentar as mulheres, alterar os costumes dos antepassados, condenar à morte indivíduos sem julgamento prévio, e assim por diante – que se caracteriza a figura do indivíduo tirânico *no exercício do poder autocrático*. Essa restrição (i.e. *no exercício do poder autocrático*) é muito importante para minha análise porque, como vimos no discurso de Otanes, Heródoto trata do problema do indivíduo tirânico enfatizando antes o aspecto *político* do que as condições

---

21 Raaflaub 2002: 161, 173.

*psicológicas* que possibilitariam tal tipo de comportamento designado genericamente de *hybris*. Em suma, nesse recorte da obra do historiador proposto aqui, é a tirania que engendra a *hybris*, e não contrário<sup>22</sup>. Vejamos agora como esse mesmo problema aparece no *Édipo Rei*, de Sófocles.

### 3 – SÓFOCLES

Como mencionado no início deste capítulo, o célebre verso 873 do segundo *estásimo* do OR de Sófocles (vv. 863-910) tem sido motivo de controvérsia entre os estudiosos da peça desde o final do séc. XIX. A lição unânime dos manuscritos de primeira e segunda ordem é a seguinte: **(a)** ὕβρις φυτεύει τύραννον (“*hybris* engendra o tirano”). As edições de H. Lloyd-Jones e N. G. Wilson (1992) e de A. Dain e P. Mazon (1958) imprimem a versão original sem emendas, ao passo que a de Dawe (1975 e 1982/2006) opta por uma alteração abrupta do texto a partir da proposta de Blaydes (1903), sem qualquer base em alguma variante supérstite: **(b)** ὕβριν φυτεύει τυραννίς (“tirania engendra *hybris*”). O motivo da disputa não diz respeito, portanto, a problemas de transmissão do texto, tampouco a questões métricas; trata-se exclusivamente de uma polêmica de natureza exegetica. O que está em jogo aqui é a ordem da relação causal entre os dois termos-chave da reflexão sobre a genealogia do poder autocrático: afinal, (a) é a *hybris* que dá origem ao tirano, ou (b) é a tirania que dá origem à *hybris*? Para compreendermos as razões de tal controvérsia, duas clarificações preliminares são necessárias: (i) primeiro, um breve resumo do contexto da peça em que tal verso aparece na voz do coro, formado por anciãos de Tebas; e (ii) segundo, um comentário sobre a semântica dos termos *tyrannos* e *tyrannis* em Sófocles.

(i) Quando o coro dá início ao segundo *estásimo*, Édipo ainda não tinha chegado à conclusão definitiva de que ele próprio era o assassino de Laio. Mas a menção de Jocasta ao local do assassinato no episódio anterior (i.e. trifucação das estradas que levam a Tebas, Delfos e Dáulia), que coincidia com o lugar

---

22 Ver também Fisher 1992: 348.

onde Édipo havia matado um grupo de pessoas, passou a perturbá-lo, pois lhe indicava a possibilidade de se tratar de um único e mesmo evento. Até então, havia aparentemente dois homicídios ocorridos separadamente (v. 730, 800): o assassinato de um grupo de viajantes cometido por Édipo depois de ter sido insultado e agredido, e o assassinato de Laio e sua comitiva, da qual restou apenas um sobrevivente, que permanecia fora da cidade desde o crime (v. 761). Jocasta, por sua vez, se mantém convicta de que são dois assassinatos independentes, ao passo que o coro, embora mostre preocupação com a coincidência então revelada, mantém-se ao lado de Édipo, sugerindo-lhe de maneira prudente que esperasse a chegada da testemunha ocular sobrevivente para confirmar se se tratava de um bando de criminosos que matara Laio (pois essa era a versão corrente), ou se de um único indivíduo. Caso a versão corrente fosse corrigida pela testemunha ocular (i.e. do plural para o singular), então Édipo teria a confirmação de que ele era de fato o assassino de Laio, o que lhe implicaria sofrer as sanções que ele próprio havia proclamado contra quem estava maculando Tebas. É nesse momento de tensão, portanto, que se inicia o segundo estásimo da peça que discutiremos a seguir.

(ii) A semântica dos termos-chave *tyrannos* e *tyrannis*, por sua vez, é uma questão problemática, tal como sucede no caso da obra de Heródoto. Especificamente no caso de Sófocles, todas as ocorrências dos termos *tyrannos* e *tyrannis* em sua obra, segundo o *Lexicon Sophocleum* (Ellendt 1986), têm uma conotação neutra de “rei”, “soberano”, “monarca”, com uma única exceção em que *tyrannos* teria sido empregado negativamente: OR v. 873<sup>23</sup>. Isso parece ser incontestável a partir da lição unânime dos manuscritos **(a)**, porque *tyrannos* aparece aqui como fruto da *hybris*, o que, como foi dito acima, tem um valor intrinsecamente pejorativo<sup>24</sup>. Nas demais ocorrências dos termos na peça, o sentido é sempre de “rei” e “realeza”<sup>25</sup>.

---

23 Fisher sugere outras três passagens da *Antígona* de Sófocles em que *tyrannos* é empregado claramente em sentido pejorativo: v. 506-ss, 1056, 1169.

24 Fisher 1992: 332: “é a própria *hybris* que cria aqui o contexto que assegura o sentido pejorativo de *tyrannon*”. Brandenburg 2005: 34, por seu turno, defende a tese contrária.

25 Sófocles, *Édipo Rei* v. 514, 588, 799, 925, 939, 1043, 1095 (*tyrannos*); v. 380, 535, 541, 592 (*tyrannis*); v. 408 (*tyranneo*).

Portanto, tendo em vista essa peculiaridade do verso 873 no interior da obra supérstite de Sófocles, Dawe (1975, 1982/2006) opta por adotar a proposta radical de Blaydes de alteração do texto **(b)** com base em dois argumentos<sup>26</sup>: (a) a ideia de que o poder absoluto corrompe o indivíduo (“a tirania engendra *hybris*”) é um lugar-comum do pensamento político grego, como vimos há pouco no Debate Constitucional na Corte Persa em Heródoto (3.80)<sup>27</sup>; nessa versão modificada, *tyrannis* não teria uma conotação necessariamente negativa; e (b) a ideia de que a “*hybris* engendra o tirano”, por outro lado, não teria qualquer valor para o caso de Édipo, visto que ele obteve o poder em Tebas como uma dádiva não solicitada por ele (cf. v. 384), e não por uma conduta que se caracterizaria como *hybris*, além de ser representado na peça como um soberano que zela pelo bem de sua comunidade, a quem o sacerdote se volta no início da peça como alguém especialmente favorecido pelo deus (v. 38). Por essas duas razões, a leitura do texto legado unanimemente pelos manuscritos não seria plausível, daí a necessidade de uma correção no texto, como havia proposto Blaydes (1903). Como fica evidente, a interpretação de Dawe do segundo estásimo da peça parte do princípio de que essa máxima da primeira antístrofe tem como referente especificamente Édipo; e, assumindo isso, seria de fato estranho um canto coral de teor admoestativo, quando até então o coro vinha se mantendo sempre ao lado de Édipo<sup>28</sup>.

26 Dawe 2006, pp. 147-148.

27 Ver também: Dionísio trágico, fr. 4: ἡ γὰρ τυραννίς ἀδικίας μήτηρ ἔφω (Snell 1971); Eurípidēs, fr. 437: ὄρω δὲ τοῖς πολλοῖσιν ἀνθρώποις ἐγὼ | τίκτουσαν ὕβριν τὴν πάροιθ' εὐπραξίαν; fr. 438: ὕβριν τε τίκει πλοῦτος ἢ φειδῶ βίου.

28 Kamerbeek (1967: 172) entende que o referente aqui é Édipo em particular, sem todavia se apoiar na emenda de Blaydes: “O que o Coro teme pode ser descrito assim: se Édipo devesse ser realmente o assassino de Laio, e seguir Jocasta em sua descrença nos oráculos, então as leis divinas não-escritas deixariam de controlar seu governo e, por conseguinte, a própria *polis*. Sua *hybris* se desenvolveria em tirania; ausência de leis e irreligião reinariam. Ele não se preocuparia em obedecer à ordem de Apolo de punir o assassino de Laio, e a cidade se encaminharia à ruína” (meus itálicos). Knox, por sua vez, apoiando-se na sua tese do espelhamento entre Édipo e Atenas (*polis tyrannos*), defende também que o canto é direcionado a Édipo: “O estásimo é uma avaliação da origem, natureza e queda inevitável do *tyrannos*; quando o coro canta suas linhas solenes de abertura, a semelhança entre Édipo e Atenas já está clara e firmemente estabelecida, de modo que o poeta possa falar de ambos como se fossem um só. Quando o coro passa de um apelo às leis humanas para a justiça de um tribunal supremo, o Édipo *tyrannos* e a *tyrannis* ateniense estão tão intimamente associados na mente e na linguagem do poeta que ele pode atribuir a Édipo falhas que não são encontradas no herói da peça, mas nas ações da cidade da qual ele é



Todavia, há outras maneiras de interpretar o valor dessa máxima (“*hybris* engendra o tirano”): ou (i) como uma asserção universal (*gnome*), como uma reflexão genérica sobre os limites e as consequências da *hybris* que um indivíduo, quem quer que ele seja, pode cometer, e não especificamente Édipo (Carey 1986; Fisher 1992); ou (ii) como uma referência do coro à hipótese da conspiração aventada por Édipo ao longo da peça, segundo a qual Creonte e Tirésias estariam agindo em conluio com os supostos assassinos de Laio a fim de usurparem o poder de Tebas (Brandenburg 2005); nesse segundo caso, a admoestação do coro estaria direcionada aos supostos conspiradores, e não a Édipo. Ambas as interpretações alternativas à de Dawe possuem a enorme vantagem de manter intacta a lição dos manuscritos, buscando resolver o suposto problema exegeticamente. Para os propósitos deste capítulo, explorarei então essa segunda via de leitura mantendo o texto legado pelos manuscritos **(a)**, sem a necessidade de determinar, a princípio, o referente do canto coral (i.e. (i) sujeito indeterminado ou (ii) grupo de conspiradores). Pois o ponto relevante aqui é precisamente a *genealogia* do tirano que apenas a lição dos manuscritos nos permite explorar: ou seja, é um determinado tipo de comportamento, designado genericamente de *hybris*, que gera o indivíduo tirânico<sup>29</sup>. Como vimos na discussão sobre Heródoto, a crítica de Otanes à *monarquia/tiranía* se baseia no argumento de que é o poder absoluto que proporciona as condições para que o governante incida em *hybris*, invertendo assim a ordem dos fatores nessa relação causal *hybris/tiranía* que vemos referida no verso 873 do OR. A proposta de Blaydes adotada por Dawe **(b)** reduziria, portanto, a máxima de Sófocles a esse lugar-comum do pensamento político (i.e. “a tirania engendra *hybris*), quando, na verdade, o poeta está apontando para um outro viés de reflexão sobre o poder autocrático: um deslocamento do

---

o símbolo dramático” (2002: 88). No entanto, mesmo a leitura de Knox ainda evidencia a discrepância entre a caracterização de Édipo na peça e a descrição da figura do *tyrannos* no segundo estásimo, cuja tentativa de resolução se deve à assunção (controversa, para dizer o mínimo) de que as características não reportáveis a Édipo seriam reportáveis à cidade de Atenas de modo complementar.

29 Ver também Cratino, fr. 259 PCG vol. IV: Στάσις δὲ καὶ πρεσβυγενῆς Κρόνος ἀλλήλοισι μίγνυτε | μέγιστον τίκτετον τύραννον, ὃν δὴ κεφαληγερέταν θεοὶ καλοῦσιν (Austin 1984: 233).

enfoque no poder político para a própria constituição do indivíduo tirânico (i.e. “*hybris* engendra o tirano”).

Vejamos, então, como a análise do segundo estásimo não apenas confirma que a lição dos manuscritos do verso 873 está correta, como também indica que o mote do canto coral consiste justamente no problema envolvido na *genealogia do tirano* e suas consequências funestas para a cidade. Começemos com um breve resumo da primeira estrofe (v. 863-872), que não entra no escopo desta análise: nela, o coro roga à *Moirá* (“destino”) para que o auxilie em sua reverência piedosa, tanto nos atos quanto nas palavras, em observância às leis sempiternas estabelecidas pelo Olimpo. Essa prece se justifica pelo que é dito na segunda antístrofe (v. 896-910), quando o coro expressa o temor de que as leis divinas já não mais possuíssem qualquer valor, uma vez que as profecias de Apolo não haviam aparentemente se consumado (até este momento do drama, Jocasta está convicta de que a criança havia sido morta, e que Laio havia sido assassinado por um bando de criminosos, o que contradizia o destino de Laio e Édipo profetizado por Apolo). O coro, portanto, compartilha por ora dessa versão, que logo cairá por terra, e teme justamente uma atitude irreverente para com os costumes religiosos por conta disso, como o desdém à palavra oracular expresso pela própria Jocasta, no terceiro episódio que antecede a esse estásimo (v. 707-725). Pois bem, depois da prece do coro, inicia-se então a primeira antístrofe com o célebre verso referido acima:

*Hybris* engendra o tirano. Se em vão  
*hybris* se abarrota de tudo quanto  
 não é oportuno nem proveitoso,  
 ao assomar às mais altas ameias  
 se apressa rumo ao precipício inevitável,  
 onde calcar o pé não lhe é  
 de serventia. A pugna profícua  
 à cidade, rogo a deus que jamais  
 a extinga.  
 Da proteção do deus jamais abdicarei. (v. 873-882)

Ὑβρις φυτεύει τύραννον· ὕβρις, εἰ  
 πολλῶν ὑπερπλησθῆ μάταν  
 ἄ μὴ 'πίκαιρα μηδὲ συμφέροντα,  
 ἀκρότατα γεῖσ' ἀναβάσ'  
 ἀπότομον ὤρουσεν εἰς ἀνάγκαν,  
 ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ  
 χρῆται. Τὸ καλῶς δ' ἔχον  
 πόλει πάλαισμα μήποτε λυ-  
 σαι θεὸν αἰτοῦμαι·  
 θεὸν οὐ λήξω ποτὲ προστάταν ἴσχων.

A primeira parte da antístrofe (v. 873-879) aborda de maneira convencional a ascensão e queda da *hybris* humana, que aparece aqui personificada e não referida a um indivíduo específico, o que corrobora a natureza generalizante de tal reflexão (*pro* Carey 1986). A esse quadro vem contraposta “a pugna profícua à cidade” (v. 880-881), que é interpretada de diferentes maneiras pela crítica contemporânea: (i) a luta de Édipo para encontrar o assassino de Laio e purificar a cidade (Kamerbeek 1967: 177); (ii) a luta mais ampla travada por Édipo durante o seu reinado em Tebas (Winnington-Ingram 1971: 125); (iii) a competição construtiva entre os cidadãos que sucede em qualquer sociedade ordenada e estável, seja numa democracia, seja numa oligarquia, seja em Tebas sob o comando de Édipo (Carey 1986: 177; Fisher 1992: 333-335; aparentemente Dawe 2006: 149); ou (iv) a luta do próprio deus para beneficiar a cidade e mantê-la afastada do *tyrannos* (Brandenburg 2005: 34). Independentemente de qual seja a versão mais plausível (se é que há uma versão mais plausível nesse caso), o ponto essencial aqui é que, nessa primeira antístrofe, vem claramente contraposta a *hybris* desmedida que gera o indivíduo tirânico<sup>30</sup> à competição benéfica interna à cidade, cuja preservação o coro roga a deus<sup>31</sup>.

30 Observe a ideia de “desmedida” e “excesso” salientada pelo prefixo *hyper* na forma verbal ὑπερπλησθῆ (v. 874): não se trata simplesmente de “satisfazer-se” ou “fartar-se”, mas “satisfazer-se” ou “fartar-se” *em excesso*. Por essa razão, optei aqui pela tradução “abarrota-se”.

31 Bollack 1990: 565: “Sem procurar uma tomada de posição seja do coro em favor de Édipo, seja de Sófocles, por meio do coro, contra a ameaça de uma facção, a expressão,

De todo modo, a parte mais relevante do segundo estásimo para os propósitos deste capítulo consiste na segunda estrofe (v. 883-896), quando o coro passa a descrever os tipos de ação que caracterizariam o comportamento ultrajante de um indivíduo (τις, v. 883) que incorre em *hybris*. Vejamos primeiramente os versos 883-891:

Porém, se alguém, nas palavras  
ou nos atos, procede arrogante,  
sem temer a justiça, sem  
venerar as sedes dos deuses,  
que um destino funesto o acometa  
por conta de sua malfadada insolência,  
caso não obtenha lucro de modo justo  
e não se abstenha de atos ímpios,  
ou caso viole, insensato, o inviolável.

Εἰ δέ τις ὑπέροπτα χερσὶν  
ἢ λόγῳ πορεύεται,  
Δίκας ἀφόβητος, οὐδὲ  
δαιμόνων ἔδη σέβων,  
κακά νιν ἔλοιτο μοῖρα,  
δυσπότμου χάριν χλιδᾶς,  
εἰ μὴ τὸ κέρδος κερδανεῖ δικαίως  
καὶ τῶν ἀσέπτων ἔρξεται,  
ἢ τῶν ἀθίκτων θίξεται ματᾶζων.

O vocabulário empregado aqui salienta em especial dois vícios do indivíduo que age com *hybris* – i.e., *impiedade* e *injustiça* – que se manifestam tanto em suas ações quanto em suas palavras (v. 883-884). Os

---

em um nível mais especulativo, fornece, dentro da tensão que a anima, uma definição da vida política mais geral (ver Campbell: “é inútil supor alguma referência particular ou alusão nessas palavras, as quais simplesmente denotam a luta de um zelo patriótico como distinto dos conflitos provenientes de uma ambição desregrada”). A vida das cidades repousa, em primeiro lugar, sobre uma rivalidade entre vontades particulares; a luta pelo poder é nela mesma um movimento desordenado, mas se torna benéfico à comunidade se os interesses são mantidos em equilíbrio por um sistema regulatório”.

versos 883-891 compartilham da mesma característica que observei anteriormente em relação ao tratamento da tirania em diferentes textos do séc. V e IV a.C. (Heródoto, Tucídides, Platão): a saber, a tendência de *descrever* certos tipos de ação que caracterizariam distintivamente o indivíduo tirânico (nesse caso aqui, arrogância nas ações e nas palavras, desrespeitar as sedes dos deuses, lucrar injustamente, tocar em coisas intocáveis)<sup>32</sup>. No entanto, encontramos nessa mesma passagem uma qualificação suplementar que salienta exatamente aquilo que venho procurando divisar no exame de certas obras supérstites do séc. V a.C.: a saber, um elemento *psicológico* que esteja associado às motivações do tirano. E nessa segunda estrofe, o coro qualifica tal indivíduo como alguém *não temeroso à justiça* (v. 885). Se por “justiça” Sófocles se refere aqui às punições infligidas pelos homens a quem comete injustiças, então a conduta de um indivíduo que age com *hybris* (como, por ex. obter vantagens de modo injusto, cf. v. 889) pode ser explicada, até certo ponto, por um fator de ordem psicológica: *ele age de tal modo por não ser refreado pelo medo de ser punido*. Por essa razão, o coro roga que um “destino funesto” (v. 888) se apodere desse indivíduo, ou seja, que ele seja punido pelos deuses, uma que vez que suas ações infringem tanto as leis instituídas pelos homens quanto os costumes religiosos<sup>33</sup>.

Esse elemento *psicológico* trazido à baila por Sófocles torna mais complexo, portanto, o problema envolvido na genealogia do tirano, na medida em que ele aponta para *fatores internos* ao agente que condicionariam, até certo ponto, suas ações externas (descritas em profusão pela literatura que aborda por diferentes vieses o problema da tirania). Por conseguinte, o problema da tirania transcenderia, nessa perspectiva, a *esfera política*, e

---

32 Fisher 1992: 337 identifica referências semelhantes a esses atos típicos de *hybris* em Sólon e Ésquilo: desrespeitar as sedes dos deuses (cf. Sólon, 4.13-4; Ésquilo, *Agamêmnon* 380-ss., 773-ss.; *Eumênides* 511-ss., 538-ss.); lucrar injustamente (cf. Sólon, 4.11-ss, 13.7-ss.; Ésquilo, *Agamêmnon* 376-ss.; *Eumênides* 540-541); tocar em coisas intocáveis (cf. Ésquilo, *Agamêmnon* 370-371).

33 Brandenburg (2005: 36) interpreta de modo diferente esses versos, entendendo que *dikas* (v. 885) corresponde a *nomoi* (v. 865). Nesse caso, não haveria a distinção que estou propondo aqui entre a justiça homens e a justiça divina. Todavia, os pares *Δίκας/δικαίως* e *σέβων/ἀσέπτων* parecem sugerir fortemente uma distinção entre o âmbito da justiça e o da piedade, de modo que *dike* teria aqui um sentido estrito (i.e. justiça humana).

passaria a compreender *fatores psicológicos* que estariam na própria constituição do indivíduo tirânico.

Mas a *não suscetibilidade ao medo* não é o único elemento de ordem psicológica que aparece salientado nessa segunda estrofe. Nos versos restantes, o coro diz o seguinte:

Que homem, imerso nisso, ainda conseguiria  
manter a alma incólume às hastas do *thymos*?  
Pois se tais atos são honrosos,  
por que devo continuar a dançar? (v. 892-896)

Τίς ἔτι ποτ' ἐν τοῖσδ' ἀνὴρ θυμοῦ βέλη  
τεύξεται ψυχᾶς ἀμύνων;  
Εἰ γὰρ αἰ τοιαῖδε πράξεις τίμιαί,  
τί δεῖ με χορεύειν;

Há vários problemas de natureza filológica envolvidos no estabelecimento do texto dessa passagem, nos quais não poderei me deter aqui. Mas o ponto mais relevante que interessa diretamente ao tema deste capítulo é como compreender o sentido de *thymos* (“hastas do *thymos*”, v. 892). O campo semântico do termo é bastante complexo, podendo designar em Sófocles, segundo Ellendt 1986, “a alma como um todo”, “alma cheia de ardor”, “ira”, “indignação”, “mente”. No caso específico dessa passagem, os tradutores e estudiosos da peça se dividem basicamente em duas vertentes principais: (a) a que segue a leitura dos escólios<sup>34</sup>, que sugerem que “hastas do *thymos*” designariam aqui a punição e justiça divinas provenientes da fúria do deus perante as iniquidades cometidas pelo indivíduo que age com *hybris* (portanto, como algo *externo* ao agente) (Alamillo 1981, Dawe 2006, Vieira 2001)<sup>35</sup>; e (b) a que propõe como tradução “hastas da paixão” (Brandenburg 2005, Lloyd-Jones & Wilson 1992), ou mais especificamente, “hastas da

34 Scholia in Sophoclis Oedipum tyrannum, 892-94.1: βέλη] ἦγουν τὴν θεῖαν δίκην (“‘hastas’: referiam-se à justiça divina”).

35 Dawe 2006: 150, embora não adote na edição do texto a emenda de Hermann (i.e. θεῶν βέλη, “hastas dos deuses”), admite que ela captaria melhor o sentido pretendido por Sófocles. Fisher (1992: 337), por sua vez, acata tal emenda.

cólera” (Dain & Mazon 1968) (portanto, como algo *interno* ao agente)<sup>36</sup>. Ambas as alternativas são factíveis do ponto de vista exegético, pois o contexto do canto coral contrapõe o domínio divino ao individual. É evidente que, se meu intuito é buscar divisar os elementos de ordem *psicológica* que condicionariam a formação do indivíduo tirânico, a alternativa (b) se apresenta como uma leitura muito mais profícua. Se, então, entendermos a expressão “*hastas do thymos*” como algo que aflige *internamente* o agente, e não uma punição que o acomete *externamente*, então temos aqui uma reflexão que aponta para uma determinada constituição psicológica em que o *thymos* aparece como o elemento proeminente: a alma de um indivíduo acometido por *hybris*, que dá origem ao tirano, é afligida continuamente pelo *thymos*; em outras palavras, o *thymos* constitui a fonte suprema de motivação.

A dificuldade decorrente disso, no entanto, é precisar o sentido de *thymos* pretendido por Sófocles aqui, no caso de entendê-lo como algo interno ao agente: “ira”? Ou mais genericamente “sede das paixões”, sendo o *thymos* a fonte de impulsos de diversas espécies, que, na perspectiva platônico-aristotélica, seriam definidos como irracionais, sobre os quais o agente acometido por *hybris* não teria domínio, levando-o assim a cometer atos iníquos? Seria muito difícil, senão impossível, delimitar de modo seguro o campo semântico de *thymos* neste verso sofocliano. Todavia, essa imprecisão não compromete a conclusão geral pretendida neste capítulo: ou seja, observar que, no segundo estásimo do OR, Sófocles aborda o problema da *genealogia do tirano* salientando fatores de ordem *psicológica* (destemor, *thymos*) que condicionariam seu comportamento irreverente e desregrado, transcendendo assim o lugar-comum do pensamento político grego, que se limitava à *descrição* das ações externas do indivíduo tirânico que o caracterizariam como tal, como vimos na análise das passagens da obra de Heródoto<sup>37</sup>.

---

36 Sobre o retrospecto histórico das diferentes leituras e das diversas propostas de emenda do texto, ver Bollack 1990: 572-581.

37 Nesse sentido, o segundo estásimo do OR de Sófocles poderia ser visto como uma instância em que a tragédia se insere no ambiente mais amplo de discussão teórica sobre o pensamento democrático, como ressalta Goldhill 2000: 74: “Da mesma maneira em que a estrutura institucional do teatro antigo pode ser visto como político em um sentido completo

## 4 – CONCLUSÃO

A reflexão sobre a gênese do tirano está intimamente associada ao pensamento político sobre a democracia, tal como desenvolvido em Atenas nos sécs. V e IV a.C. A tirania constitui a negação do princípio democrático que está na base de sua constituição: *to ison*, a igualdade entre os cidadãos. Portanto, refletir sobre a tirania é pensar nos limites da própria democracia, no germe de sua dissolução. Embora Heródoto proviesse de Halicarnasso, cidade da Cária (costa ocidental da atual Turquia), ele passou parte de sua vida em Atenas, embora seja difícil precisar em que condições e por quanto tempo isso se deu. De todo modo, sua experiência em uma cidade democrática, bem como sua inserção no ambiente intelectual de Atenas na segunda metade do séc. V. a.C., influenciaram seguramente suas reflexões sobre a natureza do poder autocrático e o caráter do governante autocrata, motivo que aparece disperso por toda a sua obra. Nesse sentido, o Debate Constitucional na Corte Persa, embora não seja encenado em Atenas, possui as características peculiares de um tipo de discussão empreendida em um ambiente democrático, e traz em si os fundamentos da reflexão a respeito dos diferentes regimes políticos, que será ampliada e aprimorada, de diferentes maneiras, por autores do séc. IV, tais como Platão, Isócrates, Xenofonte e Aristóteles<sup>38</sup>.

No caso da tragédia, e, em especial, do *Édipo Rei* de Sófocles, esse pensamento de caráter universalizante sobre a tirania e o tirano, como vimos na análise do segundo estásimo da peça, reflete justamente o tipo de discussão ético-política empreendida em Atenas naquela época. Como considera Knox: “A referência contemporânea em toda a tragédia ática é tão óbvia e insistente que o termo ‘anacronismo’, em geral aplicado a

---

e convincente, *assim também a sua escrita é completa e intrinsecamente política desde referências específicas a questões contemporâneas às mais amplas abstrações do pensamento democrático*” (meus itálicos).

38 Sobre o tema, ver Evan 1981.



detalhes da apresentação trágica do material mítico, é completamente falacioso; na tragédia ática do séc. V, o anacronismo não é a exceção, e sim a regra”<sup>39</sup>. Dessa forma, quando lemos a peça sob o viés do pensamento político ateniense do séc. V a.C., podemos observar como a tirania é concebida ali não apenas como um problema de ordem política, mas também (e, talvez, prioritariamente) de natureza psicológica; ou seja, a tirania tem como base a formação de um tipo determinado de indivíduo, com certas motivações e afecções, que encontra na política os meios ideais para dar vazão a seus desejos e satisfazer seus interesses privados em detrimento do bem comum. Quando isso se concretiza no interior de uma cidade democrática, a democracia encontra seu fim.

#### BIBLIOGRAFIA

- Alamillo, A. (1981), *Sófocles: Tragedias*, introducción de J. Vega. Madrid.
- Austin, C. (1984), “*Oedipus Tyrannus* 873”, *CQ* 34. 1: 233.
- Asheri, D.; Lloyd, A. & Corcella, A. (2007), *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford.
- Bollack, J. (1990), *L'Oedipe Roi de Sophocle*. Lille.
- Brandenburg, P. (2005), “The Second Stasimon in Sophocles’ *Oedipus Tyrannus*”, *AC* 74: 29-40.
- Carey, C. (1986), “The Second Stasimon of Sophocles’ *Oedipus Tyrannus*”, *JHS* 106: 175-79.
- Dain, A. & Mazon, P. (1968), *Sophocle, vol. 2*. Paris.
- Dawe, R. D. (1975), *Sophoclis Tragoediai*, Tom. I. Leipzig.
- \_\_\_\_\_. (2006), *Sophocles. Oedipus Rex*. Cambridge.
- Dewald, C. (2003), “Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus”, in K. Morgan (ed.), *Popular Tyranny*. Austin, 25-58.
- \_\_\_\_\_. (2007), “Tyranny in Herodotus”, in R. B. Strassler (ed.), *The Landmark Herodotus*. New York, 835-38.
- Ellendt, F. (1986), *Lexicon Sophocleum*. Hildesheim.
- Evan, J. A. S. (1981), “Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3,80-82”, *QUCC*, N. S. 7: 79-84.
- Fisher, N. R. E. (1992), *Hybris: a Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster.
- Giorgini, G. (2005), “Il Tiranno”, in M. Vegetti (ed.), *La Repubblica. Libro VIII-IX*. Napoli.
- Goldhill, S. (2000), “Greek Drama and Political Theory”, in C. Rowe & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, 60-88.
- Kamerbeek, J. C. (1967), *The Plays of Sophocles. Part IV: The Oedipus Tyrannus*. Leiden.
- Silva, M. F. & Abranches, C. (1997), *Heródoto: Histórias, Livro III*. Lisboa.

---

<sup>39</sup> Knox 2002: 51.

- Silva, M. F. & Soares, C. L. (2007), *Heródoto: Histórias, Livro V*. Lisboa.
- Knox, B. (2002), *Édipo em Tebas*, trad. Margarida Goldsztyrn. São Paulo.
- Lloyd-Jones, H. & Wilson, N. G (1990), *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*.  
\_\_\_\_\_. (1992), *Sophoclis Fabulae*. Oxford.
- Marchant, E. C. (1971), *Xenophontis opera omnia*. Oxford.
- Parker, V. (1998), "Tyrannos. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle",  
*Hermes* 126. 2: 145-72.
- Raaflaub, K. A. (2002), "Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his  
Time", in E. J. Bekker et al. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 149-86.
- Schofield, M. (2006), *Plato*. Oxford.
- Vieira, T., (2001) *Sófocles: Édipo Rei*. São Paulo.
- Winnington-Ingram, R. P. (1971), "The Second Stasimon of the *Oedipus Tyrannus*". *JHS* 91: 119-35.





# *O conflito ateniense*

ENTRE ATENA E POSÊIDON EM *TROIANAS* E  
*ERECTEU* DE EURÍPIDES

---

THE ATHENIAN DISPUTE

BETWEEN ATHENA AND POSEIDON IN  
EURIPIDES' *TROJAN WOMEN* AND *ERECHTHEUS*

Christian Werner

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ORCID | 0000-0001-8948-6825

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_13](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_13)

## *Resumo*

Para se discutir as relações entre democracia e politeísmo na Atenas do século V, investiga-se de que forma dois temas tradicionais interligados, o conflito entre deuses e a salvação ou destruição de uma *polis* por seu deus tutelar, subjazem a diferentes configurações imaginárias de Atena e Posêidon nas tragédias *Erecteu* e *Troianas* de Eurípides. O conflito entre esses deuses pelo domínio sobre Atenas adquiriu contornos particulares, sobretudo quando a frota ateniense passou a garantir o poder militar e econômico da cidade e quando a Guerra do Peloponeso trouxe o inimigo de volta à Ática. Nessas tragédias de Eurípides, a decisão de destruir ou não uma coletividade política no contexto de uma conquista violenta depende da negociação entre os deuses (*Troianas*) ou entre um deus e uma casa real (*Erecteu*). Mais especificamente, levando-se em conta que a história do “Saque de Troia” (*Ilioupersis*) representada nas métopas norte do Pártenon ou bem lembra a cidade da destruição causada pelos persas ou bem a incentiva a punir aqueles que tiverem cometido uma injustiça, *Troianas* talvez também convide o público ateniense a pensar sobre o futuro da cidade no que diz respeito a seus deuses tutelares.

### *Palavras-chave*

Eurípides, Atena, Posêidon, *Troianas*, *Erecteu*

## *Abstract*

In order to discuss the relationship between democracy and polytheism in Athens in the 5th century BC, this paper investigates how two traditional, intertwined themes – the conflict between gods and the destruction of a city by its tutelary god – are reflected in the representation of Athena and Poseidon in Euripides' *Trojan Women* and *Erechtheus*. The quarrel between these gods over Athens acquired specific contours during the 5th century as the Athenian fleet became the guarantor of the city's economic and military power and the Peloponnesian War brought the enemy back to Attica. In these Euripidean tragedies, the decision to destroy a political collectivity in the context of a violent conquest depends on a negotiation between gods (*Trojan Women*) or between a god and a royal family (*Erechtheus*). More specifically, given that the "Sack of Troy" (*Ilioupersis*) depicted in the north metopes of the Parthenon reminds the city of its destruction by the Persians or encourages it to punish those who commit a *hybris*, *Trojan Women* may also invite an Athenian audience to think about the future of their city regarding their tutelary gods.

### *Keywords*

Euripides, Athena, Poseidon, *Trojan Women*, *Erechtheus*





## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Já se defendeu que não há nenhuma relação exclusiva entre as práticas democráticas e as religiosas em Atenas, uma vez que essas últimas em nada se diferenciariam, quanto à sua essência, daquelas de outras *poleis* gregas.<sup>2</sup> Algo semelhante já foi amiúde afirmado acerca da tragédia ática. Além da significativa presença de estrangeiros no teatro de Dioniso,<sup>3</sup> tragediógrafos atenienses atuavam fora de Atenas e, sobretudo a partir do final do século V, o teatro se tornou uma prática cada vez mais comum fora de Atenas, e a mobilidade dos profissionais ligados a ele aumentou de forma significativa, em particular a dos atores, que se tornaram verdadeiras celebridades. Nesse contexto, nas tragédias compostas em Atenas, referências diretas ou indiretas à democracia contemporânea seriam, no máximo, laterais em relação à performance trágica como um todo e um fenômeno, portanto, explicado apenas parcialmente pela matéria da tragédia ser o mundo heroico. De fato, encenações trágicas (e cômicas) são uma forma de *mousike*, mais especificamente, uma performance coral pública, que, por sua vez, é um fenômeno pan-helênico.<sup>4</sup>

---

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Todas as traduções são de minha autoria. A tradução das passagens de *Troianas* é de Werner 2004; o texto traduzido é o de Diggle 1981. Agradeço aos comentários e sugestões dos colegas nos eventos em São Paulo e Coimbra, em particular, Maria do Céu Fialho e Maria de Fátima Sousa e Silva.

2 Para uma crítica desse ponto de vista, cf. Osborne 2013.

3 Todas as datas nesse texto são a.C.

4 Sobre a leitura “política” *versus* “estética” ou “poética” da tragédia, a bibliografia é enorme; cf. síntese em Allan e Kelly 2013, esse resumido em Allan 2014. Representações trágicas fora de Atenas, cf. Csapo e Wilson 2015, com bibliografia suplementar. Roselli 2011 defende o helenocentrismo (em oposição ao atenocentrismo) do fenômeno teatral grego; no capítulo quatro desse livro, investiga a presença de estrangeiros nos festivais teatrais em

Forçando um pouco o paralelismo, pode-se mencionar o Pártenon, construído na Acrópole nas décadas de 440 a 430, tendo em vista sobretudo um de seus marcos distintivos, o friso jônico que percorria toda a colunata da cela, parte do qual se encontra hoje no Museu Britânico. Sempre intrigou os pesquisadores a visão parcial que os visitantes do templo teriam desse conjunto notável a 10 metros do solo entre a cela e as colunatas sobre as quais ficavam os frontões. Também não há consenso sobre o que representa o conjunto de várias dezenas de imagens esculpidas no friso. A interpretação mais aceita vê na proposta do conjunto uma visada democrática, mas também já se defendeu que nela se destacaria a memória de um mito fundador de Atenas, o sacrifício da filha de Erecteu, que antecede a vitória sobre o exército de Eumolpo. Tal mito seria independente da *politeia* de Atenas, mas não conhecemos nenhuma representação dele anterior ao *Erecteu* de Eurípides, o que colabora para enfraquecer a hipótese.<sup>5</sup>

Temos assim três fenômenos culturais fundamentais em Atenas cujas relações com as práticas democráticas vigentes nos séculos V e IV são difíceis de serem precisadas. Por meio de duas tragédias de Eurípides, *Troianas* e *Erecteu*, vou explorar um ou dois mitos centrais para a discussão das formas como os atenienses se percebiam no século V ou, vale dizer, defendiam sua *politeia*, e mostrar que as configurações particulares que recebem nesses textos dependeram, sim, de práticas democráticas, em particular, da valorização do discurso e do debate público. Meu objetivo, portanto, não é novo: explorar a interdependência entre práticas políticas e culturais no ambiente democrático ateniense.<sup>6</sup>

---

Atenas. Hanink 2014 mostra as razões por que, na Atenas da segunda metade do século IV, procurou-se reforçar a ideia de uma raiz ateniense da tragédia.

5 Sobre friso “democrático”: Osborne 2010: 289-322, entre outros. Acerca do friso “mítico”: Connelly 1996, tese retomada por Connelly 2014, criticada por Cropp 2014. Para um resumo das interpretações mais significativas, cf. Shear 2016: 401-4. Em vista do escopo e do tamanho máximo deste capítulo, a discussão da documentação material reduziu-se ao mínimo. A principal razão para sua inclusão é embasar a afirmação de que os temas míticos investigados nas duas tragédias eram centrais no imaginário ateniense.

6 Para aprofundar a discussão e não incluir momentos históricos completamente diferentes daquele ao qual pertence a encenação das duas tragédias aqui tratadas, deixei de lado outros dramas nos quais os mitos em questão são relevantes, em particular, como observaram, respectivamente, Maria do Céu Fialho e Maria de Fátima Sousa e Silva, *Édipo em Colono* (por conta de seu 1º estásimo) e *Íon*.

*Troianas* inicia com um diálogo entre Atena e Posêidon no qual a deusa expressa o desejo de se vingar dos gregos por meio de um naufrágio da esquadra que retorna, pois esses foram condescendentes com Ájax, autor de um sacrilégio no templo troiano de Atena. Toda a ação subsequente gravita em torno de Hécuba, que nunca sai de cena e recebe notícias cada vez mais devastadoras das personagens que, uma após a outra, entram em cena e, com exceção de Taltíbio, dela saem para não mais voltar. Solidariedade constante a rainha recebe do coro de cativas troianas, que amplificam, por meio de seus cantos, diversos temas e imagens que perpassam a tragédia, e também, até certo ponto, de Taltíbio, o principal elo entre o acampamento grego e as mulheres que se preparam para enfrentar a escravidão em cidades gregas. O único líder grego que entra em cena é Menelau, testemunha ou juiz do julgamento de Helena. As duas desgraças que fecham o drama são a entrada em cena do cadáver de Astíanax, enterrado pela avó, e a destruição final da cidade por meio de um incêndio.

Uma opinião comum sobre a representação e a função dos deuses no drama é que eles estariam distantes das troianas, ou seja, apesar de Posêidon auxiliar Atena a punir os gregos por meio de um naufrágio (*Tr.* 73-94), essa demonstração de poder não seria feita com vistas a punir crimes de guerra, reforçando supostas leis não escritas, mas para satisfazer o orgulho ferido dos próprios deuses, em especial, o de Atena.<sup>7</sup> Quanto às troianas, defendeu-se que sua raiva contra os deuses antropomorfizados cresceria – no limite, chegando à descrença em sua existência – porque lhes ficaria cada vez mais clara a ingratidão dos deuses em relação ao passado da cidade e de seus habitantes.<sup>8</sup> Ver-se-á que essas leituras são redutoras à medida que não levam em consideração a maior ou menor aproximação que a plateia do drama poderia estabelecer entre o que vê em cena e seu próprio tempo.

---

7 Cf. Conacher 1967: 137 e Poole 1976: 264.

8 Cf. Lefkowitz 1989 e Lee 1976: 154. Para a defesa da relevante distância que separa os deuses antropomorfizados do divino em sua manifestação não-mítica no teatro de Eurípides, cf. Pucci 2016.

O enredo de *Erecteu* pode ser reconstruído em linhas gerais graças a trechos transmitidos de forma indireta<sup>9</sup> e a um longo fragmento papiráceo. A ação central é a batalha dos atenienses, liderados pelo rei Erecteu, contra o exército invasor trácio comandado por Eumolpo, que busca vingar seu pai Posêidon por esse ter perdido Atenas para Atena.<sup>10</sup> Um oráculo determina o sacrifício de uma das filhas do rei autóctone, aceito prontamente pela sua mãe, Praxíteia.<sup>11</sup> Dessa personagem nos chegaram trechos de um longo discurso, pleno de tópicos da oração fúnebre, reproduzidos pelo patriótico *Contra Leócrates* de Licurgo. Realizado o sacrifício, a batalha é ganha pelos atenienses, mas nela morre Erecteu, atingido por Posêidon, ação concomitante ao suicídio das outras duas filhas do rei, um sacrifício simbólico junto com o da irmã. O drama termina com uma ação de Atena, a interrupção de um terremoto provocado por Posêidon, e um discurso que contém etiologias referentes aos mortos e ao culto da deusa e do próprio rei como Posêidon-Erecteu na Acrópole.<sup>12</sup>

Faz-se notar em *Erecteu* e, menos obviamente, em *Troianas* a estreita relação imaginária entre Atenas e a deusa Atena, a qual já é mencionada brevemente nos dois poemas homéricos canônicos.<sup>13</sup> Dois temas tradicionais permeiam essa relação: o conflito entre deuses, qual seja, aquele entre Atena e Posêidon por Atenas, e a salvação de uma *polis* por seu deus tutelar.<sup>14</sup> Para além do plano estritamente mítico, após o núcleo urbano de Atenas ser arrasado pelos persas em 480, seu ressurgimento, na sequência

---

9 Sobretudo em *Contra Leócrates* (330) de Licurgo, cuja família proclamava ser descendente de Erecteu (Worthington, Cooper & Harris 2001: 153-57).

10 A tragédia de Eurípides é a primeira representação supérstite dessa façanha de Erecteu. Acerca da relação possível entre o Eumolpo euripídiano e o homônimo mencionado no *Hino a Deméter*, cf. Richardson 1974: 197-98. A história de que Íon derrotou uma invasão trácia é possivelmente do século VI (Sonnino 2010: 45-62). Para um resumo das questões, cf. Parker 1987: 203-4.

11 Pucci 2016: 100-3 analisa as premissas e as consequências dessa prontidão.

12 Acerca de *Erecteu* e o contexto de citação dos fragmentos mais longos em *Contra Leócrates*: Collard *et al.* 1995, Calame 2011 e Hanink 2014: 25-59. Sobre *Erecteu* e a tradição do *logos epitaphios*: Sonnino 2010: 36-42.

13 As referências diretas são: Hom. *Il.* 2. 546-9; *Od.* 3. 278-307, 7. 80 e 11. 323. Trata-se de passagens que sempre de novo, na antiguidade e modernidade, foram consideradas interpolações.

14 Acerca desse tema tradicional, cf. Parker 1987: 199-200.

da vitória em Salamina, foi marcado no imaginário pelo renascimento do broto da oliveira sagrada mantida na Acrópole e que fora queimada pelo fogo inimigo.<sup>15</sup> Essa história revela, *in nuce*, o quanto os mitos em questão sustentam a imagem que os atenienses cultivavam acerca de sua cidade.

*Troianas* também fala de uma cidade que cultuava Atena e cujos templos são arrasados em uma guerra. Levando-se em conta que a história do “saque de Troia” representada nas métopas norte do Pártenon talvez lembrasse os atenienses da destruição de sua cidade pelos persas,<sup>16</sup> um dos objetivos de meu texto é discutir que perspectiva *Troianas*, que encena um momento da destruição de Troia, coloca ao público ateniense em vista da superioridade tradicional de Atenas, celebrada sobretudo a partir da fundação da Liga de Delos e manifestada em sua política imperialista: por um lado, são Atena e Posêidon, os deuses tutelares de Atenas, que decidem destruir o exército invasor heleno no início dessa tragédia de 415; por outro lado, nenhuma continuidade política resta à comunidade troiana, totalmente aniquilada. Atenas, portanto, não pode ser simplesmente aproximada nem dos troianos nem dos gregos. Pergunta-se, assim, se a imagem elogiosa de Atenas evocada na tragédia, que, por sua vez, embasa a ideologia democrática ainda preponderante em 415, é relativizada por outros elementos do drama, em particular, pelo seu prólogo, ou se *Troianas* de forma alguma sugere ao público ateniense que o aniquilamento poderia ser o destino de sua cidade, caso se aceite que as diferenças entre Troia e Atenas seriam bem mais acentuadas no desenvolvimento do drama que as semelhanças.<sup>17</sup>

---

15 Sobre a história do broto: Heródoto 8, 55 e Bowie 2012: 277.

16 Cf. Ferrari 2000: 139-42, para quem a destruição de Troia representada no Pártenon prefigurava a destruição de Atenas pelos persas, em especial, a do velho templo de Atena Políade. As métopas do lado norte, porém, estão bastante danificadas e qualquer interpretação do conjunto é apenas aproximada. Assim, cf. Shear 2016: 110-12 para uma defesa da interpretação canônica, a saber, a aproximação entre os gregos representados nas métopas e os atenienses vitoriosos sobre os persas: tal interpretação, que tem a vantagem de produzir um paralelo entre as quatro batalhas representadas no conjunto das métopas, baseia-se no suposto papel dos deuses na narrativa (eles apoiariam a punição da *hybris* dos troianos pelos gregos) e na suposta ausência dos crimes gregos no conjunto (não sabemos, porém, o que estava representado em boa parte das métopas).

17 Essa segunda hipótese encontraria apoio na forma de se ler a tragédia grega defendida por Allan & Kelly 2013.

A ligação entre Atena e Atenas pressupõe um elemento político. São duas as posições antagônicas difíceis de serem sustentadas em seu radicalismo: negar ou subestimar o viés político da tragédia ateniense ou conferir-lhe exclusividade. Isso ocorre, entre outras razões, por nossas informações deficientes acerca da recepção dos dramas no século V e também por discordâncias na definição do que seja “político”.<sup>18</sup> Assim, em *Troianas*, a exploração da temática da guerra e de suas consequências por certo é saliente na superfície da ação dramática, mas, em que pese a guerra entre Atenas e Esparta dominar o cenário político e a vida em Atenas em 415, disso não advém, forçosamente, o viés antibélico que costuma predominar em suas montagens modernas, ainda que se coloque os trechos em trímetros, sobretudo as *rheseis*, em segundo plano com o intuito de reforçar o impacto do caráter experimental da música eurípidiana ou de identificar e destacar, na economia dramática, como que a estrutura de um oratório, um longo lamento feminino que se revela nas inúmeras partes cantadas.<sup>19</sup>

Já o prólogo de *Troianas* possibilita uma recepção política do drama por meio do modo como Eurípides trata dos deuses e do divino, sobretudo ao se levar em conta o paralelo com a disputa entre Posêidon e Atena pela supremacia sobre Atenas representada em *Erecteu*, tragédia que contempla uma história que foi representada no frontão oeste do Pártenon, aquele que primeiro se revela ao visitante que cruza os Propileus.<sup>20</sup> Trata-se, portanto, de uma problema amplo e complexo, que depende não só da polêmica acerca do modo como o público ateniense aproxima ou afasta o mundo mítico representado em cena de seu próprio mundo contemporâneo, mas também de estudos sobre a religiosidade tradicional na Atenas do século

---

18 Para definição de “político”, cf. Carter 2007: 1-89 e também Pucci 2016: 103-12.

19 Sobre o viés antibélico – no geral ou, em particular, em relação à Guerra do Peloponeso (ou, ainda mais em particular, ao massacre em Melos) – como central no drama, cf. entre outros, Kovacs 1997. Esse viés, por certo, domina performances modernas da tragédia. Para uma discussão dessa questão a partir do drama *Les Troyennes*, de Sartre, cf. Loraux 1999: 1-27 e igualmente Werner 2011, que contrapõe o drama de Eurípides ao filme de Cacoyannis, de 1972. Acerca do lamento feminino em *Troianas*: Loraux 1999, Sutter 2003 e Wohl 2015: 39-62.

20 Acerca do caráter aparentemente extraordinário, no que diz respeito à sua representação plástica, do conflito entre Atena e Posêidon narrado no frontão oeste, cf. Shear 2016: 112-16.

V e sobre o modo como essa é representada na poesia e discutida por intelectuais coetâneos.<sup>21</sup>

#### POSÊIDON E AS MURALHAS DE TROIA: O PRÓLOGO DE *TROIANAS*<sup>22</sup>

A especificidade desse prólogo, dentre aqueles das tragédias restantes de Eurípides, é evidente. Embora o monólogo de Posêidon, que contém informações retrospectivas e prospectivas, seja típico desses prólogos,<sup>23</sup> no diálogo que segue, o futuro desvelado por Atena e Posêidon aponta para um tempo posterior ao fim do drama, ou seja, ambos se comportam, de fato, como deuses *ex machina*, cuja aparição se dá no final de uma tragédia. Em *Troianas*, além disso, a ação que planejam não diz respeito diretamente aos agentes do drama (as cativas de guerra), mas a seus algozes, os gregos.

Isso torna ainda mais significativa a questão de por que os deuses anunciam um acontecimento futuro para além do tempo dramatizado. Uma resposta possível é que a tragédia não tem um final propriamente dito, com o que seria acentuado o sofrimento sem fim das troianas, às quais não é dado nem mesmo o consolo de saber que parte do inimigo será aniquilada.<sup>24</sup> Pelo contrário, todas intuem que até Helena, a inimiga mais odiada, será poupada por seu marido. Corolário disso é que o prólogo seria estruturalmente independente do restante da tragédia.<sup>25</sup>

---

21 Para o problema da religião no teatro, cf. Parker 2005, especialmente o capítulo sete, e Sourvinou-Inwood 2003. Para uma defesa do caráter “iluminista” (*enlightened*) da poética eurípidiana, cf. Pucci 2016.

22 Uma versão bastante resumida e que, em alguns pontos, se diferencia um pouco do que discuto abaixo acerca do prólogo de *Troianas*, nesta seção e na última, encontra-se em Werner 2004: xxxviii-xli e 2011: 133-34.

23 Cf. Lloyd 2007: 295-96.

24 Essa é a interpretação de Dunn 1993. Repare-se que Cassandra prevê a morte de Agamêmnon e a desgraça que atingirá sua linhagem, mas seus ouvintes a ignoram.

25 A consequência dessa “anomalia estrutural”, para Wohl (2015: 42-49), é o espectador sair de sua passividade de admirador do belo ao modo de Zeus e Ganimedes e de sofredor compassivo ao modo de Taltíbio: “to really do justice to this suffering, the prologue suggests, it is not enough to weep” (p. 48).

Posêidon, no monólogo que abre a tragédia, despede-se de sua cidade.<sup>26</sup> Quanto a Atena, a deusa vem anunciar uma vingança, ação divina tradicional no universo mítico. Por que dois deuses pan-helênicos, que têm forte apelo cultural no contexto ateniense, se encontram em cena, algo que parece inédito em Eurípides?<sup>27</sup>

Duas funções dramáticas do monólogo de Posêidon se destacam: fornecer coordenadas temporais e espaciais aos espectadores e sublinhar o aniquilamento de Troia. Seu discurso inicia a separação entre o deus e a cidade que lhe é cara:<sup>28</sup> “nunca de meu espírito, / contra a cidade, partiu o afeto por meus frígios” (οὔποτε’ ἐκ φρενῶν / εὔνοι’ ἀπέστη τῶν ἐμῶν Φρυγῶν πόλει, *Tr.* 6-7). A sonoridade e a estrutura sintática ambígua desta frase reforçam a proximidade entre o deus e os troianos, uma inovação de Eurípides.<sup>29</sup>

---

26 Trata-se de uma ação homóloga à de Apolo no prólogo de *Alceste*, que abandona a casa de Admeto para evitar o contato com a impureza da morte, um *miasma* (E. *Alc.* 22-23; Parker 2007: 57).

27 Atena e Posêidon formam uma dupla bastante diferente do par Apolo e Morte do prólogo de *Alceste*; para uma diferença do tom – de (im)polidez – no diálogo entre esses dois pares de deuses, cf. Lloyd 2009. Atena e Posêidon fazem parte dos doze olímpicos, grupo que, em alguns lugares, entre eles, Atenas, passou a receber culto a partir do final do século VI (Parker 2011: 71). Os dois deuses são bastante atuantes na tradição épico-heroica, a matriz central da tragédia ática.

28 Acerca da relação especial entre um deus e uma cidade, cf. a síntese de Parker 2011: 86-87: “Greeks... often spoke in terms of the especial love of particular gods for particular cities. The role of ‘chief god’ or ‘special god’ was not acknowledged explicitly other than through the language of a god’s love for a place, and there is no epithet that indicates it; chief gods are often called ‘of the city’ (Polias) or ‘protector of the city’ (Poliouchos)... But in many cities the phenomenon is undeniable: the roles of Athena at Athens and of Hera in Argos, Samos and in many places in Magna Graecia are the model cases”.

29 A frase pode ser interpretada, quanto à sintaxe, de mais de um modo. A leitura mais imediata seria a seguinte: “o afeto nunca partiu de meu espírito para (o mal da) [= contra a] cidade dos frígios”. Considera-se πόλει um dativo de desvantagem e lê-se τῶν ἐμῶν com ἐκ φρενῶν (Lee 1976: 67; Fontenrose 1967). É possível, porém, ler-se τῶν ἐμῶν com Φρυγῶν (Wilson 1968). τῶν ἐμῶν, por outro lado, pode muito bem ser uma construção *apo koinou* (Biehl 1989: 101); acrescentemos que essa hipótese se fortalece caso tivermos em vista a aliteração entre ἐκ φρενῶν e Φρυγῶν. Assim, o que o público poderia ouvir é “nunca de meu espírito, contra a cidade de meus frígios, o afeto partiu”. O mesmo se dá se considerarmos τῶν ἐμῶν Φρυγῶν um genitivo objetivo com εὔνοι’ (“o afeto por meus frígios”). De qualquer modo, além de enfatizar-se a relação entre o deus e os troianos, da mesma forma destaca-se a união entre o deus e sua cidade devido às posições enfáticas, nas pontas dos respectivos versos, de φρενῶν / εὔνοι’ e πόλει. Imediatamente antes dessa frase, Posêidon conta como ele e Apolo construíram a muralha em torno de Troia (*Tr.* 4-6).

Em Homero (*Il.* 21. 435-68), Posêidon critica Apolo por querer lutar contra ele, já que os dois sofreram pelos troianos: ao passo que Apolo apascentou um rebanho bovino, Posêidon



A fala de Posêidon não sugere um desejo de vingança contra os gregos, pois esses não cometeram nenhum sacrilégio específico contra ele.<sup>30</sup> Todavia, quando o deus menciona que “ao pé da base do altar (πρὸς δὲ κρηπίδων βάθροις) / de Zeus Caseiro está Príamo prostrado, morto” (*Tr.* 16-17), ele está se referindo a um conjunto de ações, a tradicional tomada de Troia, que, na Atenas do século V, em representações literárias e imagéticas, era tido como exemplo mítico de *hybris*.<sup>31</sup>

O termo *batbron*, traduzido por altar,<sup>32</sup> reaparece no final do monólogo, quando Posêidon diz que, da cidade, nada mais se encontra sobre seus fundamentos (*en bathrois*, *Tr.* 47). É comum um altar ter uma vocação inaugural,<sup>33</sup> de sorte que, nos versos 16 a 17, ao ser referido como ponto final da história da cidade por conta do nexa com o cadáver do rei, cria-se uma tensão. Posêidon, porém, demonstra resignação, não raiva contra os gregos.<sup>34</sup> O deus lamenta o fim funesto da cidade e anuncia sua partida temendo o contato com algo impuro, o que, em contextos semelhantes, é próprio do imaginário grego.<sup>35</sup>

---

construiu uma muralha para que a cidade se tornasse inexpugnável (*arrektois*, 447). A ênfase do deus, porém, é que não receberam paga de Laomédon pelo serviço, de sorte que não haveria razão para Apolo defender a cidade. Na sequência, Apolo desiste de lutar contra Posêidon: segundo ele, por não valer a pena lutar pelos frágeis mortais; segundo a voz de Homero, por respeitar (*aideomai*) o irmão do pai. Vale notar que, em *Hom. Il.* 7. 452-53, Posêidon diz que *os dois* construíram a muralha. Em *E. Andr.* 1009-18, Apolo é explícita, Posêidon, implicitamente referido como construtor da muralha, aludindo-se, na sequência, à ajuda que ambos forneceram aos dois exércitos, ou seja, a versão iliádica canônica.

30 Cf. Kovacs 1983: 335-36.

31 Cf. Ferrari 2000. A morte de Príamo costuma ser representada em textos poéticos do século V como um crime punido por Apolo (Allan 2000: 26-28).

32 Para esse sentido de *batbron*, cf. *E. HF* 715 e *S. Ant.* 854.

33 Cf. Detienne & Sissa 1990: 221.

34 Cf. Kovacs 1983: 335-36.

35 Sobre o receio de Posêidon, cf. Scodel 1980: 67 e Harder 1993: 9; deuses e a morte, cf. Parker 1997: 154, n. 42.

ATENA E POSÊIDON DISPUTAM ATENAS: *ERECTEU* E A PRIMEIRA OLIVEIRA

*Bathron*, em um contexto cívico, evoca, no discurso trágico, a ligação da cidade com a terra<sup>36</sup> e aponta para a integridade da instituição ligada ao espaço em questão, pela qual zelam deuses e homens. Em *Erecteu*, o termo aparece em dois discursos que, pela reconstituição permitida pelos fragmentos supérstites, são fundamentais na economia do drama. Diz Praxíteia (*TrGF* 360, 43-49 Kannicht):

Quanto àquilo cuja maior parte é do coletivo,  
ninguém, contra a vontade de minha alma,  
jogará fora as vetustas leis dos ancestrais;<sup>37</sup>  
nem ao invés da oliveira e da Górgona de ouro<sup>38</sup>  
fincará o reto tridente nos fundamentos da cidade (*en poleos bathrois*)  
Eumolpo, nem o exército trácio a cingirá  
com coroas, nem Palas de forma alguma não será honrada.

Essa passagem faz parte da tentativa da rainha de convencer Erecteu a aceitar o sacrifício da filha mais velha.<sup>39</sup> Ela menciona a existência de algo que é estável na cidade, ligado à tradição dos ancestrais e ao culto da deusa políade: trata-se da “integridade sagrada da cidade”.<sup>40</sup>

Posêidon (evocado pelo “reto tridente”)<sup>41</sup> auxilia o invasor, mas não é o sacrifício da filha de Erecteu e, sim, Atena quem garante a permanência da cidade.<sup>42</sup> Ao passo que Posêidon é responsável pelo discurso do prólogo, do

36 Cf., por exemplo, E. *Supp.* 1198 e o comentário de Sonnino 2010: 286. Em E. *IA* 705 e, sobretudo, *Pb.* 982, a referência parece ser a um fundamento sagrado; cf. também S. *Aj.* 134-35. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para os fundamentos de um *oikos*; cf. S. *Aj.* 859-60 (*patroion bestias bathron*).

37 Acerca desse verso, cf. Sonnino 2010: 284.

38 Como nota Sonnino 2010: 284-86, referência a dois monumentos do culto a Atena na Acrópole: a oliveira sagrada e uma parte da estátua de Atena que se encontrava no interior do Pártenon desde 438/7.

39 Situação dramática defendida pela maioria dos intérpretes; cf., entre outros, Kamerbeek 1991: 114, Collard, Cropp & Lee 1995: 178 e Sonnino 2010: 249. Como é a mãe quem defende o sacrifício da filha, não se tem o típico “sacrifício voluntário” de outras tragédias eurípidianas, cf. Silva 2005: 125-66.

40 A expressão é de Collard, Cropp & Lee 1995: 181, ao comentarem “*en poleos bathrois*”.

41 Cf. Sonnino 2010: 286.

42 Cf. Pucci 2016: 100-2, para quem esse elemento, em conjunto com a morte das outras duas irmãs e do pai, compõem a crítica “*under cover*” de Eurípides à ação mítica.

qual não restou quase nada,<sup>43</sup> Atena, no êxodo do drama, exige a interrupção do terremoto iniciado pelo seu colérico tio contra o palácio de Erecteu, cuja morte em batalha acabara de ser anunciada aos atenienses, e proclama uma série de etiologias cultuais (*TrGF* 370, 95-97 Kannicht): “Para ti, que endireitaste os fundamentos (*exanorthosas bathrois*) desta cidade,<sup>44</sup> / concedo-te fazer sacrifícios preliminares, em meus altares, / para a cidade, sendo designada sacerdotisa”. Atena dirige-se à rainha e faz dela a primeira sacerdotisa de Atena Políade. Repare-se que o verbo que acompanha *bathra* é metafórico, por um lado, mas, por outro, evoca as próprias muralhas protetoras da cidade, que podem ser (re)erguidas ou aniquiladas.

Tem-se, portanto, um exemplo da representação de um deus que reivindica para si, em detrimento de outro, os fundamentos de uma cidade. Em *Troianas*, por sua vez, trata-se de uma cidade que não existe mais, porém, do ponto de vista de Posêidon, representado como deus tutelar pela sua relação com a muralha da cidade e com seus habitantes, a situação não deixa de ser, no mínimo, parcialmente homóloga àquela de *Erecteu*: Posêidon reivindica a cidade como sua em relação às deusas que a destruíram. Atena, em *Erecteu*, representa a ajuda de Posêidon ao exército inimigo como uma tentativa de aniquilar sua cidade amada,<sup>45</sup> situação revertida ao instaurar o culto de Posêidon-Erecteu, o que dialoga com a realidade cultural dos espectadores, já que Posêidon também é um dos deuses tutelares da cidade.<sup>46</sup>

*Erecteu* deve ter sido apresentada na década de 420, sendo 423 ou 422 as datas mais aceitas,<sup>47</sup> portanto, não muitos anos antes de *Troianas*, época – a da Guerra Arquidâmia – em que mitos atenienses foram representados nas Grandes Dionísias, pelo menos por Eurípidés, de uma forma que, no mínimo, não parece ser tão patriótica como aquela que adquirem na oração fúnebre.<sup>48</sup> Em vista disso e do que foi defendido até aqui, proponho que o

43 Cf. Collard, Cropp & Lee 1995: 149, e Sonnino 2010: 213-14.

44 Calame 2011 insiste nos dêiticos usados nessa tragédia, indicadores de que o público ateniense participa da cerimônia ritual que é o próprio espetáculo trágico.

45 “Proclamo que afastes teu tridente desta região, / senhor Posêidon, não destruas minha terra / nem aniquiles minha cidade amada” (*TrGF* 370, 55-57 Kannicht).

46 Calame 2011 explora o reflexo da realidade cultural dos espectadores na tragédia.

47 Cf. Collard, Cropp & Lee 1995: 155 e Sonnino 2010: 27-34.

48 Cf., por exemplo, a interpretação de *Suplicantes* por Pucci 2016: 95-141.

prólogo de *Troianas* possa ter evocado para o público ateniense as formas do conflito entre Atena e Posêidon pela supremacia sobre Atenas. Uma delas é o mito apresentado em *Erecteu*, que, por sua vez, está atado a outra forma dessa disputa, a vitória de Atena sobre Posêidon por meio da primeira oliveira.<sup>49</sup> O conjunto formado por esses dois mitos, por sua vez, articula-se nas duas principais construções da Acrópole, o Pártenon e o Erectêion,<sup>50</sup> que foi construído, em sua maior parte, após a Paz de Nícias no final da década de 420.<sup>51</sup> O conjunto dos dois templos, de diversas maneiras, indica que a benevolência desses dois deuses para com Atenas está vinculada a grandes conflitos. Mais do que isso: tendo em vista a história dos diversos templos da Acrópole no século V e a confluência cultural entre o Pártenon e o Erectêion, não é impossível que os atenienses tenham decidido construir o templo mais novo com receio de que a cidade não estivesse devidamente protegida, ou seja, de que não tivesse honrado seus deuses principais da forma mais correta.<sup>52</sup>

O mito da disputa entre Posêidon e Atena parece ter-se tornado onipresente na cultura ateniense. Seu uso no *Menêxeno* de Platão sugere que não tenha sido um tópico pouco recorrente na oração fúnebre.<sup>53</sup> Trata-se de uma passagem no início do discurso de Aspásia, logo após o louvor da linhagem ateniense e de sua autoctonia: “Essa região é digna de ser louvada por todos os homens, não somente por nós, e por muitas e diversas razões, mas primeira e principalmente porque é amada pelos deuses

---

49 Acerca da dificuldade de reconstruirmos a arqueologia dos elementos desse mito, cf. Parker 1987: 196-200.

50 Os dois templos albergavam uma estátua de Atena.

51 Cf. Hurwit 2004: 173-74. O Erectêion foi construído para ser a sede da mais reverenciada estátua de Atena, o *to arkhaion agalma*; cf. Shear 2016: 360-61. Shear 2016: 373-76 defende que *Erecteu* contém uma etiologia para a construção do Erectêion, que não deve ter sido decidida muitos anos antes de 423/2, a provável data da tragédia.

52 A especulação é um “learned guess” de Shear 2016: 370-75, o qual me parece convincente em vista das contingências em Atenas na década de 420 e por que os templos não parecem ser complementares. Diz Shear (p. 381): “Every detail of the Parthenon strove to achieve perfection in a temple for the goddess. And yet in the years following completion of its sculptures in 432, the city had experienced nothing but war and misery and catastrophic sickness, and finally violent earthquakes. It is in this context that the decision to build the Erechtheion becomes readily understandable”.

53 Tsitsiridis 1998: 207-8.

(*theophiles*).<sup>54</sup> Em favor do nosso discurso testemunha a querela (*eris*) dos deuses que a reivindicaram e a sua decisão (*krisis*). Portanto, aquela que os deuses louvaram, como não será justo que seja louvada por todos os homens?” (Pl. *Mx.* 237c-d). Repare-se que a ênfase é toda na *philia* que os deuses sentem pela cidade (e não na cólera de Posêidon), uma perspectiva de se encarar os deuses recorrente em discursos políticos, judiciários e historiográficos, mas mais complexa na tragédia, quando é o outro lado – dos deuses encolerizados – que predomina.<sup>55</sup>

Em *Troianas*, o mito da dádiva da primeira oliveira é evocado no início do segundo estásimo,<sup>56</sup> após a cena de despedida de Andrômaca e antes do *agon* entre Hécuba e Helena (*Tr.* 799-803):

Da apinutriz Salamina, ó rei Télamon,  
ocupando o trono da ilha envolta em ondas  
que se reclina face às sacras escarpas, onde Atena glauca  
mostrou o primeiro ramo da oliveira,  
celestes coroa e adorno à brilhosa (*Iparaisti*) Atenas (...)

Esse canto trata, em paralelo, da primeira destruição de Troia, campanha da qual participou Hércules, e do amor dos deuses por alguns troianos – Ganimedes e Titono –, que a princípio deveria funcionar como metonímia do amor pela cidade. Contudo, o amor por troianos individuais não impediu, como destaca o coro, a destruição final, representada no drama em andamento. Não me parece ser por acaso, portanto, que o amor da deusa Atena *por Atenas* abra a ode na qual a indiferença dos deuses, sob a perspectiva troiana, a fecha. No primeiro estásimo (*Tr.* 511-67), o coro narrou como o cavalo de pau foi recebido com festa e levado ao Pérgamo, a acrópole de Troia na qual se encontrava não só o palácio de Príamo, mas também

---

<sup>54</sup> Acerca da relação desse adjetivo, particularmente frequente em fontes atenienses, e a crença de que uma cidade pode gozar da amizade dos deuses, cf. Tsitsiridis 1998: 205-6). Cf., à guisa de ilustração, o primeiro estásimo de *Édipo em Colono*.

<sup>55</sup> Cf. Parker 1997 e 2005: 146-47. Pucci 2016 liga a cólera e outras emoções divinas com consequências funestas dos dramas de Eurípides a uma representação antropomorfizada dos deuses que é criticada pelo tragediógrafo.

<sup>56</sup> A outra menção do mito em Eurípides é *Íon* 1433.

o templo de Atena. No final do estásimo seguinte, o coro menciona a ruína do Pérgamo (*Tr.* 839-59):

Desejo (*Eros*), Desejo, que aos pavilhões dardaneus vieste  
 considerado pelos celestes,  
 quão magnífica torrergueste Troia, com os deuses  
 unindo em parentesco. Mas de Zeus  
 a crítica jamais farei:  
 o clarão da alvialada Manhã,  
 amável aos mortais,  
 viu o ruinoso à terra,  
 a ruína do Pérgamo viu,  
 pegando o faz-filhos desta  
 terra, esposo em bodas,  
 o qual o carro dourado estelar  
 com quatro cavalos tomou, raptando,  
 grande esperança à terra pátria. Mas os amavios  
 dos deuses partiram de Troia.

Desse modo, pode-se perguntar se essa ode convida o público ateniense a encarar sua relação com Atena como potencialmente finita ou, ao contrário, se ela reforça a continuada proteção de Atena sobre Atenas. Afinal de contas, Salamina, citada no início da ode, evoca o instante mais crítico da história de Atenas, mas que terminou com a vitória sobre os persas em 480/79.

Para falar da primeira destruição de Troia, o coro escolhe Télamon, o herói de Salamina, e não o dórico Hércules. Para elogiar Salamina, por outro lado, não se fala da própria região ou da linhagem de Télamon, como seria o caso em um epinício,<sup>57</sup> mas de Atenas,<sup>58</sup> introduzida por meio de sua relação simbiótica com Atena. Assim, Troia e Atenas, nesse estásimo, são, ao mesmo tempo, diferenciadas quanto à forma de seu elogio – Atena

57 O ramo de oliveira dado por Atena é uma *coroa* celeste e um adorno (*kosmos*); a referência à linguagem e aos temas dos epinícios é clara; cf. Biehl 1989: 305.

58 Repare no uso do adjetivo “brilhoso” (*liparos*), tradicional em discursos de elogio da cidade, de tal forma que pode ser usado satiricamente por Aristófanes (Olson 2002: 238).

é referida como aquela que forneceu a oliveira, não como a deusa que participou de um pequeno drama erótico (como Zeus e Aurora), qual seja, o nascimento do primeiro rei de Atenas, Erecteu – e parcialmente aproximadas: em que pese o amor dos deuses, Troia está sendo destruída uma segunda vez; já Atenas, embora arrasada uma vez, foi salva, na sequência imediata, pela batalha que ocorreu junto à Salamina.<sup>59</sup>

Temáticas cívicas atenienses, ao longo do drama, por certo louvam a cidade da plateia, parecendo, no limite, bajulá-la (*Tr.* 208-19). Trata-se de algo recorrente nas tragédias e criticado por personagens de Aristófanes e Platão também em relação a outros discursos públicos, de sorte que devemos nos lembrar que a apresentação de uma tragédia faz parte de um concurso arraigado em práticas democráticas que, em última instância, celebram não somente Dioniso, mas também a cidade de Atenas.<sup>60</sup> Por outro lado, essa temática não se encontra desvinculada das forças de destruição que se alastram pelo drama, por exemplo, na cena de Cassandra, que utiliza e subverte uma série de temas do *epitaphios logos* para elogiar Troia e a si mesma.<sup>61</sup> Por conseguinte, não me parece claro que as óbvias diferenças entre a Atenas dos espectadores e a Troia da tragédia sejam suficientes para garantir ao público ateniense que esse, em plena Guerra do Peloponeso, às vésperas do desastre da Sicília, encontra-se mais bem preparado que Troia para evitar, uma segunda vez, o destino funesto dessa cidade.

#### ATENAS NO PRÓLOGO DE *TROIANAS*?

Não é possível reconstituir até que ponto, em *Erecteu*, a dádiva da oliveira é contraposta à desgraça que os atenienses, sobretudo a família real, é obrigada a enfrentar, nem se e como o poderio naval contemporâneo da

59 Acerca da importância de Salamina no imaginário ateniense, cf. v. g. Pl. *Mx.* 240e-241c.

60 Acerca do caráter democrático de diversos festivais e de seus *agônes* em Atenas, cf. Osborne 2010: 325-40.

61 Cf. Werner 2002. Em *Suplicantes* e *Erecteu*, o *epitaphios logos* também subjaz a discursos que estão longe de ser puramente laudatórios, sobretudo se levada em conta a tragédia como um todo. Cf. Sonnino 2010: 36-41 e 110-18 e Pucci 2016: 130-35.

cidade poderia ter sido evocado em vista do papel central ocupado por Posêidon na economia do drama.<sup>62</sup> Não sabemos se o drama como um todo louvava a Atenas contemporânea do espetáculo. Ao se examinar o modo como Licurgo utiliza o discurso de Praxíteia em *Contra Leócrates*, não se deve esquecer que se trata de uma época em que a herança trágica ateniense recebeu uma aguda flexão política em vista das consequências do conflito com a Macedônia.<sup>63</sup> A própria forma como Atenas, no que diz respeito a seus mitos e também à sua história recente, é trabalhada por Eurípides em outros dois dramas supérstites dos anos 420, *Suplicantes* e *Heraclidas*, não favorece a leitura patriótica. Seja como for, os últimos versos de *Erecteu* sugerem algo positivo, particularmente a união entre Posêidon e Atena por meio da instituição do culto de Posêidon-Erecteu.<sup>64</sup>

Para essa discussão, pode-se trazer a passagem do prólogo de *Troianas* em que Atena busca transformar uma dissensão em uma aliança: “Pode-se com parente paterno mui próximo, / nume poderoso e honrado entre os deuses, / falar, depois de eu ter dissolvido o ódio antigo?” (*Tr.* 48-50). “Ódio antigo” (*ekbthran ten paros*) refere-se, dramaticamente, à briga “troiana” entre Posêidon e Atena, mencionada no início do monólogo do deus: o cavalo concebido por essa foi responsável pela destruição da muralha construída por aquele (*Tr.* 4-12).<sup>65</sup> Posêidon é obrigado a deixar a cidade por ter sido vencido por Hera e Atena (*Tr.* 23-24).<sup>66</sup>

É no monólogo de Posêidon que se dá a primeira menção explícita de Atenas. O contraponto aos helenos vitoriosos são as cativas de guerra: “umas, a tropa árcade, outras, a tessália / e os Teseidas, chefes dos atenienses,

---

62 Para as possíveis relações entre o culto de Posêidon e o aumento do poderio naval de Atenas ao longo do século V, cf. Hurwit 2004: 44-45.

63 Eurípides em *Contra Leócrates*: Hanink 2013 e 2014 (sobretudo páginas 25 a 59).

64 Considero a defesa de Scullion 2000 do caráter “fictício” das etiologias presentes no final de diversas tragédias de Eurípides como tendo sido refutada, em boa medida, por trabalhos posteriores; para a bibliografia mais relevante e uma utilização de *Erecteu* nessa discussão, cf. Calame 2011: 16 (especialmente n. 49).

65 Cf. a repetição de *purgoi* nos versos 5 e 12. Importante lembrar a estreita associação entre Atena (e Posêidon) com cavalos, de sorte que o cavalo “is itself a major theme of the Parthenon sculptural program. Through it, the power of Athena Hippias (and, perhaps, her superiority to Poseidon Hippias) is made visible” (Hurwit 2004: 26-27).

66 Na representação da Guerra de Troia, quando apenas um deus é referido como responsável pela destruição da cidade, é comum esse deus ser Atena; cf. E. *Andr.* 1251-52.



obtiveram” (*Tr.* 30-31). Não é possível se afirmar com certeza o que a menção desse trio provocaria na plateia da tragédia, mas o louvor de Atenas<sup>67</sup> como participante da Guerra de Troia é óbvio, já que a cidade recebe um verso inteiro e a menção de seus chefes se dá por meio da alusão ao herói epicórico Teseu. Por outro lado, isso também coloca os atenienses que participaram da conquista como vítimas em potencial da vingança dos deuses que será negociada na sequência.

O monólogo de Posêidon termina com uma referência ao papel central de Atena na destruição de Troia, de sorte que a expressão “ódio antigo”, usada por Atena logo depois, sugere o conflito entre os deuses durante a Guerra de Troia. Não me parece impossível, porém, que a plateia ateniense também pensasse na disputa central em seu imaginário, aquela em torno de sua própria cidade.<sup>68</sup>

Algo semelhante a esse possível arco ligando o conflito ateniense e o troiano também pode subjazer, se não na composição, pelo menos na recepção de um dos dois poemas homéricos já canônicos no século V, a *Odisseia*. Tendo em vista nossa ignorância acerca do processo de composição do poema, não há indícios suficientes que corroborem a tese<sup>69</sup> segundo a qual mitos e ritos atenienses, especialmente o culto de Erecteu-Posêidon, foram fundamentais na forma adquirida pela *Odisseia*, poema no qual o deus tutelar do herói é Atena e seu antagonista, Posêidon.<sup>70</sup> Isso não impede que se afirme que esse poema, canonizado pelos pistrátidas no contexto das Panateneias e, em conjunto com a *Iliada*, já nessa época ícones culturais em Atenas, tenha estado em permanente diálogo, em inúmeros momentos de sua recepção na cidade, com as formas dos mitos atenienses que tratam de seus deuses tutelares.<sup>71</sup>

---

67 Cf. Lee 1976: 70.

68 Não é necessário o tom categórico de Biehl 1989: 114, para quem a expressão remeteria de forma inequívoca ao conflito ateniense dos deuses.

69 Cf. Cook 1995.

70 Para uma crítica dessa interpretação da *Odisseia*, cf. Ford 1996.

71 Cf. Jensen 1980, que defende que os poemas homéricos foram ditados na época dos pistrátidas.

Em *Troianas*, a união buscada por Atena no diálogo com Posêidon seria, portanto, a chave épico-troiana de uma simbiose ideal do ponto de vista ateniense. Ela manifestou-se na transformação de Atenas, ao longo do século V, em potência naval,<sup>72</sup> e também está presente no final de *Erecteu*. Dessa forma, Posêidon, para a plateia de *Troianas*, não seria somente o deus que construiu os muros de Troia e amou essa cidade, mas também aquele que, a partir de certo momento, deixou de lado seu rancor contra os atenienses e beneficiou a cidade com seu poderio marítimo. A familiaridade do público do drama com o deus da *Iliáda*, rancoroso e destrutivo,<sup>73</sup> faz dessa representação de Posêidon algo surpreendente, mas que é, ao mesmo tempo, embasada pela sua atuação nos mitos atenienses, nos quais passa de deus antagonista a tutelar.

A união entre Atena e Posêidon, porém, não ocorre para glorificar uma cidade, como no imaginário ateniense, mas para aniquilar quem destruiu Troia de uma forma ímpia. Também é fundamental que, se levarmos em conta o drama como um todo, os deuses deixam a cidade quando o prólogo termina para não mais voltarem – e deixam a cidade juntos. Nesse sentido, seria possível para o espectador ateniense pensar em sua própria cidade ao ver Troia abandonada em definitivo por seu deus políade?

Quando Posêidon se despede de Troia, ele menciona Atena em conexão com os fundamentos da cidade (*Tr.* 45-47): ἀλλ', ὦ ποτ' εὐτυχοῦσα, χαῖρέ μοι, πόλις / ξεστόν τε πύργωμ' εἴ σε μὴ διώλεσεν / Παλλὰς Διὸς παῖς, ἦσθ' ἄν ἐν βάρθοις ἔτι (“Assim, ó um dia afortunada, sê-me feliz, cidade / e torneada muralha: se não te tivesse aniquilado / Palas, filha de Zeus, ainda estarias em teus fundamentos”). Diversos paralelos podem ser traçados entre esses versos e o início da elegia 4 W. de Sólon, de dicção fortemente homérica:<sup>74</sup>

ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔ ποτ' ὀλεῖται

72 Parker 1987 discute o modo como as formas do mito que trata do conflito entre Posêidon e Atena, que remete a um esquema tradicional no qual o deus perdedor costuma hostilizar a cidade que o preteriu, podem ou não estar ligadas à supremacia naval crescente de Atenas a partir de 470.

73 Cf., por exemplo, Hom. *Il.* 15. 184-217 (resposta de Posêidon à ordem de Zeus transmitida por Íris).

74 Para uma discussão da dicção dessa elegia, cf. Irwin 2005: 91.

αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·  
τοίη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὄβριμοπάτρη  
Παλλὰς Ἀθηναίη χειῖρας ὕπερθεν ἔχει (...)

Sim, nossa cidade nunca perecerá de acordo com o quinhão  
advindo de Zeus e o juízo de venturosos deuses imortais,  
pois uma tal animosa guardiã, a pai-poderoso,  
Palas Atena, sobre ela mantém as mãos (...)

Os paralelos lexicais e semânticos não são suficientes para demonstrar ou mesmo sugerir que Eurípides e seu público teriam o trecho elegíaco em mente, pois a natureza desses paralelos é algo genérica. É inegável, porém, que as duas construções evocam o tema tradicional da destruição de uma cidade por um deus<sup>75</sup> e, em particular, a relação de Atena com a fortuna de uma cidade. Assim, os versos de Eurípides funcionam como preparação para a sequência do prólogo, quando Atena se mostra uma típica deusa da épica homérica, uma divindade que, por motivações pessoais, abre mão de uma cidade, ainda que essa seja muito amada (no caso, uma coletividade, os aqueus). Nesse sentido, quanto mais forte for a ligação, para o espectador de *Troianas*, entre o modo como os deuses agem no drama e sua presença no imaginário ateniense, mais claro é o alerta que subjaz ao enredo: não se pode confiar, da forma categórica e irrestrita, que Atenas será para sempre protegida por seu principal deus tutelar, o que também parece ser afirmado no trecho de Sólon.<sup>76</sup> Todavia, Atena mostra a Posêidon que, assim como na sequência da elegia de Sólon, são os próprios gregos que trouxeram a desgraça para si mesmos; ou seja, se está diante de uma ideia moral

---

75 Cf. *Ilíada* 4 (as cidades de Hera) e 6 (Atena não atende o pedido de sua sacerdotisa troiana), *Odisseia* 13 (a possível destruição da cidade dos feácios por Posêidon) e a discussão dessa temática em Irwin 2005: 92.

76 A forma mais comum de ler o trecho de Sólon é que Atena contrabalança, no mundo divino, eventuais ameaças de outros deuses (Irwin 2005: 92-94); cf., porém, Blaise 2006: 125-26.

comum no imaginário grego, a de que os deuses não tendem a reagir de forma arbitrária.<sup>77</sup>

O prólogo fala de um conflito entre Posêidon e Atena em torno de uma cidade, Troia, vencido, primeiro, por Atena por meio do cavalo de pau e depois transformado em uma união, a de Atena com Posêidon contra os gregos. O vocabulário religioso empregado por Posêidon implica, para o espectador, uma relação geral dos dois deuses com seus respectivos templos, ou seja, não necessariamente aqueles que se encontram na Acrópole ateniense. Assim uma equiparação entre Troia e Atenas ou entre os gregos e os atenienses é deixada para o espectador, inclusive porque Atenas pode, a princípio, servir de paralelo tanto para Troia como para a frota grega. O convite do espetáculo a seus espectadores atenienses seria antes o de que pensassem sua cidade *a partir de* e não *como* Troia e/ou como o exército grego.

#### CONCLUSÃO

Posêidon foi derrotado em Troia pelas mesmas deusas, Hera e Atena, que, respectivamente, o venceram em Argos e Atenas.<sup>78</sup> Desde o início de *Troianas* é definida a participação efetiva da esfera divina na destruição de Troia, sendo possível que Posêidon tenha sido escolhido por Eurípides como aliado dos troianos para acentuar o ódio de Atena e Hera como determinantes na destruição da cidade, indicando, dessa forma, a importância do julgamento de Páris no destino de Troia, tema retomado diversas vezes ao longo do drama, mas que também serve a uma crítica à representação antropomórfica, vale dizer, tradicional dos deuses.<sup>79</sup> Assumindo-se esse viés, porém, a presença de Apolo, ao invés de Posêidon, não representaria uma grande

---

77 Cf., por exemplo, a sequência da elegia de Sólon, a fala de Zeus em Hom. *Od.* 1, 32-43 (cf. *huper moron*) e a contraposição da Cidade Justa e da Injusta em Hes. *Op.* 213-74.

78 Cf. Detienne & Sissa 1990: 175-88.

79 Sobre o julgamento de Páris, cf. Scodel 1980: 65 e Erbse 1984: 63. Acerca da representação mítica dos deuses em *Troianas*, sobretudo no debate entre Hécuba e Helena, cf. Pucci 2016: 4-14 e 34-42.

diferença e seria muito bem motivada, entre outras razões, por sua relação com Cassandra, explorada na sequência do drama. O conflito entre Atena e Posêidon, por outro lado, é tipicamente ateniense mais que pan-helênico.

Dessa forma, podemos concluir que as relações entre o universo de *Troianas* e o imaginário ateniense, embora não sejam necessárias, são, no mínimo, fortes e constantes o suficiente ao longo da tragédia como um todo para terem determinado uma recepção plural do drama por parte de uma plateia que, justamente em vista das práticas democráticas cotidianas, sobretudo aquelas que permitiam e fomentavam o embate entre políticas distintas (por exemplo, na assembleia), estava acostumada a buscar uma visão de sua cidade que não seria sempre inequivocamente singular. A ausência dos deuses da cidade, acentuada ao longo do drama, e a forma como nele se constroem discursos e se tomam decisões, pode sugerir ao público que, para lidar com catástrofes, vale mais a pena basear-se na exploração da realidade por meio da palavra do que na confiança nos deuses.

Por fim, em que pese o estado fragmentário de *Erecteu*, algo semelhante pode ser sugerido também para essa tragédia: seguir-se às cegas o que prescrevem os deuses pode ser tão inócuo como introjetar uma versão apaixonada da ideologia cívica. Em vista dos fragmentos transmitidos, porém, não sabemos como se desenvolvem os discursos humanos no entorno da decisão de Praxíteia e antes das proclamações finais de Atena.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allan, W. (2000), *The Andromache and Euripidean Tragedy*. Oxford.
- \_\_\_\_\_. (2014), "Epic Heroes in Tragedy: Genre, Ethics, and the Fifth-century Community", in C. Werner; B. Sebastiani; A. O. Dourado-Lopes (eds.), *Gêneros poéticos na Grécia Antiga: fronteiras e confluências*. São Paulo, 99-124.
- Allan, W.; Kelly, A. (2013), "Listening to Many Voices: Greek Tragedy as Popular Art", in A. Marmorodoro; J. Hill (eds.), *The Author's Voice in Classical and Late Antiquity*. Oxford, 77-122.
- Biehl, W. (1989), *Euripides: Troades*. Heidelberg.
- Blaise, F. (2006), "Poetics and Politics: Tradition Re-worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)", in J. Blok; A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*.

- Leiden, 114-33.
- Bowie, A. M. (2012), "Mythology and the Expedition of Xerxes", in E. Baragwanath; M. de Bakker (eds.), *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*. Oxford, 269-86.
- Calame, C. (2011), "Myth and Performance on the Athenian Stage: Praxithea, Erechtheus, Their Daughters, and the Aetiology of Autochthony", *CP* 106, 1: 1-19.
- Carter, D. M. (2007), *The Politics of Greek Tragedy*. Exeter.
- Collard, C.; Cropp, M. J.; Lee, K. H. (1995), *Euripides: Selected Fragmentary Plays*. Vol. 1. Warminster.
- Conacher, D. J. (1967), *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*. Toronto.
- Connelly, J. B. (1996), "Parthenon and Parthenoi: a Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze", *AJA* 100: 58-80.
- \_\_\_\_\_. (2014), *The Parthenon Enigma: a New Understanding of the West's Most Iconic Building and the People who Made It*. New York.
- Cook, E. F. (1995), *The Odyssey in Athens: Myths of Cultural Origin*. Ithaca/London.
- Cropp, M. (2014), "Cropp on Queyrel on Connelly. Response to *BMCR* 2014.09.14", *BMCR* 2014.10.45.
- Csapo, E.; Wilson, P. (2015), "Drama Outside Athens in the Fifth and Fourth Centuries B. C.", *TC* 7, 2: 316-95.
- Detienne, M.; Sissa, G. (1990), *Os deuses gregos*. São Paulo.
- Diggle, J. (1981), *Euripidis Fabulae*, vol. 2. Oxford.
- Dunn, F. M. (1993), "Beginning at the End in Euripides *Trojan Women*", *RMPb* 136: 22-35.
- Erbse, H. (1984), *Studium zum Prolog des euripideischen Tragödie*. Berlin.
- Ferrari, G. (2000), "The *Iliupersis* in Athens", *HSCP* 100: 119-50.
- Fontenrose, J. (1967), "Poseidon in the *Troades*", *Agon* 1: 135-141.
- Ford, A. (1996), "Ford on Cook 1995". *BMCR* 27/04/1996.
- Hanink, J. (2013), "Epitaphioi mythoi and Tragedy as Encomium of Athens", *TC* 5, 2: 289-317.
- \_\_\_\_\_. (2014), *Lycurgan Athens and the Making of Classical Tragedy*. Cambridge.
- Harder, R. E. (1993), *Die Frauenrollen bei Euripides: Untersuchungen zu Alkestis, Medeia, Hekabe, Ercheus, Elektra, Troades und Iphigenia in Aulis*. Stuttgart.
- Hurwitt, J. (2004), *The Acropolis in the Age of Pericles*. Cambridge.
- Irwin, E. (2005), *Solon and Early Greek Poetry: the Politics of Exhortation*. Cambridge.
- Jensen, M. S. (1980), *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*. Copenhagen.
- Kamerbeek, J. C. (1991), "En relisant les fragments de l'*Eréchtée* d'Euripide", in H. Hofmann; A. Harder, A. (eds.), *Fragmenta dramatica*. Göttingen, 111-16.
- Kovacs, D. (1983), Euripides, *Troades* 95-7: is Sacking Cities Really Foolish? *CQ* 33: 334-38.
- \_\_\_\_\_. (1997), "Gods and Men in Euripides' Trojan Trilogy", *Colby Quarterly* 33: 162-76.
- Lee, K. H. (1976), *Euripides: Troades*. Basingstoke; London.
- Lefkowitz, M. R. (1989), "'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas", *CQ* 39: 70-82.
- Lloyd, M. A. (2007), "Euripides", in I. J. F. de Jong; R. Nünlist (eds.), *Time in Ancient Greek Narrative*. Leiden, 293-304.
- \_\_\_\_\_. (2009), "The Language of the Gods: Politeness in the Prologue of the *Troades*", in J. R. C. Cousland; J. R. Hume (eds.), *The Plays of Texts and Fragments: Essays in Honour of Martin Cropp*. Leiden, 183-92.
- Loraux, N. (1999), *La voix endeuillée: essai sur la tragédie grecque*. Paris.
- Olson, S. D. (2002), *Aristophanes Acharnians: Edited with Introduction and Commentary*. Oxford.
- Osborne, R. (2010), *Athens and the Athenian Democracy*. Cambridge.
- \_\_\_\_\_. (2013), "Democracy and Religion in Classical Greece", in J. P. Arnason; K. A. Raaflaub; P. Wagner (eds.), *The Greek polis and the Invention of Democracy: a Politico-Cultural*

- Transformation and its Interpretations*. Malden/MA, 274-97.
- Parker, L. P. E. (2007), *Euripides Alcestis. With Introduction & Commentary*. Oxford.
- Parker, R. (1987), "Myths of early Athens", in J. N. Bremer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*. London, 187-214.
- \_\_\_\_\_. (1997), "Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology", in C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford, 143-60.
- \_\_\_\_\_. (2005), *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- Poole, A. (1976), "Total Disaster: Euripides' *The Trojan Women*", *Arion* 3: 257-87.
- Pucci, P. (2016), *Euripides' Revolution under Cover: an Essay*. Cornell.
- Richardson, N. J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.
- Roselli, D. (2011), *Theater of the People: Spectators and Society in Ancient Athens*. Austin.
- Scodel, R. (1980), *The Trojan Trilogy of Euripides*. Göttingen.
- Scullion, S. (2000), "Tradition and Invention in Euripidean Aitiology", *ICS* 24-25: 217-33.
- Shear JR., T. L. (2016), *Trophies of Victory: Public Building in Perikleian Athens*. Princeton.
- Sonnino, M. (2010), *Euripidis Erechthei quae exstant*. Firenze.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003), *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham.
- Silva, M. F. (2005), *Ensaio sobre Eurípides*. Lisboa.
- TrGF* = Kannicht, R. (ed.) (2004), *Tragicorum graecorum fragmenta*. Vol. 5: Euripides. Göttingen.
- Tsitsiridis, S. (1998). *Platons Menexenos: Einleitung, Text und Kommentar*. Leipzig/Stuttgart.
- Werner, C. (2002), "As performances de Cassandra em Troianas de Eurípides", *Letras clássicas* 6: 117-34.
- \_\_\_\_\_. (2004), *Eurípides: duas tragédias gregas. Hécuba e Troianas*. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2011), "Troianas: do filme de Michael Cacoyannis à tragédia de Eurípides", *Archai*: 7: 131-36.
- Wilson, J. R. (1968), "Poseidon in the *Troades*: a reply", *Agon* 2: 69-71.
- Worthington, I.; Cooper, C. R.; Harris, E. M. (2001), *Dinarchus, Hyperides, and Lycurgus*. Austin.





# *'Talento e conselho':*

O CONTRIBUTO DO POETA NA CIDADE

---

'SKILL AND ADVICE':

THE CONTRIBUTION OF THE POET IN THE  
CITY

Maria de Fátima Silva

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ORCID | 0000-0001-5356-8386

## *Resumo*

*Rãs* é, no essencial, uma reflexão sobre a arte dramática na sua diversidade de formas e sobre a missão que a todos, deus e poetas, toca desempenhar junto dos cidadãos. Como arte política, evocam-se duas prioridades da poesia que, de harmónicas, se foram tornando competitivas, "o talento" e "o conselho". Ou seja, a diferença que parece opor os poetas do passado aos da nova vaga - Ésquilo e Eurípides como seus paradigmas em vigoroso *agon* - é a valorização relativa que fazem da 'utilidade social' e da 'mestria técnica'. Num universo onde a *dexiotes* se impôs como o grande fator de qualidade, é preciso recuperar esse outro objetivo maior, a *nouthesia*, a ética ao serviço da qual a versatilidade estética deve estar.

### *Palavras-chave*

comédia, tragédia, teoria literária, serviço público, Dioniso

## *Abstract*

*Frogs* is essentially a reflection about dramatic art in its formal diversity and the role played by gods and poets alike in relation to citizens. As a political art, poetry has two priorities that at first sight appear harmonious, but reveal themselves as competitive: skill and advice. Therefore the difference between past and modern poets - Aeschylus and Euripides as their paradigms in a strong *agon* - signifies the evaluation that each one makes of 'social usefulness' and 'technical skill'. Being *dexiotes*, at the end of the 5th century, the great criterium of quality, it is felt necessary to recuperate the greater aim of theatre, that is, *nouthesia*.

## *Keywords*

comedy, tragedy, literary criticism, public service, Dionysus



Apresentadas em 405 a. C. por um Aristófanes já maduro, num tempo em que a arte dramática, juntamente com a própria cidade de Atenas, depois de tempos de glória se via confrontada com a decadência, *Rãs* são por natureza um balanço do estado da arte, um diagnóstico da evolução da cidade e do teatro e o enunciado de uma fórmula de salvação para ambos. Com esse objetivo são convocados nomes de referência, antes de mais o do próprio deus do teatro, Dioniso, paradigma do espectador informado e do crítico competente, como eixo de coesão de todo o trajeto dramático; mas também Ésquilo e Eurípides, os poetas paradigmáticos - e agora, porque mortos ambos, já clássicos - da arte trágica; acrescentados, num pano de fundo que subjaz a toda a trama, de um Aristófanes igualmente representativo de uma crítica profissional a um outro género, a comédia. Chamados a refletir sobre a arte dramática na sua diversidade de formas - e com ela sobre a missão que a todos, deus e poetas, toca desempenhar junto dos cidadãos -, estes diversos intervenientes encarnam também princípios opostos: o que distingue um padrão mais antigo de um mais recente de fazer tragédia e comédia, de acordo com um público que também ele evoluiu de uma aristocracia herdeira de valores tradicionais para uma massa democrática e desprovida de normas seguras de comportamento; ao mesmo tempo que, com duas épocas distintas, se evocam duas prioridades da poesia que, de harmónicas, se foram tornando competitivas, a *δεξιότης*, “o talento”, e a *νουθεσία*, “o conselho”. Ou seja, a diferença que parece de facto opor os poetas do passado aos da nova vaga - Ésquilo e Eurípides como seus paradigmas em vigoroso *agon* - é a valorização relativa que fazem da ‘utilidade social’ e da ‘mestria técnica’. Num universo onde a *δεξιότης* se impôs como o grande fator de qualidade, é preciso recuperar esse outro objetivo maior, a *νουθεσία*, a ética ao serviço da qual a versatilidade estética deve estar. A formação, moral e artística do público, constitui, assim, uma prioridade a

ter em conta. Por isso, seguindo a melhor tradição, dos grandes poetas se espera a resposta salvadora para dois problemas agora críticos em Atenas: a falência poética e política da cidade.

## 1. A PRIORIDADE DA ESTÉTICA

O público tem, em *Rãs*, prioridade; por isso, o prólogo começa por estabelecer para o teatro dois níveis de consumidor opostos e radicalmente incompatíveis: de um lado, o *expert*, o espetador sofisticado, mas também o crítico subtil, encarnado, em superlativo, por Dioniso, o deus que preside à festa dramática; e do outro, um modesto e iletrado Xântias, o consumidor de uma comédia de baixo nível, e o pouco inteligente Hércules, o espetador acrítico da tragédia. No seu confronto com estes dois interlocutores, o que Dioniso pretende é justamente reduzir esta diferença, repudiando e reprimindo a vulgaridade cómica que tanto agrada ao escravo, e resgatando Eurípides, um padrão de qualidade trágica, para responder às preferências medíocres de seu irmão, o super-homem, detentor de muito músculo e pouco miolo. Procura assim reabilitar uma arte, cómica ou trágica, de verdadeira qualidade. No entanto, ele próprio, Dioniso, terá também a sua lição a tirar do debate: de fanático pela mestria técnica, o critério único por que parece avaliar os cultores das Musas, o deus vai evoluir para um árbitro mais consciente, para quem a mensagem, literária e política, que os poetas transmitem à cidade é de facto o valor maior.

### 1.1. Δεξιότης E νουθεσία CÓMICAS

O critério pelo qual, perante Xântias e as piadas de mau gosto que constituem a base de expressão da cena tradicional ‘do escravo carregado’ na comédia, Dioniso defende a sua posição repressiva, obedece a princípios de estética teatral. O seu alvo é principalmente a δεξιότης, e se algum objetivo didático existe na sua reação ele refere-se à formação de um público de qualidade. O que lhe merece repúdio e condenação é, antes de mais, a

repetição e banalidade das palavras e dos gestos que alimentam este tipo de cena. O próprio Xântias o reconhece na pergunta inicial que dirige ao deus (1-2): “Ó patrão, e se eu mandasse uma daquelas bocas do costume (τῶν εἰωθότων)<sup>1</sup>, que sempre (ἀεὶ) fazem rir os espetadores?”. A repetição e banalidade que afetam sobretudo a linguagem justificam que a primeira palavra da peça, contida na citada pergunta do escravo, seja εἶπω (“posso dizer”), porque é pela linguagem que, antes de mais, no critério de Dioniso, a verdadeira criatividade poética se afirma. À personagem cômica que tipo de linguagem atribuir: a do gracejo ‘elegante’ (ἄστεϊον, 5), ou, pelo contrário, o ‘desbragado e rasteiro’ (πάνυ γέλοιον, 6, 20)? Só em segundo lugar à palavra se associa o gesto, colocando a teatralidade no plano da dramatização do texto e, por isso, ao seu serviço. Justificar um gracejo de mau nível, na sequência do cansaço causado pelo peso das bagagens que oprime o escravo, pode ter, como repercussão visual, o mudar a vara de ombro (8-9). O gesto não passa, portanto, de um apontamento a sublinhar o efeito mais ostensivo das palavras.

Construída sobre materiais elementares - palavrões e simples apontamentos gestuais -, ‘a cena do escravo carregado’ viu ainda agravado o seu estatuto de ‘comicidade de mau gosto’ pela repetição exaustiva que dela fizeram múltiplos poetas (13-15), desprovidos de um verdadeiro talento. Σοφίσματα, uma coleção de “habilidades saloias” (17), é o que tudo isto parece a um crítico competente como Dioniso.

Embora esta peça seja prioritariamente dedicada a uma crítica à tragédia, mesmo assim a comédia merece ainda um reparo ‘pedagógico’ do coro de iniciados, consciente da função que lhe cabe como porta-voz de um poeta maduro. Como que, tacitamente, contrariando as preferências do deus do teatro e, com ele, da forma ‘moderna’ de avaliar o processo dramático, os iniciados vão repondo um outro equilíbrio que há de triunfar no final do *agon* (389-392):

E que, o dia inteiro, com segurança,

---

1 ‘O hábito’ como condicionador de uma verdadeira arte inovadora e imaginativa, condena também aqueles que o usam, os Frínicos, os Lícis e os Amípsias da comédia: *Ra.* 14, εἶωθε ποιεῖν.

eu me entregue à alegria e à dança.  
Que me encha de dizer ou graçolas,  
ou tiradas sérias;  
e depois de ter gozado e troçado  
de uma forma digna da tua festa,  
que me caiba a fita da vitória.

Do poeta cómico os propósitos são, sem dúvida, “gozar e troçar”. Mas sem nunca esquecer que o contexto é de ritual, a festa é sacra e pública. Logo os gracejos, como as tiradas sérias que o poeta cómico também se permite, devem obedecer ao padrão de qualidade que a natureza da festa exige. A tradição não pode deixar de estar presente, mas o talento pede mais: da inovação, gosto crítico, divertimento mas também seriedade na mensagem, depende o tão almejado prémio, que é sem dúvida o reconhecimento geral de uma *arete* autêntica.

## 1.2. Δεξιότης, O CRITÉRIO EM MODA NA TRAGÉDIA

Dentro do prólogo, a cena entre Dioniso e Héracles cumpre função paralela com a que abria a peça, entre patrão e escravo. Prosseguindo um itinerário ainda de fins desconhecidos, os dois caminantes vão encontrar no filho de Sémele o informador à altura de uma verdadeira catábase. Mas a conversa que se gera agora entre visitante e visitado é também um confronto entre dois espetadores, detentores de diferentes competências sobre uma outra modalidade teatral, aquela que a partir deste momento vai centrar todas as atenções de *Rãs*, a tragédia. A fusão entre os dois temas - crítica literária e catábase - consolida-se na figura de Eurípidés, o poeta preferido do deus do teatro e que, apesar de já falecido, Dioniso se empenha em resgatar.



O que aprecia Dioniso em Eurípides, como uma verdadeira obsessão? O facto de ele ser δεξιός (71)<sup>2</sup>, ou seja, um artista da técnica e não do conselho. Apesar de a sua morte ter desfalcado, na opinião de um verdadeiro *expert*, a cena trágica, os nomes que lhe sobreviveram e lhe deram continuidade, de qualidade medíocre, não deixam de impressionar espetadores menos exigentes, como Hércules. De facto, numa avaliação rasteira - a que lhe está acessível -, o irmão de Dioniso impressiona-se com a nova tendência da arte, apesar de tudo herdeira do grande poeta falecido. A tendência é agora para produzir peças “aos milhares, que, em palavrado, deixam Eurípides a léguas de distância” (89-91). E logo o deus traduz, em linguagem mais precisa, a apreciação empírica do irmão: “Rabisco<sup>3</sup>, é o que essa tropa é, paleio fiado, conservatório de andorinhas”<sup>4</sup> (92-93), numa depreciação do discurso e da dissonância dos cantos, sempre avaliados em termos meramente estéticos. Ou seja, esta nova geração degradou Eurípides, tal como este - a sequência do *agon* o denunciará - tinha já dado passos ousados em relação a Ésquilo. Portanto a poesia trágica seguia um rumo coerente, onde a retórica penetrava como um vírus destruidor e produzia uma imparável decadência do género. Alguma ligeireza e imponderação estão subjacentes à quantidade acrítica de peças e à abundância avassaladora de argumentos que passaram a vigorar nos festivais dramáticos.

Não é este, na sua atual decadência, o modelo que Dioniso, um verdadeiro conhecedor, aprecia como um poeta γόνιμος, “genuíno” (96)<sup>5</sup>, de que

---

2 Dover 1993: 13-14 avalia a utilização e sentido deste adjetivo. Verifica que a utilização de δεξιός como um termo valorativo se encontra no limite de uma trajetória, porque é evidente que, depois de ter servido para avaliar os méritos de um poeta ou dos espetadores durante o séc. V a. C., se torna uma palavra de uso escasso nos anos que se seguem a este final de século. Propõe Dover, como tradução adequada neste passo, a de “inteligente”, embora reconheça que “ser δεξιός não é simplesmente possuir uma inteligência aguda, ou a capacidade de apreensão rápida e profunda; em muitos casos, cobre também a ideia de uma inteligência criativa, habilidade ou aptidão, e assim sobrepõe-se a σοφός”.

3 “Rabisco” é a designação que cabe aos segmentos parasitários que é preciso arrancar da vinha, porque prejudicam o fruto já formado (cf. *Etymologicum Magnum*, 367. 18 sq.) e que, na vindima, são abandonados porque inúteis.

4 Esta expressão, “conservatório de andorinhas” – *chelidonon mouseia* –, que alude à ‘chilreada’ dissonante dos μέλη, é uma paródia de Eurípides, *Alcmena* fr. 88 N<sup>2</sup>, “conservatório de rouxinóis” – *aedonon mouseion*, símbolo, por seu lado, do belo canto.

5 *Gonimos* ‘fértil’ tem aplicação fisiológica (cf. Arist., *HA* 523<sup>a</sup> 25). A surpresa de Hércules sobre o sentido da palavra, e as explicações de Dioniso, talvez testemunhem a sua novidade.

Eurípides é, na sua opinião, o padrão acabado. Esse - e todos os exemplos abonatórios são retirados pelo deus dos lábios do mais γόνιμος dos criadores de cena - é o que, em termos gerais, é “capaz de se sair com uma tirada de génio” (ὄστις ῥῆμα γενναῖον λάκοι, 97), e essa mestria técnica é, por enquanto, a sua marca de qualidade. Com a nova escola dramática, a poesia, tal como a retórica, passou a viver de um exterior ‘persuasivo’, atraente, mas pouco consistente de conteúdo. A superficialidade artificiosa da linguagem cativou os ouvidos, sem um empenho autêntico pela disciplina das mentes, ou antes, não hesitando diante de padrões de impiedade ou falta de ética. As tais “tiradas arriscadas” que tanto agradam a Dioniso não são só despidas de sentido didático, mas eticamente erradas. Se não, olhemos os exemplos paradigmáticos por ele recordados: “o éter, aposento de Zeus” (100; E. *Melanipp. Sap.* fr. 487 N<sup>2</sup>), frase em que a substituição de um termo digno para a ‘morada’ do senhor do Olimpo por uma daquelas criações sofisticadas do momento - δωμάτιον<sup>6</sup> - sugere alguma impiedade ou desrespeito pelos deuses e suas prerrogativas tradicionais; do mesmo modo que “o espírito que se recusa a jurar sobre os altares, e vai a língua e jura falso nas costas do espírito” (101-102; cf. E. *Hipp.* 612)<sup>7</sup>, deturpando o que Eurípides de facto escreveu - “a minha língua jurou, mas o espírito manteve-se livre de juramentos” -, acentua uma ideia de perjúrio, que não estava no objetivo do filho da Amazona, em *Hipólito*. Assim sai denunciado o lado amoral de Eurípides, o poeta aplaudido por ladrões, perjuros e parricidas. Ou seja, sob os exemplos dados como expressivos de uma linguagem sofisticada fica já perceptível uma certa amoralidade que irá ser condenatória de Eurípides.

O *agon* com que é preenchida a segunda parte de *Rãs* irá dilatar e especificar os méritos de um verdadeiro poeta trágico. Para isso há que

A partir do século seguinte, a imagem torna-se comum aplicada ao ‘talento poético’ (cf. Pl., *Tht.*, 151e; Philostr., *VS* 2. 582; Plu., *Moralia* 348b).

<sup>6</sup> Deturpando Eurípides, Dioniso usa a palavra δωμάτιον, um diminutivo gracioso, onde o verso trágico tinha usado οἴκησις, uma daquelas palavras sofisticadas, nova vaga, com a terminação -σις aplicada a um vocabulário comum como οἶκ-, “casa”.

<sup>7</sup> Cf. *Ra.* 1471, em que o mesmo verso do *Hipólito* serve de argumento a Dioniso para justificar, terminado o *agon*, a quebra dos compromissos antes assumidos; havia sido também já motivo de paródia em *Tht.* 275-276.

abstrair dos gostos pessoais do deus do teatro e colocar o seu preferido em contraste não com 'a rapaziada' que hoje enche a cena ateniense, mas com um poeta de facto à altura dos melhores, aquele que, no Hades, mereceu ocupar durante anos o trono da tragédia: Ésquilo. A esse grande episódio - agora que terminou a catábase e o *agon* da poesia está iminente - antecede-se, no entanto, a parábase que, embora sendo neste caso essencialmente de índole política, ou talvez por isso mesmo, enuncia pela primeira vez com ênfase o grande mérito do verdadeiro teatro (686-687): "É justo que este coro sagrado dê à cidade bons conselhos e ensinamentos úteis" (χρηστὰ τῇ πόλει ζυμπαραινεῖν καὶ διδάσκειν)<sup>8</sup>. Nesta medida, a parábase de *Rãs*, sem deixar de ter autonomia dentro da ficção dramática da peça, ao voltar-se de forma concreta para as causas profundas da crise que Atenas atravessava, serve mesmo assim de preâmbulo ao novo rumo que a crítica literária irá tomar.

Guiado pelo propósito que começa por enunciar, o coro de *Rãs* assume-se como um exemplo de conselho e ensinamento político, sua virtude primeira e neste momento única, como um verdadeiro coro cómico deve ser. Ao seu natural interlocutor - o coletivo de cidadãos / espetadores (700) - os iniciados dirigem um apelo que tem por critério os méritos relativos de um código social antigo face a outro recente; louvam os cidadãos à moda antiga, agora caídos em desprestígio em favor de outros de cunhagem recente, numa degradação equivalente à que a própria poesia vem sofrendo. Recordam as linhas de que se constitui o perfil de um cidadão de qualidade, agora desprestigiadas na opinião pública (727-729): "aqueles que conhecemos como gente de boa cepa, sensatos, corretos, honestos, criados nas palestras, nos coros e na cultura<sup>9</sup>, pomo-los a um canto". Em favor de prioridades que só vieram degradar a desejável *arete* social (734-735): "e valem-nos

8 Sintetiza Konstan 1995: 63, sobre o sentido de διδάσκω: "Os poetas são mestres: embora o uso do termo *didasko* para pôr em cena uma produção dramática possa ter referido originalmente o papel do poeta na instrução do coro e dos atores (...), é claro que para Aristófanes ele tem também uma conotação relativa à educação moral que os poetas trágicos deviam proporcionar ao auditório de cidadãos, procurando fazer deles gente nobre e corajosa".

9 Τῶν πολιτῶν θ' οὓς μὲν ἴσμεν εὐγενεῖς καὶ σώφρονες / ἄνδρας ὄντας καὶ δικαίους καὶ καλοὺς τε κάγαθούς / καὶ τραφέντας ἐν παλαίστραις καὶ χοροῖς καὶ μουσικῇ, / πρῶσελοῦμεν. Este é o elenco correspondente ao programa tradicional de educação, assente no exercício físico, na música e na aprendizagem intelectual.

para tudo dos cobres, gente de fora, de cabelo ruço<sup>10</sup>, vigaristas por herança, importação de última hora, que a cidade noutros tempos não queria nem para bode expiatório<sup>11</sup>. Terminada a parábase, os critérios pelos quais a poesia deve ser julgada anunciam-se outros, se de facto o poeta de *Rãs* quer cumprir a missão de excelência que o seu coro proclamou como marca de verdadeiro mérito; a *νουθεσία* começa a sobrepor-se à *δεξιότης*.

Ora a situação que o deus do teatro encontra no inferno, no que toca aos cultores da Musa trágica, não é diferente da que afeta os cidadãos de Atenas: Ésquilo, o representante de uma arte antiga e sólida, corria o risco de ser ‘destronado’ por Eurípidés, o exemplar da ‘cunhagem’ mais recente e falsificada na poesia. A forma como a transição entre poetas ameaça produzir-se repõe, no entanto, o critério da *δεξιότης* como essencial e responsável pelo processo sucessório, de difícil gestão entre os mortos. Os instrumentos de que Eurípidés se serviu para contestar o adversário foram ainda aqueles que mais vantagem lhe poderiam dar no confronto, “os contra-argumentos, as piruetas, as reviravoltas” (*τῶν ἀντιλογιῶν καὶ λυγισμῶν καὶ στροφῶν*, 775). E tal como Dioniso aderiu, com entusiasmo, a esses truques de linguagem, os mortos tiveram igual reacção: “passaram-se da bola e consideraram-no o mais habilidoso” (*σοφώτατον*, 776)<sup>12</sup>. Contra essa ‘habilidade’ meramente técnica nada pôde, em tempos de ‘campanha eleitoral’, a força genuína de um poeta *κράτιστος* como Ésquilo (770). Porque foi um certame que esclarecesse qual dos dois era “mais habilidoso na arte” (*τὴν τέχνην σοφώτερος*, 780) que os mortos, em grande grita, exigiram. Plutão teve de ceder e, por isso, na hora da chegada dos visitantes, “um debate, uma avaliação, que ponha à prova o talento dos dois” (*ἀγῶνα ποιεῖν*

10 Pírrias, ‘o ruço’, tornou-se na Comédia Nova frequente como nome de escravo, sobretudo trácio de origem.

11 Trata-se de um ser humano, homem ou mulher, que se apedrejava ou exilava, de um modo concreto ou simplesmente simbólico, pretendendo desta forma erradicar o mal e purificar a comunidade. Em Atenas este era um ritual enquadrado nas Targélias. Cf. Burkert 1985: 82 sq.

12 Dover 1972: 187 resume em poucas palavras a evolução de sentido de *σοφός*: “A palavra *sophós* (advérbio *sophôs*, substantivo abstrato *sophía*) era sobretudo usada nos períodos arcaico e no início do clássico para exprimir a habilidade artística, técnica ou científica; mais raramente, mas com frequência crescente no final do período clássico, exprimiui competência prática, moral ou política, e por isso se aproximou do sentido de ‘sensato’”.

αὐτίκα μάλα καὶ κρίσιν ... τὴν τέχνην, 785-786) está iminente. A poesia vai ser “pesada numa balança” (797) - ainda que a expressão neste momento não passe de uma metáfora -, porque o que está em causa é, por enquanto, o seu lado ‘material’ e mensurável. Todos os outros meios de medida preparados para o efeito - réguas, esquadros, moldes, 799-800 - são os que correspondem a uma ‘construção artesanal’. É este o critério de que o juízo sobre a poesia parte, de acordo com os padrões em vigor, os que nortearam antes Dioniso e agora Plutão, num erro de avaliação que o próprio *agon* irá corrigir<sup>13</sup>.

Façamos, em traços gerais, o percurso sobre a δεξιότης trágica que o *agon* põe em discussão. A pré-caraterização que o coro faz dos dois rivais, como um preâmbulo ao debate, valoriza, dentro do critério que tem sempre vigorado em *Rãs*, a linguagem. Em confronto vão estar o poeta “tonitruante” (ἐριβρεμέτας, 814)<sup>14</sup>, de estilo pomposo e épico, mas genuíno e visceral que é Ésquilo, contra o adversário “de língua afiada” (ὀξύλαλον, 815)<sup>15</sup>, construtor de subtilezas e habilidosas sofisticações, que é Eurípides. Os porta-vozes destes diferentes discursos - as personagens - serão eles também o reflexo das duas opções opostas; as de Ésquilo “selvagens” (ἀγριοποιόν, 837), despojadas de refinamentos urbanos<sup>16</sup>, mas ‘ameaçadoras’ na sua expressão sumptuosa, caudalosa e solene; as de Eurípides degradando a cena, com um discurso “montado sobre patacoadas” (στωμυλιοσυλλεκτάδη, 841) e uma imagem decadente por efeito dos farrapos que cobrem os heróis do passado (καὶ πτωχοποιῆ καὶ ῥακιοσυρραπτάδη, χωλοποιόν, 841-842, 846).

É com dificuldade que Ésquilo introduz, a princípio timidamente, a questão da νοθεσία com uma denúncia de falta de ética contra as monódias

---

13 De resto, para solucionar a dificuldade em encontrar um juiz para a contenda literária, tarefa que não se mostrou fácil porque a competência na matéria é escassa, Dioniso apareceu como por milagre. Nele se reconheceu, como a situação exigia, um “*expert* na arte” (τῆς τέχνης ἔμπειρος, 811).

14 Epíteto de Zeus em *Ilíada*, 13. 624, o que se torna uma vénia ao talento de Ésquilo.

15 Pulmões e língua são os órgãos que tornam físico o contraste entre a criação de cada um dos poetas.

16 Adiante (901) ἀστεῖον, “urbano”, é aplicado ao estilo de Eurípides.

cretenses do adversário (849-850)<sup>17</sup>, numa menção ainda discreta ao erotismo que irá ganhando terreno no teatro de Eurípides. Porque logo este, sempre mais aguerrido em todo o *agon*, faz regressar à δεξιότης a discussão, focando-se “nos diálogos, nos cantos, nas fibras nevrálgicas da tragédia” (862). E o coro, aquele mesmo que, na parábase, tinha louvado o conselho como a missão estrita do poeta, deixa-se levar e anuncia formalmente o início de um *agon* de δεξιότης (875-881):

Donzelas, nove filhas de Zeus, Musas divinas,  
 que do alto olhais os espíritos subtis e engenhosos (λεπτολόγους)  
 dos poetas cinzeladores de sentenças (γνωμοτύπων),  
 agora que eles se confrontam com golpes estudados  
 e se digladiam (ἀντιλογοῦντες) com argumentos sinuosos,  
 observai a potência  
 destas duas bocas, tão hábeis (δεινοτάτοις) em produzir  
 palavreado (ρήματα) e serradura de versos<sup>18</sup>.  
 Pois está iminente o grande concurso do talento (ἀγών σοφίας).

Como ponto de partida, a discussão instala-se sobre generalidades, aquelas que fundamentam ‘o tom global’ das criações de ambos os poetas. Sob o lema de poeta “parlapatão e vigarista” (ἀλαζών καὶ φένας, 909), Ésquilo vê denunciados alguns dos efeitos característicos do seu teatro; a solenidade geral que o identifica é construída sobre o silêncio dramático de uma personagem única e imóvel em cena (911-913), em flagrante desproporção

---

17 Eurípides é parodiado adiante pela preferência que manifestou, crescente nas suas últimas peças, por monódias. E dentro deste padrão de canto a solo, parece ter enveredado, em alguns casos, por um modelo inovador. Os Cretenses eram, na Antiguidade, conhecidos como bailarinos ágeis, inventores dos *hyporchemata*, cantos acompanhados de dança, que permitiam aos executantes mimarem uma ideia, um sentimento ou uma ação. Esta prática, em Ésquilo e Sófocles aplicada aos coros (cf. Ath. 21 f; S., *Aj.* 698-700), em Eurípides estendeu-se aos atores (cf., e. g., *Pb.* 301 sqq., *Or.* 982-1012, 1369 sqq.), que passam a competir com o coro na arte de cantar e mimar. Considerando estas novas figuras musicais importadas do país de origem das Fedras e das Pasífaes, Aristófanes sentiu-se autorizado – ao reproduzir um exemplo destas monódias, *Ra.* 1331-1364 – a fazê-lo acompanhar pelo bailado de uma dançarina em atitudes eróticas.

18 Naturalmente o ‘palavreado’ como produção de Ésquilo, e a ‘serradura de versos’ de Eurípides.

com as longas tiradas do coro (914-915); sobre a linguagem incompreensível, abundante em neologismos e longos compostos, enigmáticos para um ouvido comum (924-925, 1004-1005); ou ainda sobre elementos épicos muito marcantes, nos seus temas como no estilo (928-929).

Em contrapartida Eurípides usa a metáfora da medicina dietética para exprimir a natureza do tratamento a que teve de sujeitar a tragédia herdada do seu antecessor (939 sqq.). Se por um lado a emagreceu das adiposidades esquilianas, por outro fortificou-a “com versalhadas, digressões e beterrabas brancas<sup>19</sup>, mais um tonicozinho de palavreado extraído dos livros<sup>20</sup>” (939-943). A intelectualidade penetrava o teatro e, com ela, a essencialidade perdia-se em favor do artificialismo. À personagem única e silenciosa de Ésquilo, Eurípides substituiu a diversidade de figuras, com estatutos, género e idade diferentes, numa focagem inovadora no quotidiano democrático, a todas conferindo o direito de usar da palavra (948-952); provou, com esta substituição dos heróis do passado pela variedade social do presente, que a *polis* não dispensa a intervenção de todos, nas suas múltiplas diferenças. Além do privilégio dado à dialética e à retórica, ferramentas de prestígio na cidade democrática em que Atenas se tinha transformado, os temas épicos foram substituídos pelos “domésticos” (οἰκεῖα πράγματα, 959), ajustados à medida do humano e do familiar.

Após uma intervenção fundamental de Ésquilo para orientar a discussão num novo rumo, o da *νουθεσία*, como veremos a seguir, Eurípides ainda irá fazer regressar a discussão a aspetos técnicos com a avaliação dos prólogos e dos cantos líricos como elementos essenciais na estrutura da peça e no efeito dramático (1119-1121). Quanto aos prólogos, os do adversário pecam pelo mesmo defeito de fundo que vicia todo o seu teatro, “a falta de clareza” (ἀσαφής, 1122). Quando se passa ao pormenor, critérios sofisticados dominam nesta discussão. As questões que os prólogos suscitam têm a ver com linguagem, repetições e nuances subtis de palavras, *orthoepia*, ou,

---

19 Usadas como laxante. A metáfora por que Eurípides opta para retratar o processo evolutivo a que a tragédia foi sujeita corresponde à verdade. Depois de uma cura de emagrecimento, houve que tonificá-la, com metros mais ligeiros, disputas filosóficas, tiradas retóricas e ousadas líricas.

20 Cf. 1409 sobre a coleção de manuscritos que Eurípides possuía.

no caso de Eurípides, com uma monotonia vocabular e métrica insustentável. Nos cantos líricos, se Ésquilo peca pelo tom épico, pelos seus refrões, Eurípides é condenado pela anarquia e pela admissão de todo o tipo de melodias, numa mescla sem critério, em que predomina o tom ‘doméstico’. Portanto, prólogos e cantos, sublinhados como componentes essenciais da estrutura dramática, nada trazem de novo à índole já definida para cada um dos contendores, apenas a pormenorizam.

### 1.3.A VALORIZAÇÃO DA *vousθεσία*

Só quando, depois de se ver sujeito a responder aos reptos do adversário, claramente mais ‘ligeiro’ do que ele no uso da palavra e na argumentação - no *agon* cómico, como na própria criação dramática que os caracteriza -, Ésquilo finalmente tem espaço para a sua própria intervenção, a metodologia do debate se altera; o mero tecnicismo é então afastado em favor de uma questão de fundo, que na verdade se antecipa à forma como cada um materializou a sua criação. Por trás da realização está o princípio, consignado na pergunta (1008): “Por que é que se deve admirar um poeta?”. Para ela Eurípides profere a famosa resposta, que escolhemos para epígrafe desta reflexão (1009): “Pelo talento e pelo conselho”, seguindo a ordem que lhe é cara e por que toda a discussão tem decorrido. E talvez porque a *vousθεσία* que tem em mente se ajuste ao que afirmou ter sido o seu grande mérito no diálogo com o público e a *polis* - a dinamização dialética e retórica no convívio social -, Eurípides não hesite em acrescentar, numa precisão do que seja ‘conselho’ (1009-1010), “porque tornamos os homens melhores nas cidades”. Mas a correção que Ésquilo de imediato introduz nesta observação, substituindo a intervenção intelectual e estética sobre os cidadãos, pela ética sobre as almas, deixa Eurípides, pela primeira vez, claramente fragilizado (1010-1012): “E se não cumprires esses propósitos, e pelo contrário, de sérios e dignos, tiveres feito deles uns rematados vigaristas, que castigo achas tu que mereces?”. Fragilidade tanto mais evidente pelo facto de Dioniso, até este momento sobretudo atento ao poder impactante da *δεξιότης*, responder a este pecado capital com a pena de morte (1012). E quando, como antes



Eurípides, Ésquilo passa a focar-se mais especificamente na sua intervenção como criador de tragédia, não são as suas estratégias dramáticas que caracteriza, mas os espetadores que produziu, assim colocando em definitivo a *νουθεσία* no centro das atenções.

É certo que 'os diálogos, os cantos, as fibras nevrálgicas' da tragédia continuam a estar sob escrutínio, mas do ponto de vista de Ésquilo sempre na perspectiva da relação com o público; ou seja, os efeitos causados são medidos mais pela sua repercussão exterior, sobre o anfiteatro<sup>21</sup>, do que como uma simples estética dramática dentro de cena. Logo a *δεξιότης* deve estar ao serviço da *νουθεσία* e não ser um critério ou metodologia paralela ao 'educar', porque não vale por si mesma se não tiver esse objetivo maior como alvo central. Em consequência *διδάσκω* (1019, 1026) ganha outra visibilidade no diálogo que tem a produção de Ésquilo como objeto. Se os seus espetadores eram guerreiros de fôlego e patriotas, dentro de uma linha ética tradicional, é porque resultaram da sua preferência pelos temas épicos do passado, que ele reabilitou como primordiais no seu teatro. Porque se há peças que verdadeiramente o identifiquem, na opinião do próprio autor e sem dúvida do público em geral, essas são *Sete contra Tebas* e *Persas*, onde reina o espírito de Ares<sup>22</sup>; onde o tema mítico de *Sete* pôde impulsionar o espírito combativo, o motivo histórico de *Persas* ofereceu-se como paradigma de valentia patriótica, tendo por referência um feito concreto, numa espécie de complementaridade entre os dois exemplos<sup>23</sup>.

A consolidar a sua preferência, Ésquilo pode invocar uma longa tradição a que toda a literatura grega obedeceu (1030-1036). Tanto os nomes míticos - Orfeu e Museu -, como aqueles para que remetem os primórdios da poesia

---

21 Ésquilo exime-se à acusação de que era sobretudo pelo «engano» que interferia com o público (*ἐξηπάτα*, 910), passando a usar uma terminologia que traduza a adesão entusiasta dos seus espectadores às propostas que lhes oferecia: «Fulano que a visse ficava em pulgas por combater» (*ὁ θεασάμενος πᾶς ἄν τις ἀνὴρ ἠράσθη δάιος εἶναι*, 1022), «depois ... ensinei-lhes a ânsia de vencer sempre os inimigos» (*μετὰ τοῦτ' ἐπιθυμεῖν ἐξεδίδαξα / νικᾶν αἰεὶ τοὺς ἀντιπάλους*, 1026-1027).

22 A crer em Plutarco, *Moralia*, 715 e, este comentário sobre os *Sete* foi feito por Górgias (82B 24 D.-K.); sobre o assunto, *vide* Lanata 1963: 207.

23 Incorrigível na sua sensibilidade à *δεξιότης*, Dioniso não se exime a recordar, dos *Persas*, o efeito cénico dos lamentos do coro diante do espectro de Dario, como algo que verdadeiramente o impressionou (1028-1029).

- Homero e Hesíodo -, se impuseram pelos ensinamentos<sup>24</sup>; se há mérito que os distinguiu foi a utilidade, que os consagrou como pilares de uma civilização. Orfeu ensinou os Gregos a evitar crimes, representando portanto a passagem da barbárie a uma convivência baseada no respeito mútuo; Museu, a cura das doenças, como forma de resistir às agressões do ambiente; Hesíodo o trabalho da terra, como garantia de subsistência; e, por fim, Homero tornou as artes da guerra num combate de valores, reabilitando a agressão pura e simples<sup>25</sup>.

Em conformidade, as personagens capazes de encarnar estes temas são naturalmente os heróis do passado, os Pátroclos e os Teucros, verdadeiros paradigmas dos méritos guerreiros (1040-1042). E é também por um quiasmo hábil que, contrastando as suas figuras, masculinas e vigorosas, com as femininas e viciosas de Eurípides - as Fedras e as Estenebeias (1043-1044) -<sup>26</sup>, Ésquilo chega aos temas eróticos do adversário, os seus *oikeia pragmata* que representaram a degradação moral da tragédia. Mais do que desajustadas ao ambiente sacro da festa dionisíaca, as ousadias euripidianas interferiram com a normalidade social e doméstica, promovendo adultérios e suicídios em consequência de paixões culpadas (1049-1051).

Uma pergunta, que reputaríamos de ‘imprudente’, agora formulada por Eurípides, traz de novo à discussão uma questão de fundo (1052): “E não é real a história que eu compus sobre Fedra?”. Para ela Ésquilo debita, como resposta, o enunciado teórico do que é a verdadeira poesia, numa consagração

---

24 Este mesmo conjunto de poetas mantém-se unido no espírito de Sócrates que, perante o tribunal, especula sobre a felicidade de conviver no além com os verdadeiros juízes, Minos, Éaco ou Radamanto, ou, quem sabe, com poetas como Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero (Pl., *Ap.* 41 a-c; cf. ainda *Prt.* 316 d-e; Hípias B6 D.-K.).

25 A inversão que parece haver na menção de Hesíodo e de Homero produz um interessante efeito de quiasmo na citação dos poetas do passado: crime de morte - sobrevivência / sobrevivência - combate regulamentado por valores.

26 As Fedras e as Estenebeias, junto com as Melanipas (cf. *Ra.* 1049-1052, *Tb.* 497-498, 544-550), são tomadas como exemplo da imoralidade que Eurípides instalou nas suas criações. É semelhante o destino que lhes coube; mulheres casadas ambas, numa fase da vida já madura, conceberam por um jovem um amor adúltero, que, por não obter correspondência, as incita à denúncia do amante renitente. Estenebeia, mulher do rei Preto de Tirinto, ao ver-se acusada por Belerofonte, hóspede do marido, denunciou-o como sedutor (cf. *Il.* 6. 160-165). Sobre o sentido geral desta peça para nós perdida, *vide* Webster 1967: 80-84. Fedra, do mesmo modo, ao ver-se repudiada pelo enteado, Hipólito, acusou-o ao marido como responsável por um atentado contra o seu pudor; sobre o tratamento deste mito em Eurípides e respetiva bibliografia, *vide* Silva 2005: 167-193.

da leitura a que todo o seu raciocínio no *agon* conduziu, a defesa intransigente da *νουθεσία*: só o que é honesto pode vir a cena (1056), porque os poetas são, antes de mais, 'mestres de adultos'. E para conseguir esse objetivo essencial, a *δεξιότης* tem de moldar-se a uma fórmula de equilíbrio: grandes pensamentos e assuntos exigem uma linguagem elevada, trajos de aparato e personagens de estatuto semidivino (1059-1061).

A posição de Eurípides no *agon* acaba de sofrer novo revés. Cabe agora a Ésquilo formalizar uma acusação pormenorizada das pechas do adversário, fundamentada nesse condenável exercício de 'realismo' que se empenhou em defender. O poeta dos mendigos é responsável por uma primeira degradação do modelo teatral na materialização cénica, onde o seu 'realismo' não fez mais do que, ao querer concretizar o sofrimento, dar margem a que os seus heróis "*parecessem dignos de piedade*" (1062-1063) e, dessa forma, encontrassem argumento para fugir aos impostos (1065-1066). Logo as repercussões do seu teatro são devastadoras. Se os temas eróticos degradavam as almas e as famílias, o realismo cénico demoliu o compromisso social. E não se ficou por aqui o mau efeito causado por Eurípides. Aos seus reis mendigos, como aos espetadores, ensinou-os a arengar e dessa forma esvaziou as palestras (1069-1070, 1075), promovendo uma mudança de hábitos na educação cívica; se, por um lado, comprometeu a preparação física e o equilíbrio desejável entre corpo e espírito, por outro criou uma insubordinação geral em sociedade, rompendo hierarquias e produzindo o caos. Por suas mãos, a cidade encheu-se de fala-baratos, gente que ilude e engana o povo, e de obesos por falta de exercício (1083-1087). A metamorfose que ambos os poetas imprimiram sobre os Atenienses passou a estar, em definitivo, no centro da discussão.

## 2.O PÚBLICO, O PRODUTO DA *νουθεσία* DOS POETAS

É sabido como era heterogéneo o público que das bancadas aplaudia ou apupava os poetas em cena. Sem dúvida que um grande passo em frente separava os espetadores a quem Aristófanes dirigia a sua crítica aos poetas, em *Rãs*, daquele que, décadas antes, brindava os dramaturgos com uma

tremenda ingenuidade ou ignorância. Para esse apuramento de gostos e reforço da capacidade crítica vários fatores tinham contribuído. Em primeiro lugar, o empenho dos próprios poetas em transformarem a cena do teatro numa bancada pública, de onde enviavam mensagens didáticas, não só do ponto de vista moral agora, de acordo com a comédia, secundarizado, mas sobretudo estético. Tornar cada espetador capaz de distinguir originalidade, qualidade, génio da simples mediocridade ou repetição tinha sido tarefa de décadas, que começava a dar os seus frutos. Mas, fora do teatro, a circulação cada vez mais comum dos textos, bem como a ação pedagógica dos intelectuais de vanguarda, os sofistas, davam contributos inestimáveis para criar uma outra mentalidade e exigência na avaliação da qualidade. Por isso, em pleno contexto cómico, Aristófanes podia propor - e com essa ousadia colher um estrondoso sucesso - um *agon* de talento (e conselho) travado entre dois nomes de referência na tragédia, Ésquilo e Eurípides. Mesmo se permeado de graças ou distorções divertidas, o confronto de qualidade entre os dois rivais podia passar em revista aspetos de pura técnica teatral, antes de se focar em questões de fundo, como o sentido e o objetivo geral da criação dramática, sem temer que os espetadores se perdessem perante matérias tão subtis.

Tido em consideração que é sobre a comédia que *Rãs* em primeiro lugar se foca, o escravo Xântias veste, nesse contexto, a pele do espetador 'não escolarizado' e medíocre<sup>27</sup>. Satisfazem-no cenas desgastadas, palavras tradicionais, gestos primários, numa cedência à vulgaridade e à simples convenção. Esses são recursos que uma audiência qualificada e bem formada repudia sem apelo, perante os quais se enjoa ou vomita (4, 11, 16-18), tal é a sensação de 'empanturradela' que poetas de má qualidade e meros seguidores da tradição lhe provocam. O próprio Dioniso, revestindo, além de patrocinador da festa, o papel do mais competente dos espetadores (ὤς θεώμενος, 16), testemunha a experiência desesperada de um *expert* diante da mediocridade artística então reinante. Logo um diálogo incontornável se estabelece entre cena e auditório, poeta e público: ao primeiro cabe

---

27 Xântias sem dúvida pertence ao grupo de espetadores, adiante censurado pelo coro, que «se entusiasma com patéticos sem tom nem som, totalmente a despropósito», 358.

selecionar o material para cada criação, evitar a banalidade e dar mostras de independência e génio criativo, e ao segundo saber destrinçar o que é simplesmente um apelo à expectativa criada por uma prática batida, de um achado original e de um verdadeiro talento.

Quando, da comédia, a avaliação transita para a tragédia, Dioniso permanece na posição do espetador qualificado, tanto mais identificado nos seus méritos pelo contraste com os que carecem de formação e se vingam na superficialidade, como é o caso de Hércules. Pondo de lado a superioridade natural num espírito divino e assumindo-se parceiro de um vulgar espetador no processo de refinamento, Dioniso apura o seu gosto pelos poetas do momento com a leitura. E é exatamente a capacidade de apreciar em pormenor, com o texto diante dos olhos num momento de lazer, uma peça de sucesso como a *Andrómeda*<sup>28</sup> de Eurípidés (52-54), que desperta nele um entusiasmo incontrolável pelo seu favorito. Símbolo de um intelectual bem formado, o deus é seletivo nas suas preferências, lê o melhor e vibra (ἕμερος, 62, πόθος, 66) diante do mérito autêntico. Hércules serve-lhe de contraponto; capaz de se entusiasmar apenas diante de um bom prato de sopa, este é o espetador de baixo nível, sem dúvida não tão acrítico quanto Xântias, mas mesmo assim interrogativo sobre o que de facto distingue um Eurípidés daquela “rapaziada” que agora povoa a cena trágica. Os arroubos de criatividade que Dioniso lhe traz à memória como paradigmas de excelência poética deixam-no frio ou mesmo cético quanto a uma real qualidade; deles fala como “tontarias” (κοβαλά, 104), ou mesmo “uma porcaria completa” (παμπόνηρα, 106), incapaz de usufruir das inovações radicais que a arte ia sofrendo. Entra, por isso, no número daqueles que mereceriam uma reprovação sem apelo, porque não só aderem, como

---

28 A *Andrómeda*, uma peça para nós perdida, foi apresentada, juntamente com *Helena*, em 412 a. C., sete anos antes de *Rãs*, com um sucesso e popularidade de que dá testemunho um escólio a *Ra*. 53 ao referir-se-lhe como ‘uma das mais belas tragédias de Eurípidés’. Uma donzela exposta sobre um rochedo, nos confins distantes da Etiópia, cercada de um turbilhão de vagas e ventos que hão de, a qualquer momento, trazer um monstro devorador; o terror que a domina e os lamentos na noite solitária; depois a chegada imprevista de um libertador, a sua emoção perante tanta beleza e infortúnio; as delícias da ternura mútua após o desespero; eis os artifícios romanescos em que assentava esta célebre produção euripídiana, a que Aristófanes dedicou uma ampla paródia em *Tb*. 1015-1132. Sobre esta cena, *vide* Silva 1997: 142-155.

registam e divulgam, criações que denunciam decadência, na poesia, como na música que, em cena, lhe segue a par: “os que mandaram copiar uma tirada do Mórsmo”<sup>29</sup>, ou “os que aprenderam a pírrica do Cinésias”<sup>30</sup>. Apesar de a própria leitura espelhar erros de critério, a verdade é que a difusão do texto criou um outro nível de público. O próprio Aristófanes, autor do *agon* de *Rãs*, tira desse facto um enorme proveito (1109-1118); os seus espetadores, munidos de ‘um livrinho’<sup>31</sup>, são hoje capazes de consumir uma polémica entre poetas com competência de verdadeiros críticos, graças à educação sofisticada a que o poeta cómico não deixa de reconhecer alguns méritos. Trata-se, portanto, de um público perito, na intuição como na formação técnica (ὄντων σοφῶν, 1118). No entanto, essa é uma aprendizagem que beneficia apenas a δεξιότης (1114); à νοθεσία irá voltar o próprio Aristófanes, fazendo de Ésquilo seu porta-voz.

No entanto, apesar das diferenças, um mesmo pecado une os dois filhos de Zeus, Dioniso e Hércules, na apreciação que fazem do teatro, o da observação incompleta do que constitui os méritos plenos de uma verdadeira arte. É que mesmo Dioniso, fanatizado pelo novo rumo que o teatro adotou, o da sofisticação estética, perdeu a noção de um outro fator decisivo no papel social dos poetas, o da função didática e interventiva na *polis*.

Mais do que uma *captatio benevolentiae*, o elogio dos espetadores, feito pelo coro em *Rãs* 700 - como “por natureza, os mais hábeis” (σοφώτατοι φύσει; cf. 1115, αἱ φύσεις τ’ ἄλλως κράτισται) -, assinala nos Atenienses um

---

29 Mórsmo, como seu irmão Melântio, dedicou-se à tragédia, com sucesso limitado, seguindo de resto ambos uma tradição familiar, já que seu pai Fílocles, sobrinho de Ésquilo, tinha desenvolvido a mesma atividade. A má qualidade da produção dos filhos de Fílocles é caricaturada por Aristófanes em *Eq.* 402, *Pax* 801-817. Mórsmo foi autor de uma *Medeia*, em cuja representação Melântio vestiu o papel de Jasão; deste herói havia ele entoado as monódias em tom doloroso e estridente; cf. *Eq.* 400 sq., *Pax* 1009-1014.

30 Em *Av.* 1373-1409, Cinésias é parodiado como um nome em voga entre os poetas ditirâmicos (cf. *Pherecr.* fr. 155. 8-12 K.-A.). Outras referências são-lhe feitas *infra* 1437 sq., *Gerytades*, fr. 156 K.-A. Sobre a intervenção que teve no evoluir da música, cf. Lawler 1950; Pickard-Cambridge 1962; Silva 1997: 419-421. A pírrica era uma dança executada com armas, que imitava uma coreografia de combate.

31 Sobre a banalidade da venda do livro entre os produtos disponíveis na ágora, cf. Aristomen. fr. 9 K.-A.; Eup. fr. 327 K.-A.; Ar., *Av.* 1288; Nicopho fr. 10. 4 K.-A.; Theopomp. fr. 79 K.-A. A controvérsia tem sido acesa sobre que tipo de ‘livro’ está em causa; cf. Sommerstein 1996: 256.

potencial de competência e um pendor natural para o prazer do teatro. Essas qualidades inatas fizeram dele um material humano de excelência a ser 'trabalhado' por cada um dos grandes nomes que se foram sucedendo na cena trágica. E assim todos têm de reconhecer que, entre os espetadores de *Rãs* e aqueles que constituíram o auditório do velho Frínico<sup>32</sup>, completamente "tontos" (910, 989-991) e impreparados, nada há em comum. Pois foi sobre esse tipo de auditório ingénuo que os dois nomes agora em confronto imprimiram marcas distintas, como distinto era também o seu gosto teatral. Porque o sucesso se faz de cumplicidade sólida entre as três pontas de um triângulo: o poeta, a obra criada e o público. Daí que o público formado por Ésquilo mereça o apodo de "gente séria" (τὸ χρηστόν, 783), por oposição ao de Eurípidés que não passa de um bando de "vigaristas" (πανοῦργοι, 781).

Resultados tão diferentes foram a consequência, antes de mais, das estratégias formais, dramáticas e cénicas, de cada um deles. A solenidade de Ésquilo não ofereceu aos espetadores facilidades de compreensão ou acesso fácil às suas propostas. A 'ficção' que criou era elevada, distante, causadora de surpresa e incompreensão (833-834, 930)<sup>33</sup>; a reação esperada, a que deixava o público atónito, à primeira vista incapaz de penetrar no "engano" (ἐξηπάτα, 910); nem Dioniso, com toda a sua competência, escapava à dificuldade, buscando em longas noites de insónia resposta para os enigmas colocados por Ésquilo (921, 931). Segundo a opinião de Sommerstein (1996: 236), o que na verdade distinguiu a sua intenção da do adversário,

---

32 Frínico, o principal antecessor de Ésquilo, é, em geral, recordado pela comédia como um poeta de talento. A crer no testemunho cómico, as árias que compôs continuavam a mobilizar o aplauso dos conhecedores e não menos das massas populares. Os mais velhos conservavam das suas criações uma memória entusiasta (cf. *V.* 269 sq.), sobretudo graças à doçura das suas melodias. Elegante de aspeto, as composições espelhavam um requinte equivalente (*Au.* 748 sqq., *Tb.* 164 sqq.). O mundo lírico de Frínico parece denunciar um claro matiz asiático (cf. *V.* 219 sq.). No entanto, neste passo Frínico é visto como padrão de Antiguidade e de uma fase em que a tragédia dava ainda passos hesitantes num trajeto de popularidade. Sobre a produção de Frínico, *vide* Else 1975: 74 sq.; Lesky 1964: 74-77; *id.* 1971: 267 sq., 283 sq.; Pickard-Cambridge 1962: 63-65.

33 Sommerstein 1996: 229 comenta nestes termos o conteúdo de ἐτερετεύετο, "embasbacava", como a reação provocada por Ésquilo sobre o seu público (834): "o verbo grego é *terateuesthai*, etimologicamente 'to be portentous'; este verbo e os seus derivados aplicavam-se aos oradores e a personagens que faziam uma argumentação fantástica, ou que eram bizarros de estilo, de apresentação, atitude ou gesto, com o objetivo de se tornarem eles mesmos e a sua mensagem mais impressionantes".

é que “Ésquilo apenas *explorou* os gostos (crus) do público que tinha herdado, enquanto Eurípides se empenhou em *refinar* a sua sensibilidade e compreensão”. Mesmo assim, o velho poeta conseguiu guindar para outro nível, ainda que com esforço, a capacidade de adesão dos auditórios. O próprio Dioniso, o espectador dobrado à sedução da *δεξιότης*, embora reconhecendo o desfasamento entre essa estratégia e o ‘palavreado da moda’, tem de confessar que não deixava de ser sensível ao poder desses recursos; mais radical, por força de um outro gosto mas também do seu papel de adversário no *agon*, Eurípides só pode considerar a tática de Ésquilo uma perfeita “ingenuidade” (ἠλίθιος, 917).

Como seu lema, Eurípides escolhe, em contrapartida, “a clareza” (σαφές, 928), a grande ausente nas criações do adversário. Abdica da “sobranceria” (οὐκ ἔκομπολάκουν, 961) e do distanciamento, para, através dessa ‘clareza’, alterar radicalmente a atitude do público. De “tontos” e “atónitos”, faz deles cidadãos contestatários, hábeis na dialética (λαλεῖν ἐδίδαξα, 954, 957-958), assumindo-se como responsável por uma pedagogia toda focada na *δεξιότης* e cúmplice de uma mudança radical nas mentalidades. Com a preferência pelo humano e pelo doméstico, Eurípides ia ao encontro da experiência individual, de modo a estabelecer um diálogo, próximo e ‘claro’, entre poeta e público. Onde Ésquilo privilegiava ‘o engano’, ele passou a valorizar ‘o debate’ (ἔξηλεγχόμεν, 960, ἤλεγχον, 961), depois de introduzir na arte o raciocínio e a reflexão (λογισμὸν ἐνθεῖς τῇ τέχνῃ / καὶ σκέψιν, 973-974). Por seu intermédio, a tragédia acompanhava a ordem dos tempos, sem o intuito propriamente de corrigir ou moralizar. Inspirado na mesma educação sofisticada que marcava agora a assembleia e os tribunais, também o teatro se conformou à nova mentalidade e se sujeitou ao contorno cultural da cidade do final do século.

Ora é justamente esta conformação, que foi efetiva, que Ésquilo, o poeta do passado e, em *Rãs*, representante dos valores antigos, reprova. A eficácia comprovada do adversário na contaminação do teatro com a metodologia sofisticada Ésquilo não a põe em causa, como uma realidade em que o adversário foi exímio, antes denuncia os efeitos devastadores que a sua própria eficácia teve sobre o público. De “uns fulanos valentes, com uns



bons palmos de altura”, logo moralmente sérios, fisicamente perfeitos e socialmente corretos - cumprindo em pleno o ideal da *kalokagathia* -, como eram os que herdou do seu antecessor, Eurípides produziu “gente do comércio, uns patetas alegres e uns aldrabões” (1014-1015) numa degradação social evidente.

### 3. DIONISO EM DIFICULDADES DE DECISÃO

Cotejadas as criações dos dois concorrentes ao trono de honra da tragédia, é chegado o momento da decisão. E mesmo que não haja ainda um vencedor claro e tudo aponte no sentido de um empate, há pelo menos dois critérios que se foram afirmando como contraditórios - *δεξιότης* e *νουθεσία* - que vão ainda ser sujeitos a um teste final, pois deles depende a solução do *agon*.

Por sugestão de Ésquilo (1365-1367), de certa forma contaminado pela metodologia materialista preferida pelos seus dois interlocutores, adversário e juiz, procede-se à pesagem da tragédia, colocados nos pratos de uma balança versos representativos dos dois concorrentes<sup>34</sup>. Teste, aliás, que é sem dúvida favorável ao ‘peso’ natural que se veio definindo como próprio do seu teatro; por isso a forma que Ésquilo propõe de aferir a *δεξιότης* ‘a peso’ é, no seu sentido mais profundo, muito diferente das superficialidades voláteis da nova arte e da nova crítica: se Eurípides se veio inspirando num modelo *sofístico* de apreciação de cada uma das estratégias poéticas, Ésquilo regressa ao motivo *épico* ‘da pesagem das almas’ para obter o peso geral da tragédia. Tanto o deus como o coro persistem e aplaudem a ideia de que esse é o critério para se avaliar a *τέχνη* (1369) dada a natural *δεξιότης* (*ἐπίπονοί γ’ οἱ δεξιοί*, 1370) dos inspirados das musas.

---

<sup>34</sup> A cena da pesagem dos versos tinha, na literatura grega, antecedentes conhecidos. Já Homero (*Iliada*, 22. 209-213) tinha colocado na mão de Zeus uma balança para avaliar dos destinos de Aquiles e Heitor. Cena famosa, documentada no tempo de Ésquilo pela cerâmica (cf. Beazley 1963: 44-46), é também a pesagem das almas de Aquiles e Mémnnon, com Zeus ou Hermes por juiz. Ésquilo aproveitou o motivo na sua *Psychostasia*, onde Tétis e a Aurora, profundamente angustiadas, assistiam à pesagem das almas dos respetivos filhos, numa cena em que o juiz é discutível (cf. Taplin 1977: 431 sq.).

No entanto esse tão louvado método está à beira da falência, porque agora que Dioniso é chamado a pronunciar-se, como suprema autoridade, o resultado a que inevitavelmente ele conduz é o do empate. Sob o ponto de vista da δεξιότης, ambos os litigantes são bons, cada um a seu modo é certo (1413). Por isso, o deus enuncia de novo o seu propósito, mas subtilmente em termos diferentes dos que usara antes de iniciar a catábase. Ele que, a Hércules, confessara a sua determinação por resgatar Eurípides - “pois ninguém me há de persuadir a não ir à procura dele”, 68-69 - declara agora que o objetivo que o trouxe foi o de ‘vir buscar um poeta’ (1418). E, de facto, a sua intenção mudou<sup>35</sup>; o que neste momento o move não é a paixão que sente pelo poeta do seu coração, mas os interesses da cidade (1418-1421): “Vim cá à procura de um poeta. Com que intenção? De modo a que Atenas, passada a crise, possa organizar os seus festivais. Assim, aquele de vocês que der à cidade um bom conselho (παραινέσειν μέλλη τι χρηστόν), é esse que eu decido levar”. Definitivamente o deus aposta na νουθεσία, quando faz depender a vitória no *agon* de soluções que os poetas possam adiantar para a política da cidade, no reconhecimento do papel didático que lhes compete.

E se Eurípides reclama com o que entende ser o compromisso assumido antes por Dioniso, do deus só recebe uma resposta sofisticada, que o deixa vencido pelas suas próprias armas (1471): “A minha língua jurou, mas é Ésquilo que eu escolho”. Porque a verdadeira moral da história, ou seja, a legitimidade do critério por fim vencedor, essa fica a cargo do coro exprimi-la (1482-1499):

Abençoado seja quem tem uma inteligência apurada! Não faltam razões para afirmá-lo. Este aqui, por exemplo, que deu provas de bom senso, vai voltar para casa, para bem dos seus compatriotas, para bem da família e dos amigos, por ser um tipo inteligente.

---

35 Sobre as diferentes leituras interpretativas que esta mudança de intenção - que se reflete no resultado do *agon* e no plano geral da estrutura da peça - colheu, cf. Konstan 1995: 61-62.

Sensato é não ficar sentado ao paleio com o Sócrates, à margem da arte, indiferente ao que há de melhor no género trágico. Porque perder tempo com paleio fiado e com tretas para boi dormir, é de quem não tem juízo.

Com esta intervenção, o coro consagra as razões da oposição profunda que distingue os dois poetas e os dois momentos do género trágico que cada um deles representa. Mas sobretudo premeia o que deve ser o verdadeiro objetivo da poesia, como também o critério primordial na sua avaliação: a *vouθεσία*.

### BIBLIOGRAFIA

- Beazley, J. D. (1963), *Attic Vase paintings in Boston III*. Boston.
- Burkert, W. (1985), *Greek Religion*. Oxford.
- Dover, K. J. (1972), *Aristophanic Comedy*. Berkeley, Los Angeles.
- Dover, K. J. (1993), *Aristophanes. Frogs*. Oxford.
- Else, G. F. (1975), *The origin and early form of Greek tragedy*. Cambridge.
- Konstan, D. (1995), *Greek Comedy and ideology*. New York, Oxford.
- Lanata, G. (1963), *Poetica pre-platonica. Testimonianze e Frammenti*. Firenze.
- Lawler, A. W. (1950), "Limewood Cinesias and the Dithyrambic Dance", *TAPhA* 81: 78-88.
- Lesky, A. (1964, 3ª ed.), *Die griechische Tragödie*. Stuttgart.
- Lesky, A. (1971, 3ª ed.), *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern.
- MacDowell, D. (1995), *Aristophanes and Athens*. Oxford.
- Pickard-Cambridge, A. W. (1962, 2ª ed.), *Dithyramb, Tragedy and Comedy, ed. revised by T. B. L. Webster*. Oxford.
- Silva, M. F. (1997, 2ª ed.), *Crítica do Teatro na Comédia Antiga*. Lisboa.
- Silva, M. F. (2005), "A Fedra de Eurípidés. Ecos de um escândalo", in *Ensaaios sobre Eurípidés*. Lisboa: 167-193.
- Sommerstein, A. (1996), *Aristophanes. Frogs*. Warminster.
- Taplin, O. (1977), *The Stagecraft of Aeschylus*. Oxford.
- Webster, T. B. L. (1967), *The Tragedies of Euripides*. London.



IV

---

*Filosofia*

PHILOSOPHY



*Democracia com  
sofistas*

---

DEMOCRACY WITH SOPHISTS

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ORCID | 0000-0002-5020-4453

DOI | [https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7\\_15](https://doi.org/10.14195/978-989-26-1679-7_15)

## *Resumo*

Desde o nascimento da democracia na antiguidade que se reclama em paralelo de sua própria corrupção. Cedo foram nomeados os espantalhos a encarnar o alvo dessa crítica: os sofistas. Bem conhecido é o enredo: a *polis* democrática engendrou a necessidade de saber falar na assembleia e no tribunal e os sofistas se apresentaram como professores dessa arte, preocupando-se apenas com o elemento de convencimento, e não com a verdade, donde, aliás, a decadência moral. E assim endossamos inadvertidamente a idealização de cunho aristocrático do significante “democracia”, com seu tradicional ranço moralista. Mas talvez, ao contrário, seja no legado dos sofistas antigos que haveremos de rastrear sentido para este significante. Afinal foi no âmbito do pensamento sofístico que surgiram os argumentos da diferença entre natureza e convenção, da igualdade natural de gregos e bárbaros, do caráter não-natural da escravidão, da irredutibilidade do domínio político ao da técnica, do vínculo entre pedagogia e política, do caráter problemático da linguagem para além do seu estatuto aparentemente banal de representação do real, do caráter humano e limitado de todo conhecimento, da reserva agnóstica perante a convicção dogmática, da irrupção inevitável do contraditório e da relatividade dos valores religiosos, morais e estéticos.

### *Palavras-chave*

democracia, sofistas, materialismo, relativismo



## *Abstract*

Since the birth of democracy in antiquity, its corruption has been criticized. The target of this criticism was established early on: the sophists. The plot is well-known: the democratic *polis* engendered the need for the knowledge of speaking in the assembly and in court; and the sophists presented themselves as teachers of this art, focusing only on the element of persuasion and not on truth – indeed, the origin of moral decay. We have thereby carelessly endorsed the idealization of the signifier "democracy" with an aristocratic trait with its traditional moralistic rancidity. Instead, it may be exactly in the legacy of the ancient sophists that we can trace the meaning of this broad term, democracy. In fact, it was in the scope of the sophists' thoughts that the following arguments emerged: the difference between nature and convention, the natural equality of Greeks and barbarians, the unnatural character of slavery, the irreducibility of the political domain to that of technique, the link between pedagogy and politics, the problematic character of language beyond its apparently banal status of the representation of the real, the limited character of human knowledge, agnostic restriction in the face of dogmatic conviction, the inevitable irruption of contradictory speeches and the relativity of religious, moral and aesthetic values.

### *Keywords*

democracy, sophists, materialism, relativism



Em torno do significante “democracia”, quando se trata de tentar lhe conferir algum significado determinado, circulam de há muito outros tantos significantes de um mesmo campo semântico: “paradoxo” (o ditador que chega ao poder pelo voto), “contradição” (regime do consenso ou do dissenso?), “ambiguidade”, “ambivalência” (regime fiador da diferença e fiador da igualdade/ protetor das minorias e do indivíduo ante a opressão do Estado e da maioria, e protetor da decisão majoritária e coletiva ante os egoísmos e as investidas tirânicas e oligárquicas), além de “vagueza” e “indeterminação” (todo mundo é democrata e ninguém confessaria não ser)<sup>1</sup>.

O que se passa aí é algo familiar à lida filosófica. É que na democracia a política fica entregue a si mesma. Já dizia o Péricles de Tucídides em discurso que não é menos fundação da autoconsciência desse então nascente valor ocidental que homenagem aos concidadãos mortos na guerra (*Thuc.* 2. 40. 2): “nós mesmos [cidadãos atenienses] decidimos/ somos o critério de [as questões da cidade]” (οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε). Pretender legitimar a política por alguma realidade pré-existente à política, seja de matiz mais religioso, mais moral ou mais científico, é qualquer coisa no extenso espectro de combinações entre a teocracia e a tecnocracia, talvez possibilidades das quais a democracia jamais consiga se apartar totalmente, já que o *demos* costuma ir com religião, moral e teorias as mais diversas para a praça pública (inclusive antidemocráticas), mas não é democracia enquanto esse grande metadiscurso da política, que a pensa no ato mesmo de instauração de seu princípio.

Privada de respaldo, digamos, “metafísico”, a política na democracia é obrigada a assumir nas próprias costas o insólito que costumava ficar por

---

1 Cf. Agamben et al. 2009.

conta de seu critério de outrora. Na metafísica acontece dessas coisas: a primeira causa não tem causa, o primeiro motor não se move, o último fim não é mais por mais nada, o fundamento paira sobre o abismo, sob pena de pagar-se o preço não menos catastrófico da regressão ou extensão ao infinito. Com a locução *arche anarchos*, tocamos no problema em questão e passamos sem mais do âmbito metafísico (*arche*: princípio) para o político (*arche*: governo). Nada mais anárquico que a própria *arche*. O sufixo *-kratia* deixa patente o problemático elemento de ruptura, logo violência, encerrado no processo pelo qual uma *arche* principia seu governo, seu principado.

Na democracia, por um lado, a origem do poder não foi ainda encoberta por um discurso justificativo qualquer, mas está ela mesma em jogo na arena pública – o termo *demos* enquanto critério nomeia antes esse lugar do que um conteúdo prévio determinado –, numa ágora que também é ambigualmente assembleia e mercado, onde disputam não só discursos racionais, mas todos os tipos de força, verbais e não verbais, até à força bruta. Por outro lado, algum discurso justificativo e suas práticas correlatas têm de prevalecer sobre os demais, e a lei instituída prevalece sobre o ato de instituir. A ambivalência do termo “democracia” não é, portanto, um defeito, mas uma característica constitutiva de sua condição, e não é o caso de pretender dirimi-la, mas de pensá-la radicalmente e de tirar partido dela na prática.

A reclamação de que a tal arena pública degradingou numa azáfama de egoísmos em recíproca exibição e competição, guiados por padrões alienantes de uma publicidade mercadológica, que pode ser tudo menos autonomia, é justa hoje em dia, mas importa reconhecer que ela parece tão antiga quanto a própria democracia. Tratar-se-ia da velha tendência da democracia de se converter em demagogia e, finalmente, como adverte Platão na *República* (8 e 9), em tirania. Acrescentaríamos outras tendências, aproveitando o mesmo texto platônico, só que agora em sentido contrário ao proposto por Platão. É que ele coloca acima da democracia outros três regimes, os quais colocamos abaixo dela. Falamos da tendência da democracia de se converter também em oligarquia dos ricos ou em regimes militares (timocracia) ou em república dos peritos (aristocracia), ou em uma versão combinada de todas essas fórmulas antidemocráticas.

O problema dessa reclamação é o lugar que pretende ocupar aquele que a formula. O dos autônomos, olhando de fora os heterônomos, como se autonomia e heteronomia não se digladiassem na alma de todo indivíduo? O da academia olhando para a praça, como se aquela não estivesse nesta? O dos que já sabem o que significa *demos*, como se não fosse, ao contrário, o saber que dependesse dos significados previamente hauridos por uma língua popular? Não. Sem essa prerrogativa censora autoconcedida, não resta senão disputar o senso comum na fresta de arena pública, se restou alguma.

Desde o nascimento da democracia na antiguidade, aliás, que se reclama em paralelo de sua própria corrupção. Cedo até foram nomeados os espantalhos que haveriam de encarnar o alvo dessa crítica: os sofistas. O enredo é simples: a *polis* democrática engendrou a necessidade de saber falar de modo convincente na assembleia e no tribunal, os sofistas aproveitaram essa demanda e se apresentaram como professores dessa arte e ganharam muito dinheiro preocupando-se apenas com o aspecto de convencimento do respectivo auditório, prescindindo de qualquer preocupação com a verdade como categoria ontológica e epistemológica, donde, aliás, a decadência moral. Ajuntamos a este enquadramento do passado nosso próprio enfado diante das supostas correlatas tagarelices hodiernas, igualmente, em tese, descompromissadas com a ética e a verdade: judicialização da política, burocratização dos partidos e das instituições, cultura midiática do entretenimento e indústria da propaganda voltada para o consumismo, e endossamos inadvertidamente a idealização de cunho aristocrático do significante “democracia”, com seu tradicional ranço moralista. Como se esse ideal subsistisse antes daqueles que foram seus agentes históricos efetivos. Como se fosse possível uma democracia sem sofistas.

E, no entanto, para continuar no campo das inversões dos paradoxos, se olharmos de perto o legado dos sofistas antigos, remanescente aos frangalhos, talvez encontremos aí várias contribuições para uma tentativa de construção de sentido para o termo “democracia” hoje em dia, muito mais, talvez, do que no caudaloso legado dos grandes ícones da tradição greco-romana.

Em primeiro lugar, cumpre rechaçar sem mais o velho lugar-comum e deixar bem claro: o tema da verdade não está ausente do debate sofístico, nem é ela uma categoria que lhe seja hostil. Ao contrário. O problema aí não é de falta de verdade, mas de excesso, de sobra. Não é à toa que, no intuito de enquadrar o sofista, Platão escreva um diálogo (*Sofista*), não para provar que o verdadeiro seja possível, pois isso é óbvio, mas para provar que o falso seja possível. Sobra verdade porque todo ser dotado de sensação tem uma experiência efetiva do real e o discurso que daí emerge espontaneamente não tem como não ser correspondente. Ninguém pode não sentir o que sente, de bom ou mau grado, e o que lhe aparece não pode não lhe aparecer. “Todos os pareceres e aparências são verdadeiros” (τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα)<sup>2</sup> é a tese atribuída por Aristóteles ao sofista Protágoras (*Metaph.* 4. 5. 1009a8). Hierarquizar os pareceres é uma tarefa problemática, pois no começo todos se nivelam precisamente porque nenhum extrapola o limite de acontecer como singular parecer e aparência. Hierarquizar é certamente também uma tarefa necessária, pois uma constituição é uma hierarquia, um caráter individual é uma hierarquia, e numa hierarquia a sobra de verdade tem de ser sacrificada em prol de um consenso mais ou menos monádico, mas faz toda diferença compreender ou não esse processo criador do valor a partir de uma instância em que os múltiplos pareceres dos indivíduos, das cidades e até das espécies (exemplificadas pelo girino, pelo porco e pelo cinocéfalos no *Teeteto*) não estejam previamente excluídos.

A noção de “verdade”, por seu turno, está atrelada à noção de “natureza”, aquilo que é de nascença e pertence à essência. Vale sempre lembrar que os sofistas são pré-socráticos e participam do debate “fisiológico” próprio da época. E há que se compreender como a física da matéria pré-socrática aponta para uma ontologia da igualdade, fato que não deve estar desvinculado do advento da democracia, sempre ligada a algum nível de *isotes*, seja relativamente à possibilidade de tomar a palavra na praça pública (*isegoria*), seja relativamente à possibilidade de produção e de submissão à lei-convenção (*isonomia*), ou outros tipos de igualdade.

---

2 As traduções do grego sem indicação explícita do tradutor são nossas.

As noções de “igualdade” e “diferença” são também, como não podia deixar de ser, eivadas de ambiguidade. Ambas podem ser, a depender do aspecto enfatizado, opressivas e libertadoras. A igualdade caminha sobre o fio que separa o nivelamento que torna tudo unidimensional e a fraternidade magnânima. A diferença, sobre o que opõe a exploração de uma elite sobre a massa e a garantia da livre emergência da pluralidade humana.

À noção de “natureza”, por sua vez, se opõe precisamente a noção de “convenção”, “lei”. Eis um fato que permite falar da sofística no singular, por sobre a pluralidade de pensamentos sofisticos diferentes. Cada sofista propõe aproximar ou afastar *nomos* e *physis* de um modo bem peculiar, mas é comum a todos a consciência da importância desse binômio conceitual.

Ora, a consciência da diferença entre natureza e lei, pode-se dizer, é a própria ruptura com a clausura cultural<sup>3</sup>, esse paraíso da univocidade, da aderência perfeita de palavras e coisas, da segurança identitária imune à ameaça da alteridade. Não por acaso foi no âmbito do pensamento sofisticado que surgiram os argumentos da igualdade natural de gregos e bárbaros<sup>4</sup>, do caráter não-natural da escravidão<sup>5</sup>, da irredutibilidade do domínio político ao modelo da técnica<sup>6</sup>, da irredutibilidade do âmbito público ao âmbito privado (da política à economia)<sup>7</sup>, do vínculo entre pedagogia e virtude política<sup>8</sup>, do caráter problemático da linguagem para além do seu estatuto

3 Cf. Castoriadis 1986: 261: “Jusqu’à la Grèce, et en dehors de la tradition gréco-occidentale, les sociétés sont instituées sur le principe d’une stricte clôture : notre vision du monde est la seule qui ait un sens et qui soit vraie – les ‘autres’ sont bizarres, inférieurs, pervers, mauvais, déloyaux, etc.”

4 P. ex. Antifonte, DK 87 B44b: φύσει γε πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληγες εἶναι.

5 P. ex. Alcidas, Rabe 1896: 74: ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσει πεποίηκεν.

6 P. ex. Protágoras (Pl., *Prt.* 316b8-323c2): ao longo de todo o trecho, que culmina no mito antropogônico, que fala da diferença na distribuição do pudor e da justiça relativamente à distribuição das *technai* específicas; Platão, sexta definição de sofista (*Sph.* 229d1-2): *demiourgikias didaskalias* versus (diferença) *paideian*. Todas as citações e traduções de Platão neste texto seguem Burnet (1907).

7 P. ex. Antifonte, DK 87 44a: *meta martyron* versus (oposição) *monoumenos martyron*; Protágoras, idem nota 6: *peri ton oikeion* versus (complementação) *peri ton tes poleos*.

8 P. ex. Protágoras (Pl., *Prt.* 317b4-5: καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους/ 319a3-7: τὸ ἐπάγγελμα [do sofista]: τὴν πολιτικὴν τέχνην/ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοῦς πολίτας; *Discursos Duplos* DK 90, 6, 7: τί μὲν τοῖ σοφισταὶ διδάσκοντι ἄλλ’ ἢ σοφίαν καὶ ἀρετάν;

aparentemente banal de representação do real<sup>9</sup>, do caráter humano e limitado de todo pretensão conhecimento objetivo<sup>10</sup>, da reserva agnóstica perante a convicção dogmática<sup>11</sup>, da irrupção inevitável de dois discursos contrários em torno de toda causa<sup>12</sup> e da relatividade dos valores religiosos, morais e estéticos<sup>13</sup>.

Uma ambiência assim secularizada não é algo a ser simplesmente enaltecido (libertação da clausura) ou execrado (expulsão do paraíso), nem algo que os nela concernidos possam escolher ou rejeitar sem mais. Talvez esse fatídico que acometeu a Grécia, certamente por razões históricas e não metafísicas, seja o fatídico de toda época ocidental que pressente nos gregos o começo de si mesma. Cabe, no entanto, aceitá-lo com *amor fati*. Se nestas paragens não é mais possível contar com o sujeito autônomo como substitutivo dos antigos critérios teocráticos, também não é possível simplesmente aceitar que se reestabeleça um regime monocrático qualquer, a ser fundado num critério fatalmente relativo, mas que se autoconceda ares de absoluto. Compreende-se o fastio diante do termo “democracia”, mas talvez seja o caso de continuar a falar dele, com falatório e tudo, e em favor não apenas de uma liberdade negativa (não ser obrigado a), mas também de uma filosofia substantiva da multiplicidade e da igualdade.

A ideia de que a democracia se funda numa filosofia substantiva é mais uma maneira de formular seu paradoxo constitutivo. Não deveria ser ela uma forma vazia a garantir a livre circulação dos diversos conteúdos? Sim, por um lado, mas sua forma nunca é totalmente vazia. A garantia do dissenso depende de um consenso mínimo de fundo. Para o adepto de uma determinada religião sua verdade não é apenas uma metáfora permutável pelas metáforas de outras religiões, mas enquanto cidadão de uma *polis*

9 P. ex. Górgias, DK 82, B3, 84: ὅτι γὰρ μνηύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μνηύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων.

10 P. ex. Protágoras, DK 80, B1: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος; Górgias, DK 82 B11, 11: ἢ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος.

11 P. ex. Protágoras, DK 80 A3: περὶ θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔτε ὡς εἰσὶν οὔτε ὡς οὐκ εἰσὶν.

12 P. ex. Protágoras DK 80 B6a: δύο λόγους εἶναι περὶ πάντων πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις; *Discursos Duplos*, DK 90, 1, 1: Δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν ταῖς Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ.

13 P. ex. *Discursos Duplos*, DK 90, todo o capítulo 2, onde se lê no §18: οὐ γὰρ πάντες ταῦτα νομίζοντι [καλὰ καὶ αἰσχροῖ].



democrática ele terá de aceitar minimamente (como ato resignado que seja), no contexto de um ecumenismo ou de simples tolerância, a tese do caráter relativo da verdade.

A formulação do agnosticismo, por exemplo, como a de Protágoras, funcionaria como uma espécie de metadiscurso, igualmente distante da pretensão dogmática das religiões e da do ateísmo, a assinalar um patamar de igualdade no campo gnosiológico, mesmo para quem depois quiser hierarquizar desigualdades no campo teológico. Aliás, a própria palavra “hierarquia”, ao remeter à ideia de um poder fundado num sagrado (*hieros*), logo numa desigualdade relativamente a um ordinário profano, dependeria de certo viés teológico. A formulação de Protágoras é o avesso de qualquer impiedade, pois a razão de não se saber sobre a existência ou a forma de deus ou dos deuses é exatamente a obscuridade da questão em comparação com a brevidade da vida humana. Nenhuma *hybris* aí. Antes o ateu e o crente é que deveriam se ruborizar da arrogância de suas pretensões sobre-humanas de saber. Uma tal humildade terá de ter o cidadão que quiser pactuar uma vida coletiva possível, num contexto pacífico em que cada um professe em privado a religião ou a não-religião que lhe aprouver.

É também nos quadros de uma filosofia da finitude que deve ser pensada a tese protagórica do homem como medida de todas as coisas. Que o real apareça para o homem somente no limite da percepção humana, isso não é uma prerrogativa que o homem tenha dado a si mesmo, ao contrário, é um limite que lhe é imposto pela natureza, só lhe restando a ele resignar-se. O homem não escolhe qual fenômeno há de aparecer, mas o fenômeno, soberano, há de aparecer ao homem no limite da medida humana de todo modo. A sabedoria de Protágoras, ao invés de sugerir um antropocentrismo, funciona como precaução diante da tendência mui humana de colocar-se no centro, mas falar como se fosse da essência das coisas, naturalizando sua interpretação.

Se o homem é o indivíduo humano, ela (a sabedoria de Protágoras) significa positivamente o direito de cada um de viver conforme sua aparência, e negativamente a interdição de uma aparência individual pretender ser mais verdadeira ou real que outras. Uma podem ser melhores, outras piores, mas já numa hierarquia de bem e mal fixada pelo *nomos* e que

pode mudar a todo instante. Se o homem é a cidade humana, ela (a sabedoria de Protágoras) sugere positivamente o multiculturalismo e negativamente a interdição ao etnocentrismo. Se o homem é a espécie humana, ela implica positivamente – e paradoxalmente, como o Sócrates platônico bem percebe no decorrer do debate travado no *Teeteto* – que as outras espécies, como o porco e o cinocéfalo, possam ser outras tantas medidas de percepção do ser não menos verdadeiras, mas negativamente que a espécie humana esteja fadada ao limite de sua medida humana, limite esse, como se disse, imposto pela natureza e à revelia do homem.

Mas a “natureza” de que trata o movimento sofístico é também aquela de que tratam os filósofos desde os primórdios, não apenas “natureza” no sentido de “essência” restrita ao debate acerca da natureza humana, mas também no sentido daquilo que hoje colocaríamos no campo das ciências naturais e da cosmologia. Também nesse sentido os sofistas são pré-socráticos. E, como diz Aristóteles (*Metaph.* 1. 3. 983b6-8)<sup>14</sup>, “a maior parte dos primeiros filósofos considerou como princípios de todas as coisas apenas os que são da espécie da matéria” (τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων).

E ele explica o que seria um princípio da espécie da matéria (*Metaph.* 1. 3. 983b8-10): “aquilo desde que todos os entes são e desde que primeiro vêm a ser, e em que por fim se degeneram; a essência, por um lado, permanecendo no fundo e, por outro lado, se transformando quanto às suas afecções” (ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίνεταί πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης).

Ato contínuo, o Estagirita dá o exemplo de Tales, para quem o elemento água cumpre o papel deste princípio<sup>15</sup>. Mas ele pode ser também o ilimitado<sup>16</sup>, o ar, o fogo, os quatro elementos em pé de igualdade, a mistura de tudo antes da atuação do *nous*, o turbilhão de átomos antes de formar mundo.

14 As citações de Aristóteles, nesta e demais passagens, são do texto de Jaeger 1957.

15 Cf. Homero (*Il.* 14. 201): “Oceano, gênese dos deuses, e a mãe Tétis” (Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν).

16 Cf. Hesíodo (*Tb.* 116; texto em Solmsen 1970): “Primeiro, certamente, nasceu Caos” (ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ’).

De todas as várias questões implicadas nesse pensamento, trata-se aqui de destacar apenas um aspecto: a anulação das diferenças que separam e hierarquizam os entes, em favor de uma origem e um destino comuns. Os entes são na verdade afecções da mesma essência, à medida que essa se transforma, e, enquanto eles nascem e morrem em perpétuo revezamento, ela permanece no fundo. Por esse pensamento, o princípio de identidade que vigora no domínio pós *principium individuationis*, pelo qual cada indivíduo é idêntico a si mesmo e distinto dos demais, não vigora ainda, pelo que não se pode dizer que cada coisa seja idêntica a si, ou, melhor, pelo que se tenha de dizer que cada coisa seja na verdade idêntica às demais. Tudo é um. Transposto esse pensamento para o domínio da política, compreende-se a tendência da direita, verdadeiro foco na dimensão diferenciada e hierarquizada da realidade em primeiro plano, em detrimento do pano de fundo, de imputar mérito e culpa aos indivíduos por suas respectivas condições efetivas, em oposição à tendência da esquerda de, ao inverter o efeito *bokeh*, abrandar as culpas e os méritos individuais na totalidade do sistema. Certamente, nenhuma dessas posições é mais ou menos real que a outra, uma vez que se baseiam ambas em limites inelutáveis da condição humana: ser sempre individual e intransferível, fundamento do egoísmo, e ser sempre aberta para tudo que é seu outro, a ponto de formar sua identidade por mimetismo dessa alteridade, fundamento do altruísmo. Tampouco haveria realidade, houvesse apenas matéria ou apenas forma, mas as consequências, a depender do polo que se enfatize, são muito diferentes. E agora trata-se de enfatizar o polo da matéria.

Ora, o maior consolo para aquele que sabe que vai morrer deveria ser esse sentimento fraternal relativamente a todas as coisas do universo, que compartilham a permanência da essência material comum no falecimento da própria afecção. As fezes dos vermes que decompõem nossos cadáveres tratarão de repor nossa matéria no circuito da natureza, até que volte a ser poeira estrelar. Como não adianta tentar postergar indefinidamente a existência, o melhor seria cuidar da qualidade desse lote finito inelutável, que já começou a transcorrer, aliás, desde o nascimento. Um tal pensamento desaconselha a vaidade e a inveja – que dependem da ênfase na afecção perecível em detrimento da essência que permanece – como colaboradoras

nesse cuidado. Compreende-se, em sentido inverso, que a vaidade e a inveja se convertam em quase virtudes para a cosmovisão de direita, apologeta da competição e da meritocracia.

Quando o supramencionado Tales fala – e mesmo que não seja verdade o relato de Diógenes Laércio (1. 1. 35)<sup>17</sup>, ele vale como símbolo do dito “materialismo” dos primeiros filósofos – que “a vida não difere da morte”, o que exatamente ele quer dizer? Talvez ele queira dizer o seguinte: esteja ou não a água conformada nos limites deste ou daquele ser vivo, haverá de todo modo água; vivo ou morto o ser vivo conformado, sempre viva estará em todo caso a água disforme. A água: incolor e por isso mesmo capaz de assumir todas as cores; inodora e prenhe de todos os cheiros; insípida e passível de receber todos os gostos; liquidez esparramada que se amolda ao limite de todo receptáculo. O ser fundamental é mais não-ser que ser. Niilismo? O niilismo é só um dos lados sobre os quais se arrisca a corda bamba da filosofia trágica, já que o não-ser é, por outro lado, matéria e potência de todas as coisas. O anedotário de Tales está cheio de sabedoria de Sileno própria de um materialismo radical (Diógenes Laércio 1. 26): não gerar filhos por amor aos filhos (οὐ τεκνοποιεῖν διὰ φιλοτεκνίαν). Mas a água é também símbolo mor da vida: toda semente é úmida e toda umidade é seminal.

E, como diz outro pré-socrático, não obstante todo ente tenha de pagar castigo e penitência pela injustiça que é seu próprio vir-a-ser, e paga-o definhando e deixando de ser, tanto esse gerar-se quanto esse corromper-se se dão por necessidade, e não poderiam ser suprimidos por um desejo puramente pessimista ou puramente otimista. O otimismo no caso equivaleria à pretensão de salvaguarda da forma limitada; e o pessimismo, à desistência de sua geração, fadada que está à destruição. Ambos, por sua vez, otimismo e pessimismo, se ligam a uma filosofia da forma limitada, mas se trata agora de uma filosofia da matéria ilimitada, portanto, de uma filosofia trágica, exemplarmente representada tanto pelo *apeiron* de Anaximandro, quanto

---

17 Texto em Goold 1991, aqui e abaixo.

pelo *arrythmiston* do sofista Antifonte<sup>18</sup>. Também não deve ser mera coincidência que democracia e tragédia tenham brotado do mesmo solo espiritual. Pagar justiça pela corrupção e pela morte é o que torna todo ente igual. É uma questão de perspectiva. Os eventuais desnivelamentos entre os entes, por maiores que pareçam visto de perto, nivelam-se vistos de longe, sobretudo se a distância é a que distingue o ente temporal da “ordem do tempo” (*be tou chronou taxin*) ela mesma. As recentes teorias cosmológicas sobre o tamanho e a antiguidade do universo só incrementam a imaginação de há muito existente sobre o assunto.

Curiosamente, diversas teorias emanadas de diversos domínios científicos têm vindo ao encontro dos princípios filosóficos pré-socráticos. A antropologia e a história ensinam que o homem não existe *ab aeterno*, nem desde um único ato criador, mas vem a ser desde o ser vivo não-humano numa continuidade que confunde, numa zona obscura, suas fronteiras com as da biologia. E o mesmo se passa com o ser vivo relativamente ao ente puramente geológico, e com este relativamente ao ente astronômico e cosmológico. Até as estrelas geram-se e corrompem-se. Corrompem-se dissolvendo-se na poeira de seus constituintes últimos, da qual virão as novas estrelas, quando outros pontos de gravidade produzirem o movimento contrário de concentração.

Listemos alguns itens que constituem esse pensamento materialista: proveniência comum, vir a ser e deixar de ser de todas as formas, permanência somente da matéria, que é comum em tudo, total imanência das potências produtivas e destrutivas da matéria, desenvolvimento cuja eventual postulação de teleologia não é incongruente com a noção de acaso. Mera coincidência relativamente a noções caras à democracia, como igualdade, laicidade, alternância no poder, sorteio para preenchimento de cargos públicos?

---

18 DK 87 B15: A natureza (*physis*), para alguns, e a essência (*ousia*) dos entes por natureza, parece ser o primeiro subjacente em cada um, por si mesmo destituído de forma (*arrythmiston*), como, por exemplo, a natureza da cama seria a madeira e a da estátua, o bronze. Como prova, diz Antifonte que se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse poder de fazer levantar um rebento, esse não viria a ser cama, mas madeira, existindo a primeira por acidente (*symbebekos*), por disposição segundo a lei (*nomon*) e por arte (*technen*), enquanto a segunda seria a essência (*ousia*), a qual permanece e padece continuamente essas coisas.

Todavia, não se trata obviamente de pensar que o discurso científico deva ter hegemonia *a priori* na arena da política. Se quiser ter hegemonia, isso precisará ser conquistado pelo convencimento. A história ocidental já ensinou que não é o caso de uma razão iluminista poder jactar-se de seu esclarecimento. Até porque, nos mesmos fatos acima descritos, muitos verão justificativa para a teleologia antropomórfica e para a transcendência. O consenso, no entanto, que deve nortear os partícipes de uma arena democrática é o da presunção de certo grau de igualdade inicial envolvendo todos os discursos, científicos, religiosos ou de outro tipo, no tocante a servirem de base para pautar a vida coletiva. As hierarquias serão estabelecidas depois, nos debates, e é para isso que se precisa de sofistas em uma democracia. Sacerdotes e cientistas só enquanto retores podem pretender comandar a política. Enquanto tais devem ser comandados pela isegoria e pela clepsidra. As competências técnico-epistêmicas, desigualmente distribuídas, enredam os homens em mil e uma assimetrias de poder, mas o pudor e a justiça, fundamento da virtude política, foram distribuídos a todos, conforme ensina o sofista Protágoras em célebre mito, legado por um de seus vários admiradores (Platão, *Prt.* 320c8-322d5). E foram distribuídos a todos não necessariamente em cotas iguais, mas para a administração desse novo problema existe a educação, conforme ensina de novo o mesmo Protágoras, já que a educação opera sobre algo que de certo modo é comum a todos, caso contrário sequer poderia aspirar ao êxito, mas também que não lhes é dado acabado desde o início, pois então seria anódina.

E fundar a criação do valor na operação discursiva e persuasiva (e não em uma justiça natural, em leis não escritas ou numa ideia de bem) não tem nada de amoral. Trata-se de respeitar a indiferença que caracteriza a natureza e legar ao *nomos* a tarefa de estabelecimento das clivagens que hão de fazer a diferença. Pois, se, como diz Demócrito, a cor, o amargo e o doce existem por convenção, já que em verdade existem apenas os átomos e o vazio<sup>19</sup>, que não são nem coloridos, nem amargos, nem doces, e se, no entanto, os homens vivem num mundo de cores e sabores, no qual nenhum átomo nem o vazio chegaram jamais a serem percebidos por nenhuma

---

19 DK B125: νόμῳ χροίῃ, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, ἔτεῃ δ' ἄτομα κενόν.

sensação, então a vida dos homens tem muito mais a ver com a convenção do que com a verdade, muito mais a ver com o estabelecimento da lei do que com a descoberta de uma essência prévia, que só poderia levar à constatação do acaso e da indiferença: atirar no peito de alguém ou entregar flores em suas mãos seriam casos idênticos de átomos se movimentando no vazio, conforme a aleatoriedade de uma causalidade mecânica.

Talvez à luz dessa filosofia pré-socrática, cuja melhor expressão é o fragmento supramencionado do sofista Antifonte que fala do *arrythmiston*, ou dessa filosofia sofística, exemplarmente ilustrada pelo fragmento do pré-socrático Demócrito acima referido, comece a parecer menos estranha a dupla afirmação atribuída por Plutarco ao sofista Górgias de que “o que ilude é mais justo do que o que não ilude, e o que se deixa iludir é mais sábio do que aquele que não se deixa”.<sup>20</sup> Afinal, se o orador Nestor não tivesse persuadido os gregos de que era mais doce permanecer no campo de batalha do que retornar para casa nas côncavas naus<sup>21</sup>, não faltaria verdade e realidade ao mundo, mas faltaria a Homero a matéria-prima de seu canto e faltaria ao mundo o próprio Homero (e à Grécia quem a educasse). E, neste caso, contrariamente ao que diz o adágio, melhor seria deixar de lado a amiga verdade e seguir empós do amigo Homero. Eis um pensamento que lembra não apenas Nietzsche e suas “verdades nocivas”<sup>22</sup>, mas também Platão, e suas “mentiras úteis”<sup>23</sup>, filósofos mais próximos do ideário democrático do que se poderia imaginar, apesar da fama de antidemocráticos, e precisamente por pensarem a política no seu ato de criação e como disputa no campo da linguagem. Lembremos que é obra de Platão também tudo que vem pela boca de Trasímaco (livro I da *República*), toda aquela história de que não dá para falar de verdade e justiça senão a partir dos *nomoi* respectivos das diferentes cidades.

---

20 DK B23: ὁ ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος, καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος.

21 *Iliada* 2. 453-454: τοῖσι δ' ἄφαρ πόλεμος γλυκίων γένετ' ἢ ἐ νέεσθαι / ἐν νηυσὶ γλαφυρῆσι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν (“para eles súbito a guerra tornou-se mais doce do que retornar / nas côncavas naus para a amada terra pátria”); texto em Monro & Allen 1902.

22 Cf. Nietzsche (1873): “schädlichen und zerstörenden Wahrheiten”.

23 Cf. *Leis* 663d9: ψευδὸς λυσιτελέστερον; *República* 414b8-c1: τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων / γενναῖόν τι ἐν (ψευδός).

Na sequência (369c9 em diante) Platão põe Sócrates a criar (*poiein*) uma cidade com a linguagem (*toi logoi*) como réplica a Trasímaco. O âmbito dessa *poiesis* é a pequena assembleia de amigos – até Trasímaco entra na *homologia* lá para as tantas<sup>24</sup> – formada em casa de Céfalo. Sócrates não se apresenta como superior a nenhum dos outros nomótetas e fundadores de cidades (*oikisteis poleos*) e tenta persuadi-los pelo fio de uma racionalidade universal. Só a *homologia* a cada passo garante a *homonoia* geral. A obra, ao final, resulta mais em um “modelo no céu” (ἐν οὐρανῷ παράδειγμα, 592b2), a servir de norte para os participantes daquele fórum isonômico, quando estes estivessem com os problemas políticos concretos, do que em algo a ser aplicado tal e qual. O problema não está no conteúdo do modelo, fundado num princípio que é o mais persuasivo de todos e o que mais conquista adesão, o princípio do bem. Quem se oporia à ideia de que cada um realiza a obra para a qual nasceu, sem nenhum constrangimento e no limite de sua perfeição, e que os mais aptos para cuidar do bem comum assim o façam, sem constranger à participação no governo aqueles que não o desejam? O problema é quem vai ficar encarregado na cidade concreta de avaliar a correspondência natureza-obra de cada indivíduo, e escolher aqueles a receber educação de guardião. O problema não é nem tanto que aquele que vê o bem deva governar, mas quem é que diz quem é o que vê o bem. Ou seja, o problema volta para o patamar em que estão Sócrates e seus interlocutores, para o da assembleia fundacional, para o da *poiesis* de uma cidade desde o princípio pela linguagem. São eles que põem cada cidadão em seu lugar no princípio.

Mesmo que um homem argua haver descoberto um sistema fundado não em suas idiossincrasias, mas numa natureza existente em si mesma, isso só virá a claro para os outros homens como arguição de um indivíduo. Esse é o sentido da tese da primazia da *doxa*, que circulou com força pelo pensamento grego, e que favorece a identificação da ágora política com a instância última de decisão do sentido a prevalecer.

Parmênides já dizia (DK 28, B1, 31-32):

---

24 450a5-6: ἀμέλει, ἔφη ὁ Θρασύμαχος, πᾶσι ταῦτα δεδογμένα ἡμῖν νόμιζε, ὃ Σώκρατες (“não te preocupa, Sócrates – disse Trasímaco – considera estas opiniões como de todos nós”).



Mas também isso aprenderás: como as aparências têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo.<sup>25</sup>

Ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

E Górgias (*Elogio de Helena*, DK 82, B11, 11):

Com efeito, se todos tivéssemos acerca de tudo memória dos eventos passados, inteligência dos presentes, e presciência dos futuros, o discurso, embora sendo de modo semelhante, não iludiria da mesma maneira. Mas não é de fácil acesso, nem ter memória do passado, nem examinar com rigor o presente, nem predizer o futuro. De modo que, na maior parte dos casos, a maioria fornece à alma a opinião como conselheira. E a opinião, sendo movediça e incerta, lança os que se utilizam dela em êxitos movediços e incertos.

εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως [ὁμοίος ἦν] ὁ λόγος ἠπάτα. νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβεβαίος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίους εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

E Isócrates (*Antídosis*, 271):<sup>26</sup>

Visto que não está na natureza dos homens adquirir uma ciência tal que seus possuidores soubessem o que se deve fazer ou o que se deve dizer, considero, portanto, sábios os capazes de alcançar com suas opiniões o melhor na maior parte dos casos, e considero filósofos aqueles que se

25 Tradução em Santos 2002.

26 Texto em Mathieu 1942.

exercitam com afinco nessas coisas e que, por isso, mais rapidamente adquirem tal sabedoria prática.

Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἢν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.

Com efeito, a ideia de que a *doxa* é soberana associa-se sem mais à tradição sofística, a despeito deste ou daquele testemunho particular. Trata-se sem dúvida de mais um efeito do construto platônico, que não é nem um puro espelhamento fiel dos fatos, nem uma invenção meramente arbitrária. Bem conhecida a oposição platônica filodoxia versus filosofia, opinião versus ciência, aparência versus ser, por cuja perspectiva normalmente se lê o binômio parmenídico *doxa/aletheia*. Gostaríamos neste quesito de assumir explicitamente a posição isocrática, já insinuada desde o início do texto, em prol de uma filosofia da *doxa*. Segundo a posição isocrática, filosofia não seria o rebaixamento ontológico da *doxa* em favor do ser, da verdade ou da ciência, mas seria precisamente a tomada de consciência de que a *doxa* atravessa tudo – como diz Parmênides em versos tão negligenciados pela interpretação mais tradicional da filosofia do eleata – contrariamente à inconsciência dos desatentos, que costumam tomar por verdade somente o que se lhes aparece, e a rejeitar as aparências dos outros que contradigam as suas.

Vale repetir e enfatizar a razão deste posicionamento favorável à primazia da *doxa*. Indo direto ao mais extremo dos argumentos, numa versão variante daquele notabilizado por Descartes sob a imagem do “gênio maligno”, também em momento de extrema argumentação: mesmo que Deus em pessoa nos dissesse de viva voz qual é a verdade última do universo, isso ainda seria uma cena que aparece, tão fenomênica quanto todas as outras, a despeito das eventuais mil gradações que as distingam quanto à verossimilhança; e ainda pairaria a dúvida de se ali o senhor do universo de fato se desnudava ou se não passava de alguma *mise-en-scène* sua com ainda algum bastidor atrás. Qual deus atestaria tratar-se aquele de genuíno

deus? E qual outro relativamente a este outro? E assim por diante. Tampouco poderia alguém afirmar que as aparentes verdades que nos aparecem tais não sejam verdadeiras, isto é, espelhamento fiel dos fatos, mas nossa condição é como a dos homens de Xenófanos que procuram ouro no quarto escuro<sup>27</sup>: mesmo que peguemos o ouro nas mãos não temos critério para atestá-lo, e então acabamos por soltá-lo...

Vem daí a tese protagórica segundo a qual sobre cada coisa (*pragma*: assunto, causa, negócio) existem sempre dois discursos contrários um ao outro. A assunção da contradição, que num plano puramente lógico parece consistir no crime capital de lesa-razão, no plano político consiste no apanágio mor da democracia. Situação sem oposição é ditadura, tanto quanto no tribunal seria, se o acusado não tivesse direito ao contraditório. E se há recintos emblemáticos da Grécia clássica, nos quais se espera grande afluxo de sofistas, para bem ou para mal, se é que faz sentido essa distinção, estes são precisamente a assembleia e o tribunal. Acrescente-se nesta lista o teatro, em que se encenam as tragédias, nas quais tampouco é simples a distinção entre bem e mal. Políticos, advogados, professores e atores, artífices de duas caras, encenadores por excelência, mestres da antilogia, continuarão a ser, enquanto o Ocidente respirar, os avatares dos velhos sofistas, por mais que a bonomia do ocidental sério torça-lhes o nariz em favor dos portadores de discursos monológicos, os quais para a massa vestem batina, e para a elite, jaleco, embora também às vezes ao contrário.

O enunciado mais lapidar do princípio que interdita a contradição simples, que é o de Aristóteles no livro gama da *Metafísica* (1005b19-22), isto é, que interdita dizer que “o mesmo subsiste e não subsiste”, depende de três relações: de tempo (*hama*: “ao mesmo tempo”), de “lugar” ou instância (*autoi*: “no mesmo”) e de aspecto (*kata to auto*: “segundo o mesmo”). Aristóteles ainda acrescenta um parêntese, numa cláusula preventiva contra qualquer outra nuance pela qual um sofista pudesse criar uma homonímia: καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερεΐας: “e quantas outras determinações tivermos de fazer face às dificuldades lógicas, façamo-las”.

---

27 Cf. Sexto Empírico, *Contra os Lógicos* 1, 52; texto em Goold 1983.

Acontece que em política essas relações supramencionadas (tempo, instância e aspecto) são fundamentais e estão de saída eivadas de mobilidade e multiplicidade – mormente não é ao mesmo tempo, nem sobre o mesmo, nem segundo o mesmo aspecto que os enunciados são ditos – e como nem todas as nuances implicadas serão explicitadas, os enunciados simples contraditórios hão de aparecer, fatalmente.

A verdade de um enunciado monádico dependeria de uma oportunidade toda ímpar, de hipertrofia da identidade, em que um mesmo subsistisse num mesmo ao mesmo tempo segundo o mesmo aspecto, daí que a noção de *kairos* tenha se tornado chave para o movimento sofisticado durante o período marcado por assembleias, tribunais e exibições. O bom orador é aquele que apresenta as teses acerca das quais seu auditório não exigirá a explicitação de todas as nuances. Algum grau de equivocidade sempre passará batido, em favor da concórdia em torno de causas maiores.

Eis aqui o sentido quase mágico da *homonoia* (consenso, concórdia, senso comum) poetizada pelos discursos: fundar unidade e identidade no âmbito da cidade preservando a multiplicidade e a diferença dos indivíduos no âmbito privado, gerar concórdia e consenso em torno da necessidade geral de obedecer às leis, lá onde a idiotia estética e noética deveria gerar individualismo antissocial.

Vale a esse propósito citar a passagem de Xenofonte (*Mem.* 1. 4. 16) sobre a *homonoia*, que os editores do sofista Antifonte justapõem aos fragmentos remanescentes de uma obra sua de mesmo nome (DK 87, B44a 8-19; grifo nosso):

Mas lhe parece que o consenso é o maior bem para as cidades e que nelas, muito frequentemente, as assembleias dos anciãos e os melhores varões exortam os cidadãos a compartilhar do mesmo senso; e por toda parte na Hélade vigora uma lei que impele os cidadãos a jurar em sermão compartilhar do mesmo senso, e por toda parte <efetivamente> proferem um tal juramento; eu, porém, julgo que isso acontece não como se os cidadãos decidissem pelos mesmos coros, nem como se louvassem as mesmas flautas, nem como se fossem tomados pelos mesmos poetas, não a fim de se comprazerem, mas a fim de serem persuadidos a obedecer às leis, pois as cidades dos cidadãos

que nelas perseveram tornam-se as mais fortes e as mais felizes; sem consenso, nem a cidade se *cidadaniza* bem, nem a casa se dá belamente naquilo que é próprio da casa.

Ἄλλὰ μὴν καὶ ὁμόνοιά γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι καὶ πλειστάκις ἐν αὐταῖς αἶ τε γερουσίαι καὶ οἱ ἄριστοι ἄνδρες παρακελεύονται τοῖς πολίταις ὁμοιοεῖν, καὶ πανταχοῦ ἐν τῇ Ἑλλάδι νόμος κεῖται τοὺς πολίτας ὁμνύναι ὁμοιοήσειν, καὶ πανταχοῦ ὁμνύουσι τὸν ὄρκον τοῦτον· οἴμαι δ' ἐγὼ ταῦτα γίνεσθαι οὐχ ὅπως τοὺς αὐτοὺς χοροὺς κρίνωσιν οἱ πολῖται, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς ἀγλήτας ἐπαινώσιν, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς ποιητὰς αἰρῶνται, οὐδ' ἵνα τοῖς αὐτοῖς ἡδῶνται, ἀλλ' ἵνα τοῖς νόμοις πείθωνται. Τούτοις γὰρ τῶν πολιτῶν ἐμμενόντων, αἱ πόλεις ἰσχυρόταται τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίνονται· ἄνευ δὲ ὁμοιοίας οὔτ' ἂν πόλις εὖ πολιτευθεῖη οὔτ' οἶκος καλῶς οἰκηθείη.

Ou ainda o *Anônimo de Jâmblico* (DK 89, 6, 1), texto do século quinto certamente ligado à tradição sofística – a *euglossia* entra em pé de igualdade na lista de virtudes: “sabedoria ou coragem ou eloquência ou virtude” (ἔάν τε σοφίαν ἔάν τε ἀνδρείαν ἔάν τε εὐγλωσσίαν ἔάν τε ἀρετήν) – e à tradição democrática – o *plethos* (a massa, o grande número, o povo) é mencionado explicitamente no final do texto –, quando argui pela legalidade e contra a ambição (*pleonexia*) individual, pela força do grande número unificada em consenso (democrático), contra o argumento da democracia como reação dos mais fracos (Gláucon do livro II da *República*) perante a supostamente legítima imposição dos mais fortes por natureza (Cálicles, Trasímaco?):

Ademais, com efeito, é preciso não lançar-se à ambição, nem achar que é virtude o poder fundado na ambição, ou que é covardia obedecer ao poder das leis, pois este pensamento é muitíssimo nocivo, e dele nascem todas as coisas contrárias às boas; vício e dano. Se, pois, os homens nascem incapazes de viver cada um por si, se cedendo à necessidade vão ao encontro uns dos outros, e se toda a vida lhe propicia também os artefatos que a favorece, não é possível que eles estejam uns com os outros e levem a vida na ilegalidade (pois lhes seria um castigo maior acontecer isso do que aquele

regime de cada um por si). Por causa dessas necessidades, com efeito, a lei e a justiça reinam entre os homens e de modo algum se as pode banir. Por natureza, pois, elas estão fortemente ligadas.

ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὀρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῆι πλεονεξίαι ἠγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν· πονηροτάτη γὰρ αὕτη ἢ διάνοιά ἐστι, καὶ ἐξ αὐτῆς πάντα τάναντία τοῖς ἀγαθοῖς γίγνεται, κακία τε καὶ βλάβη. εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἓνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῆι ἀνάγκηι εἰκόντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς εὖρηται καὶ τὰ τεχνήματα πρὸς ταύτην, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς κἂν ἀνομίαι δαιτυᾶσθαι οὐχ οἶόν τε (μείζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν <ἀν> οὕτω γίνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἓνα διαίτης), διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τὸν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῆι μεταστῆναι ἂν αὐτά· φύσει γὰρ ἰσχυρὰ ἐνδεδέσθαι ταῦτα.

O poder monocrático, tirania ou monarquia, é claramente criticado no final do *Anônimo de Jâmblico* (DK 89, 7, 14), e determinado como derivação, por corrupção, do autêntico regime dos muitos:

Com efeito, sempre que estas duas, a lei e a justiça, abandonam o povo, logo a sua tutela e proteção partem para as mãos de um só; pois de que outra forma uma monarquia seria trazida para um só, senão tendo sido a lei alijada da conveniência da multidão?

ὅταν οὖν ταῦτα τὰ δύο ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπηι, ὃ τε νόμος καὶ ἡ δίκη, τότε ἤδη εἰς ἓνα ἀποχωρεῖν τὴν ἐπιτροπείαν τούτων καὶ φυλακὴν· πῶς γὰρ ἂν ἄλλως εἰς ἓνα μοναρχία περισταίη, εἰ μὴ τοῦ νόμου ἐξωσθέντος τοῦ τῶι πλήθει συμφέροντος;

A tirania não vem de fora, como uma força primeira, a submeter a coletividade, mas vem do enfraquecimento da legalidade, subentende-se: do liame de consenso estabelecido pelos discursos, fiador da convivência pacífica da pluralidade. Platão tem razão, uma cidade democrática liga-se

a indivíduos psicologicamente democráticos<sup>28</sup>, e a identidade do homem democrático se alimenta da contradição.

Poderíamos, como Platão, imaginar o homem democrático, que albergasse em sua alma a pluralidade característica da cidade democrática. Este aceitaria de antemão que, diante de toda assertiva a qual porventura viesse de alguma maneira chegar, haveria no reino dos discursos a assertiva contrária, e que, portanto, não estaria exilado da racionalidade aquele que lhe contradissem. Antes o homem democrático, antilógico, buscaria explicitar todas as nuances que validam a assertiva contrária. E neste caso, “trazer no seu íntimo o inimigo e contraditor”<sup>29</sup> não teria nada a ver com o vício lógico da contradição, mas com a virtude política do pluralismo, com a legitimação *a priori* do direito do outro discurso.

É certo que a antilógica tem um lado negativo, pois o entrecocar-se dos discursos contrários leva ao sentimento de “nem um, nem outro”, mas não é necessariamente cética (que suspende o juízo) nem niilista (que apenas nega), pois também tem um lado positivo que leva ao sentimento de “e um e outro”. O asno de Buridan, se for cético, viverá de sua abstinência. Se for sofista, para não morrer de fome, comerá os dois montes de feno, sendo questão apenas de saber a oportunidade de comer um antes do outro e não na ordem inversa.

Voltando à macropolítica: também a civilização que quiser viver sob a égide da democracia terá de conviver com o risco do niilismo inerente à contradição. O cenário já é visível: toda questão, pequena ou grande – e abundam as pequeníssimas –, previamente cindida em dois campos de opinião, num binarismo repetitivo. Dois grandes partidos, um mais à direita, outro mais à esquerda, cada qual com seus quase 50% do eleitorado, numa alternância tão pouco criativa e exangue quanto sói, pelo menos em tese, a democracia não ser. As curvas dos fenômenos humanos começam a se assemelhar às dos fenômenos climáticos, e justamente lá, onde o *nomos* deveria marcar sua diferença frente à natureza.

---

28 Cf. *República* 555b3-562a3.

29 Platão, *Sph.* 252c6-7: οἴκοθεν τὸν πολέμιον καὶ ἐναντιωσόμενον ἔχοντες.

Que o binarismo engendre por si mesmo a reclamação por um terceiro, por um “três ou mais”, ou seja, pelo plural propriamente dito, isso fica claro porque o “nem um nem outro” traz a questão de “qual então?”, e este, excluído ou incluído, já é um terceiro. A própria visão do sábio antilógico não se confunde com nenhuma das duas que ele vê combater. O problema do discurso da terceira via é quando ele é tergiversação diante daquilo que exige uma leitura binária. E por várias modulações de humor a realidade pode aparecer decifrável pela chave dualista, dado um “é ou não é” básico, interpretável em vários sentidos. Mas há também outras modulações. E não lhes dar atenção seria reducionismo.

Interessante é ver a coerência entre a tese da antilogia (de que sobre tudo há dois discursos contrários um ao outro) com a ontologia da matéria supracitada. Sexto Empírico nos legou um testemunho sobre o sofista Protágoras (DK A14) que sugere por onde se possa fazer a articulação entre ambas (*Esboços Pirrônicos* 1. 32. 217-8)<sup>30</sup>:

Protágoras diz que a matéria é alguma coisa que se esvai, e esvaindo-se de maneira ininterrupta, as adições vêm continuamente repor as perdas; quanto às sensações, elas variam e se transformam conforme as diferentes idades e os diferentes estados do corpo. Ele afirma em seguida que as razões de todos os fenômenos (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων) subsistem na matéria (ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ), de tal maneira que a matéria tem o poder (δυνάσθαι) por si mesma (ἐφ'ἑαυτῇ) de ser tudo quanto ela parece ser a todos (ὅσον πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται).

Num tal contexto, sobre cada coisa em causa, então, espera-se múltiplos discursos, até o limite dos dois discursos extremos, os reciprocamente contraditórios. Mas na sofística a antilogia não implica necessariamente equipolência, como no ceticismo. Fica de qualquer modo a pergunta: segundo qual medida de força se diz, em um par de enunciados contraditórios, que

---

30 Texto em Goold 1993.



um é mais forte que o outro? E o que seria a capacidade de um discurso de mudar a relação de pesos nessa balança?

Talvez no domínio da matemática haja juízos sintéticos *a priori*, de tal modo que as negações desses juízos sejam necessariamente falsas. Talvez até no domínio de uma física – quem sabe? Mas certamente no da política, da ética, da estética, os juízos sintéticos estão fadados a escutar em revide o enunciado de sua solene negação. Certamente porque algo mudou no sujeito que percebe a coisa, ou porque algo mudou na coisa, ou porque é outro aspecto que o discurso quer enfatizar, de tal modo que é possível restaurar depois a univocidade pelo esclarecimento da perspectiva e pela manipulação asséptica da *polissemia*. Mas de qualquer forma os querelantes estão doravante numa rede do pró e do contra, a disputar no varejo qual dos dois discursos é a cada vez o adequado aos fatos. E, por mais que seja angustiante saber-se expulso do paraíso da univocidade, é em todo caso para se considerar um bem habitar um espaço em que o direito ao contraditório esteja garantido. A desvantagem e a vantagem correlatas da secularização inescapável.

Aristófanês satiriza bem a atmosfera de uma cidade assim secularizada (*Eq.* 1111-1130)<sup>31</sup>:

Coro de cavaleiros: Ó, Demos, tens um belo governo; todos os homens te temem como a um bravo tirano. Mas és fácil de conduzir; agrada-te ser adulado e enganado, sempre bocejando diante daquele que fala e teu senso presente vai-se embora.

Demos: Vós é que não tendes um pingo de senso sob vossos cabelos ao pensar que não sou prudente: sou eu que voluntariamente me faço de ingênuo. Gosto de me embriagar o dia inteiro e alimentar um senhor ladrão: quando este estiver bem gordo, agarro-o e o dilacero.

Χορός

ἽΩ Δῆμε, καλήν γ' ἔχεις / ἀρχήν, ὅτε πάντες ἄνθρωποι / δεδίασί σ' ὡςπερ / ἄνδρα  
τύραννον./ Ἄλλ' εὐπαράγωγος εἶ, / θωπευόμενός τε χαίρεις / κάξαπατώμενος, /  
πρὸς τόν τε λέγοντ' αἰεὶ / κέχηνας· ὁ νοῦς δέ σου / παρὼν ἀποδημεῖ. /

---

31 Texto em Gall & Geldart 1907.

Δῆμος

Νοῦς οὐκ ἔνι ταῖς κόμαις / ὑμῶν, ὅτε μ' οὐ φρονεῖν / νομίζετ'. ἐγὼ δ' ἐκῶν / ταῦτ'  
ἠλιθιάζω. / Αὐτός τε γὰρ ἤδομαι / βρύλλων τὸ καθ' ἡμέραν, / τε βούλομαι / τρέφειν  
ἕνα προστάτην· / τοῦτον δ', ὅταν ἦ πλέως, / ἄρας ἐπάταξα.

E testemunha quão a tagarelice acometeu até a tragédia, no rastro de Eurípidēs, o mais sofista dos tragediógrafos. Primeiro, pela fala de Hércules de descida ao Hades em *As rãs* (89-91):

Não há por aqui milhares de outros poetas jovens fazendo tragédias, incomparavelmente mais tagarelas que Eurípidēs?

Οἴκουν ἕτερ' ἔστ' ἐνταῦθα μαιρακύλλια  
τραγωδίας ποιοῦντα πλεῖν ἢ μυρία,  
Εὐριπίδου πλεῖν ἢ σταδίῳ λαλίστερα;

Depois pela fala de Éaco na mesma peça (772-9):

Quando Eurípidēs desceu aqui, exibiu-se aos ladrões de roupa, aos cortadores de bolsas, aos parricidas, aos furadores de muros, que eram então em grande número no Hades; os que ouviram suas antilogias, suas sutilezas e seus artifícios ficaram extasiados e o consideraram mais sábio, em seguida ele assumiu o trono em que Ésquilo se sentava.

Ὅτε δὴ κατῆλθ' Εὐριπίδης, ἐπεδείκνυτο  
τοῖς λωποδύταις καὶ τοῖσι βαλλαντιοτόμοις  
καὶ τοῖσι πατραλοΐαισι καὶ τοιχωρύχοις,  
ὅπερ ἔστ' ἐν Ἄιδου πλῆθος, οἱ δ' ἀκροώμενοι  
τῶν ἀντιλογιῶν καὶ λυγισμῶν καὶ στροφῶν  
ὑπερεμάνησαν κἀνόμισαν σοφώτατον·  
κἄπειτ' ἐπαρθεὶς ἀντελάβετο τοῦ θρόνου,  
ἴν' Αἰσχύλος καθῆστο.

O cenário está completo: de um lado, oradores demagogos, que conduzem o demos tanto quanto são por ele conduzidos, de outro lado, o demos, louco como uma turba de bandidos, mas também sábio realista, que não rasga dinheiro, e sábio hedonista, a quem agrada estar a beber o dia inteiro. O hedonismo vem compor o ideário da finitude próprio da democracia, ao lado das outras noções já mencionadas: materialismo, agnosticismo, filodoxia, antilogia.

Não por acaso, Platão descreve a decadência do homem oligárquico no homem democrático concentrando-se na distinção, corrente na filosofia grega, entre prazeres necessários e prazeres não-necessários, afinal o homem oligárquico, ainda que já bem distante da suprema virtude, guarda alguma sobriedade e comedimento, em função de seu apego ao dinheiro. Quando, após lermos esse trecho do livro VIII da *República*, damos uma breve olhada para a profusão dos shopping centers, reais e virtuais, que infestam as metrópoles e outras *poleis* médias pretensamente democráticas e de livre-mercado, constatamos sem dificuldade que Platão está coberto de razão. Muito mais que Sócrates nas rústicas feiras de rua da antiguidade, teríamos motivos para exclamar no labirinto de vitrines climatizado artificialmente: “De quantas coisas não tenho necessidade!”.<sup>32</sup> O problema aí de novo não é de razão estrito senso, a qual Platão costuma sempre ter, o problema é de monopólio ou socialização da razão – de nada vale ter razão sozinho<sup>33</sup> –, ou seja, o problema é de novo político. Quem é que vai determinar na cidade o que é necessário e o que não é? O consumo supérfluo é sempre o do outro, o meu consumo é do necessário, pode apostar. Então, não parece de bom alvitre atacar o hedonismo para ferir a decadente democracia. Separar o gozo do prazer pode ser eficaz para restituir disciplina na arena política e temperança na arena ética, mas, como o cobertor é curto, essa solução pode engendrar um tremendo problema psicanalítico nos imaginários individuais e coletivos. O sofista Antifonte já fundara na antiguidade uma espécie de consultório psicanalítico

32 Cf. Diógenes Laércio II, 5, 25: πόσων ἐγὼ χρεῖαν οὐκ ἔχω.

33 Cf. Castoriadis 1986: 302, quando o autor destaca a súplica de Hemon a Creonte no verso 707 da *Antígona* de Sófocles, para que o regente tebano não queira “ser sábio sozinho” (“être sage tout seul [*monos phronein*]”).

a pretexto de uma “arte da não-dor” (*techne alypias*)<sup>34</sup>. Bastava essa negativa da dor, nem era preciso uma formulação positiva do prazer.

Quem vai determinar na cidade o que é necessário e o que não é? E qual será em última instância o critério a legitimar a ordem que toda cidade deve ser? O “povo” parece ser a essa altura da história a melhor resposta. Talvez a riqueza desse critério esteja exatamente em seu defeito, sua vagueza e indeterminação. E quem decide se o nome “povo” está sendo bem interpretado ou se está sendo espuriamente apropriado por um interesse particular? E quando for o caso de o povo precisar destituir a ordem que o próprio povo instituiu? Recentemente o filósofo brasileiro Vladimir Safatle declarou em entrevista algo nesse sentido<sup>35</sup>:

Se todo poder emana do povo, o povo é o poder soberano. O povo está dentro da lei e fora da lei. Está dentro da lei porque é o fundamento da lei. Está fora porque pode destituir a lei quando bem lhe aprouver, porque o povo é o legislador de si mesmo. A tendência da democracia é saber integrar o poder destituente do povo.

Tudo lindo, como a república de Platão, o problema é quem decide em cada caso se o povo está de fato sendo legislador de si mesmo ou se é qualquer outra artimanha que está em jogo, ficando apenas o nome. Quem decide quando se trata de legítimo poder destituente do povo, ou de ilegítima destituição de seu legítimo poder constituinte? Esse imbróglio já era conhecido dos gregos e fazia parte do debate de Platão com os sofistas. Aparentemente trata-se de certo desdém irônico do primeiro relativamente aos segundos toda aquela história de que, enquanto uma lei vigora, ela é boa e verdadeira, mas, uma vez revogada, deixa de sê-lo. Como assim, a bondade e a verdade à mercê da convenção efêmera e mutável? Não seria a revogação posterior prova de que a convenção anterior estava errada? Mas a ironia de Platão pode ser lida também, a despeito de qualquer que seja sua intenção

---

34 DK 87 A6, Pseudo-Plutarco, *Vidas dos dez oradores* 833c-d [18].

35 Entrevista ao blog *Diário do Centro do Mundo* na TVT, maio de 2016.

consciente, como sintoma, como *mise-en-scène* de uma filosofia da finitude que é a mesma inferida da posição de certa sofística.

Por essa filosofia, não seria o caso de dizer que a verdade, a bondade ou a justiça não existam, ou que a lei convencionada nada tenha a ver com elas, mas sim que a lei sempre seja convencionada com os olhos a tentar ver o melhor, o mais justo e o mais verdadeiro no contexto conflituoso de muitas verdades e concepções de bem e justiça, apenas que o que aparece para esses olhos haverá de ficar sempre aquém de um êxito exaustivo que dirimisse o conflito, e que haverá fatalmente de mudar, o que forçará, portanto, a mudar também a lei que o tenta mimetizar. E provavelmente essa formulação não seria rejeitada nem por Platão, exímio descritor da finitude humana<sup>36</sup>, nem pelos sofistas, de quem vêm as formulações mais explícitas dessa finitude. Como esta de Antifonte<sup>37</sup>:

Espantosamente, ó bem afortunado, é fácil acusar toda a vida, pois não tem nada que extrapole o limite, nada de grandioso, nem de solene, mas todas as coisas são pequenas, frágeis, breves e misturadas com grandes dores.

εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος θαυμαστῶς, ὧ μακάριε, [καί] οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σεμνόν, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ ἀναμειγμένα λύπαις μεγάλαις.

Quem diz o que é ou não? A questão do poder, a questão do “quem”, é também questão de ontologia, por causa do “é ou não”. Mas ainda questão de dizer. De comunicação social, dir-se-ia hodiernamente. De retórica, dir-se-ia à moda antiga. E a história recente do Brasil está aí para mostrar como um governo democraticamente eleito, voltado um pouco mais que de costume para as massas desfavorecidas, mas negligente quanto à questão

---

36 Cf. *República* VI 486a (tradução em Rocha Pereira 1983): “Mas aquele que possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância?” (Ἦι οὖν ὑπάρχει διανοία μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷόν τε οἶει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον).

37 DK 87 B51, Estobeu, *Anthologium* 4. 34. 56.

da comunicação, pode cair, num peteleco jurídico-midiático da elite, sem que haja resistência popular. É por isso que se precisa de sofistas em uma democracia. O microfone não pode ficar sempre nas mãos dos mesmos. Discurso único embota um povo inteiro.

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

- Agamben, G. et al. (2009), *Démocratie dans quel état?*. Montréal.
- Burnet, J. (1907/1987), *Platonis Opera*. Oxford.
- Castoriadis, C. (1986), "La *polis* grecque et la création de la démocratie", in *Domaines de l'homme. Les carrefours de labyrinthe II*. Paris.
- Diels, H. & Kranz, W. (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed. Zürich. [DK]
- Gall, F. W. & Geldart, W. M. (1907), *Aristophanis comoediae*. Oxford.
- Goold, G. P. (1925/1991), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge-London.
- Goold, G. P. (1933/1993), *Sextus Empiricus: Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge-London.
- Goold, G. P. (1935/1983), *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. Cambridge-London.
- Jaeger, W. (1957/1985), *Metaphysica*. Oxford.
- Mathieu, G. (1942), *Isocrate: Discours*, Tome III. Paris.
- Monro, D. B. & Allen, T. W. (1902/1991), *Homeri Ilias*. Oxford.
- Nietzsche, F. (1873), *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Leipzig.
- Rocha Pereira, M. H. (1983), *Platão: A república*. Lisboa.
- Rabe, H. (1896), *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin.
- Solmsen, F. (1970/1990), *Hesiodi Theogonia Opera et Dies Scutum*. Oxford.
- Stuart Jones, H. (1942) *Thucydidis Historiae*. Oxford.
- Santos, J. G. T. (2002), *Parmênides: Da Natureza*. São Paulo.







*Liberdade de  
indiferença e  
autoridade individual:*

A *REPÚBLICA* DE PLATÃO SOBRE A  
DEMOCRACIA

---

FREEDOM OF INDIFFERENCE AND  
INDIVIDUAL AUTHORITY:

PLATO'S *REPUBLIC* ON DEMOCRACY

Carolina Araújo

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ORCID | 0000-0001-6144-8077

## *Resumo*

A análise da democracia que se encontra na *República* de Platão foi frequentemente objeto de derrisão. Neste trabalho pretendo mostrar que, ainda que concedendo que Platão tenha uma visão peculiar da questão, sua posição não corresponde à caricatura que lhe atribuem os críticos. Trata-se de argumentar que aos olhos de Platão os caracteres humanos são democráticos quando tomam a liberdade de indiferença como bem prevalente. Por outro lado, ela se aplica a regimes políticos quando a sua regra fundamental é a autoridade individual, sustentada pela prática da tolerância. Concluo ressaltando que, embora democracia seja um termo equívoco ao referir-se a antigos e modernos, as questões levantadas pela *República* ainda vigoram nas discussões sobre a liberdade e o pluralismo político.

### *Palavras-chave*

Democracia, Platão, *República*, liberdade, tolerância

## *Abstract*

The analysis of democracy we find in Plato's *Republic* was often an object of derision. In this paper I intend to show that, granting that Plato has a peculiar perspective of the matter, his position does not correspond to the caricature imputed by the critics. My purpose is to argue that in Plato's view human characters are democratic when they take freedom of indifference as the prevailing good. On the other hand, it applies to political regimes when their fundamental rule is the individual authority, sustained by the practice of tolerance. I conclude by pointing out that, although democracy is an equivocal term when dealing with ancients and moderns, the questions raised by the *Republic* are still alive in the discussions about freedom and political pluralism.

### *Keywords*

Democracy, Plato, *Republic*, freedom, tolerance



A descrição da democracia feita por Platão na *República* (555b4-564c6)<sup>1</sup> foi frequentemente ridicularizada, quer por se tratar de uma peça de propaganda política<sup>2</sup>, quer por representar uma crítica à própria noção de política e esfera pública<sup>3</sup>, quer por apresentar sérios problemas de coerência.<sup>4</sup> Neste trabalho pretendo mostrar que, ainda que seja um equívoco supor qualquer historicidade nesse tratamento da democracia, as questões ali tratadas propõem problemas ainda relevantes às nossas experiências democráticas no que tange aos conceitos de liberdade, individualismo, comunidade, pluralismo e tolerância.

A primeira seção do trabalho é metodológica e pretende desarmar algumas das usuais objeções ao argumento. Começo por defender, de modo breve, uma interpretação propriamente analógica da relação entre alma e cidade no que toca à descrição da democracia. Também apresentarei razões para evitar tanto uma leitura “personalista” quanto uma leitura historicista da passagem. Proponho que se trata aí de uma investigação normativa das regras de vida, sejam elas individuais ou coletivas, i.e., uma análise de determinados princípios valorativos com o objetivo de auferir a sua coerência

---

1 Todas as referências unicamente numéricas são à edição da *República* de Platão de Slings 2002.

2 “A descrição platônica da democracia é uma paródia vívida porém altamente hostil e injusta da vida política de Atenas (...); é uma brilhante peça de propaganda política.” (Popper 1971: 42).

3 “Essa tentativa de substituir a ação pela produção é manifesta em todo o corpo do argumento contra a ‘democracia’, o qual, quando mais consistentemente e melhor justificado, tornar-se-á um argumento contra a essência da política”. (Arendt 1958: 220).

4 “Platão parece disposto a confundir duas coisas muito diferentes: uma cidade na qual há vários caracteres entre as pessoas e uma cidade na qual a maioria das pessoas tem um caráter variado, ou seja, um caráter mutável e instável” (Williams 2008: 260); “Platão está confundindo uma cidade formada por uma variedade de tipos de pessoas com uma cidade formada por pessoas que são, cada uma delas, uma variedade individual. Ele almeja o primeiro, dar um relato coerente sobre a cidade democrática, mas a insistência em que a cidade e a alma são paralelas leva-o ao segundo” (Annas 2009: 301).

na produção, de um lado, da felicidade pessoal e, do outro, do bem comum. A segunda parte aborda a tese sobre a formação do caráter apresentada na *República* e a sua repercussão no tratamento do caráter democrático. A posição defendida é de que o texto argumenta que a alma é livre por espontaneidade: ela é princípio de sua ação, agente de deliberação e responsável última pelo caráter que adquire. Na descrição da alma democrática, por sua vez, um outro conceito de liberdade vai ser atribuído ao agente, o da liberdade de indiferença. Dela apresento a definição, seus efeitos na deliberação e ações consideradas democráticas. Na terceira seção desse trabalho concentro-me na discussão da democracia como regime político e pretendo mostrar que a noção de autoridade individual (*exousia*) explica a visão platônica da democracia como um sistema de governo pluralista no qual nenhuma regra coletiva é tida como legítima. A crítica platônica à democracia diz portanto respeito a problemas advindos, por um lado, da liberdade de indiferença e, por outro, do pluralismo político.

### 1. A ANALOGIA ENTRE CIDADE E ALMA

A analogia entre cidade e alma constitui o método que estrutura todo o argumento da *República* de Platão.<sup>5</sup> Ela surge da hipótese de que o significado de justiça seja o mesmo quando o termo é predicado de indivíduos ou de cidades. Essa hipótese é confirmada por uma análise do que são a cidade – em sua legislação – e a alma – em sua deliberação. Ao contrário do que pensam alguns estudiosos<sup>6</sup>, Sócrates jamais infere uma da outra (cf. 434d-435a), e isso resulta em um argumento que define não apenas a justiça, mas as demais virtudes, e além delas os quatro vícios, sempre de modo duplo: primeiramente na cidade e a seguir na alma.<sup>7</sup> Em todas essas definições, as versões cívica e individual são tidas como referindo-se a um

---

5 A analogia é propriamente, como mostra Blössner (1997: 55), uma técnica literária e não um dogma platônico.

6 Cf. por exemplo Santos 2001: 60; Helmer 2005: 159.

7 Cf. Demos 1957: 171; Ferrari 2005: 60; Blössner 2007: 382.

sentido unívoco: trata-se em todas elas de variantes do governo (*kratos, arche*), ditas como aristocracia, timocracia, oligarquia, democracia e tirania.

Por governo entende-se aqui a estabilidade da prerrogativa de um determinado tipo de valor ou motivação – na verdade veremos que se trata de um objeto que aparece como bom, ou ainda, um bem aparente – sobre os demais.<sup>8</sup> Essa prevalência se exprime em uma regra de organização interna. É porque uma tal organização não pode ser atribuída a unidades, nem a partes de um conjunto enquanto tais, mas apenas a um todo composto de partes segundo a sua organização interna, que tais regras nunca são atribuídas aos cidadãos de uma cidade<sup>9</sup> ou a certas ações de um indivíduo. Por conseguinte, não faz sentido a crítica de Williams<sup>10</sup> de que Platão entendeu a democracia como uma composição de cidadãos democráticos porque Platão, ao falar de democracia, supõe que ela seja uma certa regra de organização de um todo que se refere à função política de seus cidadãos e não a traços de sua personalidade.

Dessa interpretação estritamente analógica decorre uma outra consequência metodológica. Muitos são os comentários ao livro VIII que se queixam de como as chamadas instituições políticas são menosprezadas.<sup>11</sup> O regime espartano, por exemplo, consistia em leis sobre educação pública, algumas delas bem próximas às propostas por Sócrates na *República*, e isso parece ter pouco em comum com uma timocracia definida por governantes que apenas aparentemente zelam pela honra, mas essencialmente buscam o acúmulo de riquezas. A razão dessa dissonância é que a passagem se dedica, como disse, à avaliação normativa de princípios valorativos que se exprimem no *nomos* de um regime ou na concepção de felicidade de um caráter. O fato de que o *nomos* não se restringe à letra da lei e a formas políticas

---

8 Infelizmente não há espaço aqui para que essa interpretação seja devidamente argumentada, limito-me a remeter para o que parece ser a evidência textual que a suporta, a tese de que, embora haja indeterminadas formas de mau governo, o problema pode ser tratado pela investigação de quatro padrões básicos (445c6-7 e 544a2-8). Sobre a regra do método diairético que identifica esses padrões, cf. Hellwig 1980: 21 ss.

9 Como nos mostra 428e-429a, há vários indivíduos que não são politicamente sábios em uma cidade justa.

10 Cf. nota 4.

11 Cf., por exemplo, Barker 1959: 182 e Annas 2009.

institucionais, mas abrange todo o costume vigente de um determinado grupo, ou ainda, que nossas suposições sobre a felicidade se revelam antes em nossas escolhas do que em nossos discursos, faz com que interesse menos aos interlocutores do diálogo quais são as regras escritas ou proferidas de um regime, mas muito mais quais são as ações que aí se encontram. Seguindo uma tendência antiga grega, a teleologia, o livro VIII descreve práticas, movimentos e ações por seus propósitos, entendidos como uma concepção de finalidade ou bem. A investigação normativa que encontramos na *República* é portanto uma análise de uma noção de “bem prevalente” que unifica uma comunidade ou um caráter, e da medida em que esse bem promove algo que possa ser coerentemente descrito como harmonia psíquica ou bem comum. Como veremos, portanto, a classificação não é de “regimes históricos”, mas de tipos de bens aparentes.<sup>12</sup>

Entender o método dessa investigação segundo esses parâmetros também nos dá motivos para resistir a um recurso muito presente nas análises sobre a crítica platônica à democracia em particular. Muitos são os comentários<sup>13</sup> que recaem em argumentos personalistas ou biográficos que contemporizam as duras palavras do texto alegando uma “decepção” platônica com o regime ateniense de sua época, responsável pela morte de seu protagonista preferido. Entendo que essa abordagem é duvidosa e problemática. Não se trata de negar a evidência da dramaticidade – por vezes até do sentimentalismo – de certas passagens do *corpus* platônico que retratam a democracia ateniense em confronto com o filósofo. Porém, a tese da decepção tem por pilar não apenas indícios textuais produzidos pelo autor, mas suas intenções e valores, o que requer, em última análise, o apoio de biografias de Platão de fontes altamente precárias, tal como a controversa *Sétima Carta*.

Há ainda um terceiro sentido pelo qual minha abordagem se contrapõe a perspectivas influentes de leitura da passagem. O texto platônico do livro VIII se propõe a apresentar dois critérios de investigação: a gênese e as propriedades de cada regime anímico ou político (cf. por exemplo τίνα τε γίγνεται τρόπων, γενομένη τε ποιόν τινα ἔχει – 555b3-4). A primeira dessas

12 Para conclusão semelhante por outros argumentos, cf. Romilly 1959: 99.

13 Cf. por exemplo, Bertelli 2005: 295



etapas, que eu chamarei aqui – por falta de expressão melhor – de explicação genética, foi amplamente confundida, principalmente depois de Popper<sup>14</sup>, com uma tese historicista. Frede<sup>15</sup> já ofereceu bons argumentos contra essa abordagem, sobretudo indicando que não há elos de necessidade explicando a sucessão degenerativa.<sup>16</sup> Como se trata de regimes que são por definição corrompidos e instáveis, esse bem é transitório e explica tanto a geração quanto a corrupção do regime. Porém Frede, e outros, não se detêm em explicar a diferenciação entre os dois momentos do argumento – o da gênese e o das propriedades. Proponho aqui que a investigação sobre a “origem” de um regime político ou caráter da alma nada mais é que uma certa narrativa que busca identificá-lo segundo um critério primeiro, qual seja, o dito bem prevalente. Entendo que no argumento de *República* VIII esse bem é considerado a instituição política mais fundamental e a concepção de felicidade segundo a qual os indivíduos agem e formam o seu caráter. A segunda parte do argumento, que apresenta as propriedades dos regimes e caracteres, explica como o bem prevalente atua, seja nas escolhas de um indivíduo, seja na produção do bem comum. No caso dos regimes políticos, ele estabelece quem exercerá o governo, e, no caso dos caracteres, que ações serão tomadas. É essa análise das propriedades que vai possibilitar o caráter propriamente normativo da investigação, uma vez que nos proporciona elementos para julgar o sucesso do regime e a felicidade do caráter. Vejamos então como isso se apresenta, a começar pelo caráter da alma.

## 2. A ALMA E A ALMA DEMOCRÁTICA

### 2.1. Liberdade como espontaneidade

Do que foi dito na seção anterior, comprometemo-nos com a tese de que indivíduos podem se organizar internamente pela prevalência de um

---

14 Cf. Popper 1971: 18 ss.

15 Cf. Frede 2011: 195-197.

16 Frede 2011: 206.

determinado bem. Para isso, é preciso que se mostre que tipo de componentes seriam assim organizados<sup>17</sup> e a *República* nos oferece um argumento pelo qual motivações ou estados intencionais poderiam ser entendidos como diferentes itens internos que são organizados segundo nossas escolhas. Esse argumento depende da suposição de que as ações de um indivíduo são sempre resultantes da organização dessas motivações, ou seja, decorrem imediatamente da prevalência de uma concepção de bem sobre as demais. Essa suposição depende da aceitação de um princípio que diz: *o mesmo não querará fazer ou sofrer opostos ao mesmo tempo segundo o mesmo e em relação ao mesmo, de modo que se encontrarmos isso a ocorrer em algo, diremos que este não é o mesmo, mas vários* (ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταύτὸν γε καὶ πρὸς ταύτὸν οὐκ ἐθέλησει ἄμα, ὥστε ἄν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταύτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω - 436b9-c2).

Antes de mais, essa não é uma versão do princípio de não-contradição.<sup>18</sup> Seu sujeito “o mesmo” não é uma proposição, mas um agente (ou, na versão alternativa, um paciente). Tal agente não querará fazer opostos sob as condições assim estabelecidas, a sua deliberação é sempre por uma única ação. O primeiro exemplo dessas ações opostas, bem mais simples, é o do estar em repouso ou se movimentar (436c6-7). Essa oposição pode perfeitamente ser de partes do agente, mas não do agente como um todo, como mostram os contraexemplos que Sócrates apresenta para serem rejeitados: (i) um homem que está parado e move os braços e a cabeça, está parado *segundo* as pernas e em movimento *segundo* os braços e a cabeça (436c10-d2); (ii) o pião que gira se move *segundo* o seu eixo, mas está parado *segundo* o espaço ao seu redor (436d5-e5)<sup>19</sup>; (iii) um arqueiro que verga um arco o puxa *segundo* uma mão e o empurra *segundo* a outra (439b8-c1). Em todos os casos a simultaneidade de ações contrárias não pode ser atribuída a um agente sem mais, é preciso inserir um qualificativo.

17 Tais componentes são por vezes chamados de *eidōs* (435c1, c5, e1, 437b8), por vezes *genos* (435b7, 441c6, 441d8), por vezes *meros* e tradicionalmente ficaram conhecidos por «partes da alma».

18 Como supõe Adam (1902: 246); cf. os argumentos contra essa hipótese em Robinson (1971: 38).

19 Cf. Stalley 1975: 112 ss.

Por outro lado, os exemplos mostram – e esse é bem o propósito do argumento – que a ação do agente não é incompatível com a presença de contrariedade entre suas “partes” assim qualificadas, desde que esses não se confundam com a ação do agente enquanto tal, que é determinada pela resultante de todas essas ações de suas partes.

O qualificativo “segundo” aparece nos exemplos em referência a partes facilmente identificáveis nos agentes. Quando porém o problema é a alma, aquilo *segundo o que* há contrariedade depende da construção da individuação dessa ação. Movimento e repouso de corpos e suas partes são perceptíveis: eu vejo que a mão está em movimento e a perna em repouso, distinguindo essas duas partes. Já os movimentos da alma, não. Por isso é importante a Sócrates a introdução da expressão *πρὸς ταὐτὸν* (*em relação ao mesmo*) no enunciado do princípio. Ao introduzir as ações contrárias relevantes ao argumento – afirmar ou negar (437b1), desejar ou recusar (437b1-2), ser atraído ou repelir (437b2-3) –, Sócrates precisa de as apresentar como relativas a determinados objetos, afinal esses verbos não são semanticamente completos como no caso de mover-se e estar em repouso. Eles portanto implicam que há algo – coisas, propriedades, estado de coisas – a ser representado pelo agente como algo que se quer obter ou repelir, i.e., como algo que aparece como um bem ou como um mal, e que pode individuar cada uma das ações opostas. Isso inclusive coaduna com a tese sustentada por Sócrates pelo menos duas vezes no texto da *República*, 413a4-5 e 505d5-9, de que nossas ações são sempre em vista do bem, afinal toda prevalência de uma motivação é prevalência de um objeto que aparece como bem. Ademais, é certo que assim Platão se compromete com a tese de que não há uma terceira opção de ação em que o objeto é irrelevante ou indiferente.

Voltemos então ao princípio: fica agora claro o uso do verbo *ethelo*: querer, ter intenção, ou ainda, desejar ou conceder a um desejo. O que o princípio diz é que o agente, enquanto tal, não pode deliberar por ações contrárias simultaneamente, embora possa eventualmente deliberar por uma ação que pretenda conjugar diversas motivações. Por conseguinte, o que Sócrates entende como ações contrárias das partes não pode ser rigorosamente

uma ação de um subagente<sup>20</sup>, aliás é isso o que o princípio nega fortemente ao afirmar a unidade do agente. Toda ação, dadas as condições estabelecidas no princípio, será sempre uma ação única, excluídas todas as alternativas, por isso toda ação é uma ação de governo.<sup>21</sup> O que gostaria de defender portanto é que o princípio se aplica a circunstâncias de deliberação nas quais as alternativas são reduzidas a duas – assimilar X e repelir X –, onde X é o objeto de um estado intencional que já o representa como um bem a ser buscado ou um mal a ser evitado, e onde o agente necessariamente decidirá por apenas uma ação em relação a X.

Se isso está correto, trata-se aqui de um princípio prático sobre a liberdade da deliberação, estipulado por apelo à nossa experiência interna do conflito motivacional e que estabelece algo correspondente ao que chamamos hoje causação por agente. Portanto, o que nos é apresentado é a tese da liberdade entendida como espontaneidade, classicamente descrita na formulação cartesiana de que “podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir)”.<sup>22</sup>

A alma, e não as suas partes, é portanto responsável por sua ação. Essa imputabilidade aparece tanto no horror de Leôncio a bradar contra o governo da sua alma pelo desejo – afinal é Leôncio e não seu desejo quem olha os cadáveres (440a2-4) –, quanto no elogio ao heroísmo de Odisseu ao conter a sua ira (441b3-c2). O fato de que Platão se compromete com a tese de que um bem verdadeiro determina nossas escolhas quando somos capazes de reconhecê-lo como tal não nega a espontaneidade do agente. Em primeiro lugar, porque não estamos tratando aqui de um conceito de liberdade da

---

20 Para a defesa de que a *República* se compromete com partes da alma como “homúnculos” e a enumeração dos problemas que decorrem dessa suposição, cf. Bobonich 2002: 219-257.

21 Uma única motivação governa a alma como um todo, sem fazer com que as demais cessem de existir; afinal aqueles que têm sede e não bebem ainda são, por definição, sedentos (439c3-4).

22 Descartes, *Meditações Metafísicas*, IV, § 9. A dificuldade da aproximação entre Platão e Descartes está em que, em Platão, a capacidade racional não é, como quiseram os medievais, simplesmente uma cognição causal e o estabelecimento de meios e fins, tese que levou esses medievais a supor a vontade como faculdade distinta da razão exatamente devido à sua liberdade. Não obstante, Platão introduz uma teoria da liberdade da alma a partir da suposição de que a razão tem uma força prática, e não puramente representativa. A partir dessa tese, a liberdade seria a independência (ou o governo) da razão, porque a razão é a única vontade não heterônoma.

vontade por oposição ao determinismo das regras do entendimento – a independência dessas duas faculdades é estranha ao texto platônico. Em segundo lugar, porque o conhecimento do bem não impede a nossa espontaneidade, uma vez que, como Kant já nos mostrou<sup>23</sup>, a liberdade como espontaneidade pode ser compatível com o determinismo.<sup>24</sup>

### 3. LIBERDADE DE INDIFERENÇA

Passemos agora à análise que Sócrates faz do indivíduo democrata. Como mencionado na introdução, ela se divide em uma análise genética (558c10-d7, retomada em 559d1-561a5), que define o bem prevalente, e uma normativa (561a6-562a3), que analisa como a deliberação acontece em um caráter determinado por esse bem. A análise genética diz que um indivíduo torna-se democrata ao fim de um conflito interno entre os valores assimilados, por um lado, de uma educação doméstica de um pai sovina e oligarca e, por outro, do convívio social com zangões. O pai oligarca tem como função marcar que esse caráter se origina de uma educação que lhe imputou governo violento sobre os desejos (558d4-5), incapaz de fomentar o aprendizado, as belas ocupações e os discursos verdadeiros que fortalecem o pensamento (560b7-9). Ao conviver com certo tipo de pessoas, os zangões<sup>25</sup>, definidos por vivenciarem os mais variados prazeres a serem experimentados das mais variadas formas (559d7-8), esse indivíduo verá no modo como eles

---

23 Kant, *Crítica da razão prática*, § 5.

24 Que um tipo de compatibilismo seja o caso platônico parece ficar claro na reformulação do princípio prático em 436e8-437a1, em que o texto difere por um pequeno e relevante detalhe: em adição ao estabelecido na sua primeira formulação, a segunda versão do princípio do conflito indica que a tese sobre a unidade do agente corresponde à unidade do ser do agente. Robinson (1971: 39) sustenta que a introdução do verbo ser nessa paráfrase resulta em uma consequência indesejável a Platão. Entendo exatamente o oposto, a introdução do verbo ser apresenta o propósito do argumento: relacionar a deliberação com o caráter do agente. A remissão aos contrários indica que “ser” aqui tem sentido predicativo, e que o mesmo agente não será X e não X, i.e., ao não querer fazer opostos, o agente não quer se qualificar por esses opostos como o seu agente. Esse ponto fica mais claro no uso vocabular de “governo de si” como sinônimo de “caráter” em passagens como 579c4-5; 580c2-3; 591e1 e 592b2.

25 Para a tradicional associação do zangão a indivíduos que não trabalham (*aergoi*), cf. Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 302-306.

realizam os seus desejos razão para também fazê-lo. O resultado é um fortalecimento dos seus desejos reprimidos (559e4-5), gerando um conflito interno entre valores de controle – a reverência, a temperança, o comedimento – e de excesso – a falta de governo, a arrogância e a virilidade (560d9-561a4). Essa guerra interna só se apazigua quando passa a prevalecer um bem descrito como a indiferença entre prazeres coercivos e não coercivos (οὐδὲν μᾶλλον εἰς ἀναγκαίους ἢ μὴ ἀναγκαίους ἡδονὰς – 561a6-7).

Provavelmente porque esse bem prevalente se define em referência a dois tipos de prazer, a análise da democracia contará, à diferença dos demais regimes, com uma digressão dedicada a essa distinção (558d8-559c12). Desejos coercivos são aqueles instrumentalmente ligados ao alcance de bom fins, são condições que precisam ser satisfeitas para atingirmos o que nos é benéfico (558d11-e2). Isso pode ser entendido de duas maneiras: seja como a condição de sobrevivência para que possamos atingir outros fins, como os desejos de nutrição (559a11-b7), seja como parte de uma conexão causal de ações que nos conectam a fins que nos são benéficos, como nas concessões ao prazer feitas pelo oligarca para acumular mais dinheiro (559c3-4). Por oposição, os desejos não coercivos não se ligam causalmente ao benefício (559b8-c1), e isso também pode ser entendido segundo duas categorias: os que são meramente dispensáveis, ou mais especificamente os que são dispensados ao longo de uma boa educação (559b9-10), e aqueles cuja satisfação tem consequências prejudiciais ao nosso corpo ou à nossa alma (559b10-c1).

É relevante à distinção que em nenhum momento foi preciso definir o que propriamente se considera benéfico, i.e., a coerção liga-se a um bem prevalente qualquer, para o que basta a evidência do exemplo do oligarca. Essa indeterminação do bem prevalente é muito relevante para a descrição do democrata como aquele que é indiferente frente a prazeres coercivos e não coercivos. Não há um valor central a dirigir as escolhas do democrata, tal como o dinheiro rege o oligarca e a honra rege o timocrata. Isso significa que nada lhe impede de agir também por qualquer tipo de desejo, desde que ele não seja descrito como vinculado a um bem (561b8-c4). A distinção entre o democrata e o oligarca, portanto, não é uma distinção entre tipos

de fins, e isso é o que de mais importante a abordagem genética nos diz sobre o democrata: seu bem prevalente é a negação de um bem prevalente.<sup>26</sup>

A segunda parte do argumento, como vimos, trata das consequências da prevalência desse bem para as escolhas e a harmonia das motivações desse indivíduo. Ao negar que a sua escolha esteja causalmente ligada ao bem, o democrata não aceita qualquer classificação ou hierarquia entre desejos, contando-os todos como iguais (561b3-4).<sup>27</sup> Ele se depara, a cada deliberação, com alternativas que ele considera equipolentes, para as quais não há uma justificativa mais verdadeira do que a outra (561b8-9), ou algo que torne uma delas melhor do que a outra. Essa equipolência caracteriza o democrata precisamente por resistir à estabilização do seu caráter, afinal essa estabilidade proporcionada por um bem prevalente é, a seus olhos, uma forma de coerção.

Essa deliberação que não é previamente determinada sob nenhum aspecto, quero defender aqui, corresponde ao que a tradição chamou de liberdade por indiferença. Essa liberdade, claro, supõe a espontaneidade, já garantida pelo argumento do conflito interno, no entanto, ela tem um requisito suplementar, que se expressa, na formulação cartesiana, do seguinte modo: "... para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto".<sup>28</sup> A liberdade de indiferença é o principal critério para os escolásticos e os modernos se defenderem contra o determinismo e o compatibilismo, por ser, segundo eles, a única expressão da liberdade positiva. A noção de espontaneidade é negativa: somos livres por não sermos coagidos. Assim, ela ainda é compatível com o determinismo, uma vez que nos coloca em uma série causal de eventos ao escolhermos. Já a liberdade de indiferença seria a única formulação da liberdade absoluta,

---

26 Com isso concordo com a tese geral de Scott (2000: 23-26) de que, por buscar apenas o que traz deleite sem considerar o valor, os desejos do democrata não são da espécie apetitiva, mas, ao contrário, têm a forma do apetite, de um prazer momentâneo.

27 Parece-me fora de propósito a objeção sobre prazeres maus levantada por Santas (2001: 66), assim como a primazia da satisfação de prazeres no indivíduo democrata. Como o próprio Santas reconhece (Santas 2001: 62), não é o prazer de tipo apetitivo que constitui o valor central da democracia.

28 Descartes, *Meditações Metafísicas*, IV, § 9.

capaz, por exemplo, de fundamentar uma teoria libertária, por nos colocar como imune à série causal dos eventos.

Permitam-me uma pequena digressão sobre a história desse conceito que pode por fim remeter a essa passagem da *República*. Fiz referência a Descartes, mas a mais célebre das versões da liberdade como indiferença é medieval: o asno de Buridan (que jamais constou nos escritos do próprio Buridan), que não tem razões para escolher entre dois montes iguais de feno e morreria de fome. A imagem é uma paródia medieval contra a tese da autonomia da vontade de Buridan, que previa que a vontade é capaz de indicar a inação como resposta a duas alternativas em que não se pudesse distinguir qual é a melhor alternativa. A figura do asno é importante porque Buridan entende que no caso da indiferença humana seria o intelecto a interferir para descobrir qual seria a melhor alternativa. Assim o asno, desprovido de intelecto, seria incapaz de decidir entre os dois montes de feno.

Não constando o exemplo do asno propriamente em Buridan, o seu argumento sobre a inação da vontade parece se reportar a uma expressão antiga do problema, o argumento que aparece, não isento de crítica, no *De Caelo* de Aristóteles (295b10-296a23). Trata-se aí da crítica aristotélica ao modelo cosmológico de Anaximandro, que supunha que a Terra estivesse no centro do universo em repouso porque lhe sustentaria um sistema equilibrado de forças tal que nenhuma força sobrepujaria as demais de modo a lhe impor movimento. Aristóteles entende que o argumento é refinado, porém não é verdadeiro. Ele diz que é falso que tudo que esteja no centro só por isso permaneça inerte. Ele alega que a evidência é de que não apenas a Terra esteja no centro, mas que ela se move naturalmente para o centro, sendo o fim do movimento natural de algo o local em que esse algo permanece. Isso seria a seus olhos suficiente para negar que a Terra está no centro por causa da indiferença causada pelo sistema de forças, uma vez que ela estaria no centro devido ao seu movimento natural. Em sua refutação final ele diz:

εἰ δὲ μὴ ταύτη οὗτος ὁ τόπος, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀνάγκην μένει τὴν τῆς ὁμοιότητος (ὥσπερ ὁ περὶ τῆς τριχῶς λόγος τῆς ἰσχυρῶς μὲν ὁμοίως δὲ πάντῃ τεινομένης, ὅτι



οὐ διαρραγήσεται, καὶ τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δέ, καὶ τῶν ἔδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον).

Mas seja então o caso de que este não é o seu local, e que ela repousa devido à coerção da indiferença (tal qual se diz do fio do cabelo que não se romperá por maior que seja a tensão que lhe for aplicada, se ela for uniforme ao longo de todo ele; ou ainda do homem extremamente faminto e sedento, mas ambos igualmente, e a uma igual distância da comida e da bebida, será coagido a permanecer onde está). (Aristóteles, *De Caelo*, 295b29-34)

Aristóteles usa um exemplo muito parecido com o de Buridan para fazer a mesma redução ao absurdo. Para ambos, alguém que seja governado pela liberdade de indiferença é dominado pela inércia, e incapaz de agir. Se para Buridan essa hipótese é absurda porque o intelecto interviria, para Aristóteles ela é impossível porque a inércia deve ser entendida como um tipo de movimento circular ao redor de si mesmo. O mesmo problema aparece no tratamento que a *República* dá ao democrata de Platão. Ao longo da análise genética, durante o conflito entre os tipos de desejo, o democrata é comparado aos Lotófagos (560c6-7), aqueles que, segundo Homero, ao comerem o lótus permanecem onde estão e se olvidam do regresso (λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι. – Homero, *Od.*, IX, 97). Porém, a liberdade de indiferença torna-se seu bem prevalente à medida que uma certa regra lhe permite ainda manter a igualdade entre as alternativas. Essa regra é a de dar o governo a cada vez a um desejo que lhe sobrevier, por sorteio (561b3-6): um dia faz ginástica, outro não, noutro faz política, em outro filosofa, e assim vai sem que nenhuma atividade se torne regra de conduta (561c6-d8). É um artifício que o mantém ativo na indiferença e que finalmente permite que a democracia seja um caráter: há um padrão contínuo de escolha que é periodicamente escolher e sempre escolher segundo o acaso.<sup>29</sup>

29 Entendo que o caráter democrata, por essa razão, é um contra-exemplo à interpretação de Graveliedes (2010: 210) de que os caracteres viciosos têm estabilidade porque sua unidade

Concluindo, o caráter democrático na *República* é tratado como um agente livre por espontaneidade, portanto imputável por suas escolhas, e também livre por indiferença, portanto não determinado por seus objetos de desejo nem por qualquer sucessão de eventos. O democrata platônico não é um libertino, ele é um libertário.

#### 4. A CIDADE DEMOCRÁTICA: A AUTORIDADE INDIVIDUAL

Passemos agora à análise da democracia como regime político. Em sua primeira parte, genética, a análise descreve o bem prevalente em seu contraste com a oligarquia e, quando da sua derrocada, também com a tirania. A oligarquia define-se como um regime corrompido cujo bem central é a riqueza individual (550d7-8), cuja propriedade de organização do todo é de que nenhuma outra capacidade qualifica o governante a não ser a do acúmulo de propriedade privada, ou seja, o critério de distinção entre governantes e governados é simplesmente censitário (550c8-10). A gênese da democracia se explica porque o acúmulo sistêmico das riqueza na oligarquia (555b9-11) dá origem à pobreza extrema (555c1-5) como um corolário do bem prevalente. A democracia é o governo dos pobres (557a2-5).<sup>30</sup> Pobreza aqui tem um sentido muito específico dado por dois critérios: (1) não ter bens privados e (2) não ter sua sobrevivência garantida pela sua cidade. O único recurso que garante a sobrevivência dos pobres é a sua capacidade individual, seja corpórea ou anímica, e isso é o mais importante na explicação do que é uma democracia. A importância maior do segundo sentido de pobreza se evidencia na narrativa da derrocada da democracia,

---

é mantida pela força. Parece-me muito mais próxima ao texto a interpretação de Hitz (2010: 113) de que é uma certa atuação da razão que estabiliza esses caracteres. Scott (2000: 28) chega a considerar a hipótese de que a alternância é uma atuação racional do democrata, mas a descarta porque supõe que o democrata não poderia fazer uma “escolha racional” (Scott 2000: 29). Creio que, como Scott mesmo reconhece mas finalmente rejeita, a função instrumental da razão no ato das escolhas deve ser reconhecida em todos os casos de caracteres corrompidos (Scott 2000: 34), mais uma vez concordando com Hitz.

30 A passagem 557a2-5, por sinal, comprova que a democracia não pode ser uma modificação na oligarquia, ela supõe que os *oligoí*, que tinham alguma parte na narrativa, sejam mortos ou exilados. A democracia portanto tem um princípio próprio, independente.

justificada pelo excesso do seu bem prevalente, que é finalmente descrito como a liberdade (*eleutheria* - 562b7-c2). Como vimos na seção anterior, a noção de liberdade é equívoca. De um lado, temos uma noção de espontaneidade que é central à caracterização da alma na *República*, por outro, ela pode ganhar um sentido positivo como negação de toda e qualquer coerção. O ponto chave, a meu ver, é que apenas o segundo desses sentidos pode ser aplicado a um regime político. Ademais, ele é o único que admite graus, e poderia justificar a tese de que há um excesso desse bem.

A especificação do conceito de liberdade fica mais clara na narrativa da derrocada da democracia. O mal que aflige o democrata é, diz Sócrates, o mesmo de que padecia a oligarquia: a presença dos zangões. Como vimos, esses são indivíduos que não distinguem os prazeres coercivos dos não coercivos em suas deliberações; também como vimos, o mal da oligarquia era a presença dos pobres, o que nos leva a identificar a extensão dessa classe de cidadãos. A distinção, no entanto, entre esse mal nos dois regimes é que, na democracia, ele é agravado pela presença da autoridade individual (*exousia* - 563e8). *Exousia* é um termo empregado em sentido bem estrito desde o segundo livro da *República*, com o desafio de Gláucon. Introduzindo sua hipótese de que a justiça só é praticada a contragosto e por incapacidade, ele diz: “Demos a cada um a autoridade (*exousia*) de fazer o que quiser, ao justo e ao injusto, e acompanhando-os observemos aonde o desejo de cada um deles conduz” (359c1-3). A noção de *exousia* aqui conjuga dois sentidos: de um lado ela indica a liberdade de indiferença de que tratamos, a falta de restrição ou coação ao querer. Porém, de outro lado, ela não se restringe a uma condição interna, supondo também a condição externa de que a ação deliberada por indiferença se efetive. Não apenas a deliberação, mas também a ação do indivíduo deve ser isenta de coerção, por isso a ideia de autoridade individual. O bem prevalente na democracia não é a *eleutheria* em sentido geral, mas o seu excesso gerado pela presença da *exousia*. Ao que diz Sócrates, onde há autoridade individual, cada um pode organizar a sua própria vida do modo que lhe aprouver (557b8-10), sem que ninguém seja constrangido a aceitar as regras de um regime, o *nomos*

(563d6-e1). A democracia é um regime onde cada um é “senhor de si”<sup>31</sup>, e quando se estabelece que “a cidade está embriagada de cidadania e de parrésia, afinal há nela a autoridade individual para se fazer o que se quiser” (ἐλευθερίας ἢ πόλις μεστή καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται - 557b5-6), o que se entende é que há um excesso numérico daqueles que são dotados de poder de deliberação política com força executiva e palavra de autoridade, além de que não reconhecem a legitimidade de qualquer tipo de regra comum exterior à sua decisão.<sup>32</sup>

Vemos assim que o peculiar da democracia descrita na *República* é que a igualdade postulada por ela não é a da distribuição de direitos e deveres aos cidadãos, como talvez esperasse o leitor em busca de uma análise da democracia histórica. Na descrição da regra desse governo, temos que “eles distribuem igualmente a constituição e o governo, e como regra geral os cargos de governo passam a ser determinadas por sorteio” (ἐξ ἴσου μεταδώσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνονται - 557a1-5). Na democracia a que somos apresentados aqui, cada habitante escolhe a sua própria constituição e é governante de si mesmo. Todos os habitantes da cidade são cidadãos porque, ao negar o *nomos*, consideram que, do simples fato de serem agentes de deliberação e terem liberdade

---

31 Nesse sentido creio que há no uso do termo *eleutheros*, usado claramente em oposição ao escravo em 564a3-4, a conotação que lhe é atribuída por sua etimologia, que, segundo Benveniste, remete à raiz \*leudh-, “crescer, desenvolver”. Ele conclui que “o sentido primeiro não é, como seríamos tentados a imaginar, o de se ‘livrar de algo’, mas o de pertencer a uma raiz étnica designada por uma metáfora de crescimento vegetal. Esse pertencimento confere um privilégio que o estrangeiro e o escravo jamais conhecem”. (Benveniste 1969 : v. 1, 324). A singularidade da democracia na República é que a autoridade individual permite a cada um: (i) escolher o seu próprio grupo; (2) não reconhecer qualquer imposição externa, o que resulta na paradoxal figura que no jargão popular brasileiro se diria “cacique de nenhum índio”.

32 *Eleutheria* e *parresia* são paralelas na caracterização da cidade, ambas qualificações de sua embriaguez, tendo a *exousia* uma posição diferenciada, pela introdução de um *καὶ* que me parece ser expletivo. Seguindo a interpretação que propus, *exousia* explica a “embriaguez” que indica excesso de cunho negativo dessas propriedades. Veja-se que temos aqui dois traços claramente reconhecíveis da democracia ateniense *eleutheria* e *parresia*, que significam respectivamente a regra da participação política e a garantia de expressão das opiniões de todos esses cidadãos. Porém, a sua submissão ao bem primário da *exousia* deturpa-as, em uma suposta garantia de que essas deliberações e opiniões não encontrarão impedimento externo para a sua efetivação. Ser cidadão de si mesmo gera a recusa a qualquer dever e assim descreve a participação política na democracia como a permissão para todo e qualquer discurso, para toda e qualquer ação.

por espontaneidade, lhes é dada não só a liberdade por indiferença, a ausência de coerção, mas também a autoridade de sua ação, a *exousía*. A confusão entre esses conceitos parece tão ampla que Sócrates faz questão de incluir entre os agentes de deliberação política os animais (562e3, 563c3-d1), as crianças (562e6-563a1), os escravos (563b5-8) e as mulheres (563c8-10). Em suma, a democracia do livro VIII é a reunião de indivíduos em que modos de vida individuais tornam-se políticos, assemelhando-se muito ao que entendemos por pluralismo. O quadro vivo desse regime é a famosa passagem do mercado de constituições:

Ἵτι πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νυνδὴ ἡμεῖς ἐποιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην ἐλθόντι πόλιν, ὃς ἂν αὐτὸν ἀρέσκη τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὥσπερ εἰς παντοπώλιον ἀφικομένῳ πολιτειῶν, καὶ ἐκλεξαμένῳ οὕτω κατοικίζειν.

Porque, devido à autoridade individual, há aí todas as espécies de constituições, e pode acontecer que quem quiser organizar uma cidade, como nós agora fazemos, ver-se-á forçado a dirigir-se a uma cidade democrática e escolher o hábito que lhe aprouver, como se chegasse a um mercado de constituições, escolhesse uma e dela fundasse uma colônia. (557d2-7)

Essa passagem foi muito debatida em paralelo com *beauton katoikizein* de 592b1-4, indicando uma estreita relação entre filosofia e democracia. Não é nosso propósito aqui desenvolver esse tema. Antes nos importa que o pluralismo parece supor que nenhuma razão há para a vida em comum que não aquela de que compartilhar o espaço desse tal mercado.<sup>33</sup> Contra a leitura de Arendt, citada na introdução desse trabalho, a *República* reage fortemente contra a dissolução da esfera pública, surpreendentemente identificada com a democracia. É de fato notável que a reação a princípios coercivos externos resulte aqui na ausência de qualquer razão para ações em comum: nada obriga alguém a ir à guerra se a cidade a declarar, ou a manter a paz, ou a exercer o governo, ou a não exercê-lo, se houver uma

33 Cf. Schofield 2016: 113

condenação contra esse exercício; aliás nenhum decreto jurídico é eficaz porque nenhuma coerção é legítima, ficando criminosos à solta (558a4-7). Aos brasileiros pode parecer o Brasil, a muitos pareceu ser um retrato amargo da Atenas de Platão, mas não é isso o que está em questão: o que estamos vendo é uma análise sobre as consequências do princípio de autoridade individual, de uma proposta política libertária.<sup>34</sup> A princípio alguém poderia objetar que isso não pode ser um regime político, uma *politeia*. Claro, esse é um regime corrompido, cuja particularidade é o esgarçamento social, razão pela qual a democracia é chamada de desgoverno (*anarkhos* - 558c2-3). Ainda que a democracia platônica não possa corresponder ao regime político que hoje chamamos de democracia, parece que a passagem da *República* faz uma contribuição relevante a um problema que ainda consideramos intrínseco à democracia, a saber, a substituição do compartilhamento de valores típico de uma comunidade<sup>35</sup> por uma trama social meramente sustentada pela tolerância.

Tolerância é uma proposta de tradução para *sungnome* em 558a10, termo que a rigor significaria “capacidade de perdão”.<sup>36</sup> Mas a passagem contrapõe dois sentidos de tolerância. O primeiro deles é ligado a questões menores, *smikrologia* (558a10)<sup>37</sup>, ou seja, a um uso prudencial do perdão em casos isolados. Esse não é o caso da regra de vida democrática, a que se aplica o segundo sentido, ligado a um desprezo proposital a critérios de virtude (559b1). A virtude defendida ao longo do texto da *República* é um exercício ao longo de toda a vida, e a submissão a esse propósito é incompatível com o princípio da autoridade individual tal como o vimos. Esse segundo sentido de *sungnome* justifica a tradução por tolerância como princípio de convivência, entendendo por essa palavra a indulgência, o consentimento

---

34 Embora possa concordar com Muller (1997: 75) em que a crítica em relação ao estado democrático não é à *eleuthería*, discordo que o seu alvo seja o fato de que a democracia não respeita a competência. Mais recentemente Sorensen (2016: 22-34) apresentou boas evidências de que a *República* reconhece que a democracia ateniense se apoiou na atribuição de cargos políticos segundo competência técnica.

35 Que a *República* defende a forte comunidade de valores entre os cidadãos atesta, por exemplo, 462a9-b7.

36 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1143a22-23.

37 Para o sentido de *smikrologia*, cf. 486a4-6.

tácito, que suporta valores alheios devido à negação da coerção, mas nunca ao seu reconhecimento enquanto tal.<sup>38</sup> Essa seria a única regra de conduta política, uma regra mínima, em um grupo constituído de “cidadãos de si mesmos” que partilham apenas o espaço do mercado. Uma vez que o grupo se constitui por negar ao governo o poder de sanção ou legislação sobre os indivíduos, ele torna o governo irrelevante, e a função de governar, que ao ver de Sócrates deveria ser entendida como uma honra (558b5), é concedida a qualquer um. Enfim a tolerância é a propriedade que deriva do bem prevalente da democracia e que se prova incapaz de promover qualquer ação comum, que dirá o bem comum. Fica claro porque o bem comum proporcionado por esse regime é transitório e frágil: todas as ações são toleradas e não há força atribuída ao governo.

## 5. CONCLUSÃO

Na sequência do atentado de 11 de setembro de 2001, em entrevista, Jürgen Habermas e Jacques Derrida criticaram o tradicional conceito de tolerância propondo novas definições<sup>39</sup>, ao mesmo tempo que deixaram claras suas divergências sobre a questão. Enquanto Derrida defendia uma completa aceitação do outro pela hospitalidade<sup>40</sup>, Habermas defendia a natureza universal do fundamento moral e legal da ordem liberal.<sup>41</sup> Ao tratar do tema, Thomas Scanlon ecoa algo do argumento platônico ao definir que uma sociedade tolerante é aquela que é democrática em sua política informal, como uma questão de atitude<sup>42</sup>, porém acrescenta a ressalva de que essa tolerância expressa o reconhecimento de um pertencimento comum, o reconhecimento do direito dos outros a contribuir para a definição de nossa sociedade.<sup>43</sup> Charles Taylor, que vê a sociedade moderna como uma forma

---

38 Cf. Schofield 2006: 111, 118-119.

39 Cf. Borradori 2003:41 para Habermas e 127 para Derrida.

40 Borradori 2003: 128-129.

41 Borradori 2003: 42.

42 Scanlon 2003: 190.

43 Scanlon 2003: 193.

de pluralismo em que formas de crença e descrença fragilizam uma à outra<sup>44</sup>, também criticou o que ele chama de relativismo tênue dessa ordem moral por considerar “a intolerância como o pecado intolerável”.<sup>45</sup> Enfim, é bem possível argumentar que a democracia seja um conceito homônimo quando comparamos os antigos gregos a nós, mas, como tentei mostrar, também é possível ver que a ideia de liberdade como um bem prevalente é um problema que atravessa os tempos.

Esse trabalho pretendeu mostrar como a *República* aborda a democracia segundo dois problemas filosóficos tradicionais. No que tange à psicologia moral, a análise se dedica à liberdade de indiferença e às dificuldades que a eleição desta como um valor se propõe a uma determinada concepção de felicidade. No que tange à filosofia política, a análise se dedica ao problema do pluralismo e das dificuldades que ele propõe à constituição da comunidade.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adam, J. (1902), *The Republic of Plato*. Cambridge.
- Annas, J. (2009), *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*. Chicago.
- Barker, E. (1959), *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York.
- Benveniste, E. (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris.
- Bertelli, L. (2005), “Platone contro la democrazia (et l'oligarchia)”, in M. Vegetti (ed.), *Platone: La Repubblica*. Napoli, 295-396.
- Blössner, N. (1997), *Dialogform und Argument: Studien zu Platons Politeia*. Stuttgart.
- Blössner, N. (2007), “The City-Soul Analogy”, in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge, 345-385.
- Bobonich, C. (2002), *Plato's Utopia Recast*. Oxford.
- Borradori, G. (2003), *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago.
- Demos, R. (1957), “Paradoxes in Plato's Doctrine of the Ideal State”, *CQ* 7: 164-174.
- Ferrari, G. R. F. (2005), *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago.
- Frede, D. (2011), “Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)”, in O. Höffe (ed.), *Politeia*. Berlin, 193-208.
- Gavrielides, E. (2010), “What Is Wrong with Degenerate Souls in the *Republic*?”, *Phronesis* 55: 203-227.

---

44 Taylor 2007: 544.

45 Taylor 2007: 484.



- Hellwig, D. (1980), *Adikia in Platons Politeia: Interpretationen zu den Büchern VIII und IX*. Amsterdam.
- Helmer, E. (2005). "Histoire, politique et pratique aux livres 8 et 9 de la République", in M. Dixsaut & A. Larivée (eds.), *Études sur la République de Platon, Vol. I. De la justice. Éducation, psychologie et politique*. Paris, 149-168.
- Hitz, Z. (2010), Degenerated Regimes in Plato's *Republic*, in M. McPherran (ed.) *Plato's Republic: a Critical Guide*. Cambridge, 103-131.
- Muller, R. (1997), *La doctrine platonicienne de la liberté*. Paris.
- Popper, K. (1971), *The Open Society and its Enemies: the Spell of Plato*. Princeton.
- Robinson, R. (1971), "Plato's Separation of Reason from Desire", *Phronesis* 16: 38-48.
- Romilly, J. (1959), "Le classement des constitutions d'Herodote à Aristote", *REG* 72: 81-99.
- Santas, G. (2001), "Plato's Criticism of the "Democratic Man" in the *Republic*", *The Journal of Ethics* 5: 57-71.
- Scanlon, T. (2003), *The Difficulty of Tolerance: Essays on Political Philosophy*. Cambridge.
- Schofield, M. (2006), *Plato Political Philosophy*. Oxford.
- Scott, D. (2000), "Plato's Critique of the Democratic Character", *Phronesis* 45: 19-37.
- Slings, S. R. (2002), *Platonis Rempublicam*. Oxford.
- Sorensen, A. D. (2016), *Plato on Democracy and Political technē*. Leiden.
- Stalley, R. F. (1975), "Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul", *Phronesis* 20: 110-128.
- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*. Cambridge.
- Williams, B. (2008), "The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*", in G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford, 255-264.



# *A felicidade perdida:*

ANIMAIS QUE FALAM E A ONTOLOGIA DA  
CIDADE PLATÔNICA

---

THE LOST HAPPINESS:

TALKING ANIMALS AND THE ONTOLOGY OF  
THE PLATONIC CITY

Gabriele Cornelli

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

ORCID | 0000-0002-5588-7898

## *Resumo*

A proposta do presente ensaio – que definiria agambeniano por inspiração e método – é aquela de compreender de que maneira uma metafísica da conjunção/separação entre corpo e alma permite a Platão a definição de um espaço político para o ser humano pensado em relação àquele do animal. O ensaio partirá da página *Phd.* 60c-61c e à menção inédita de um Sócrates que põe em música as fábulas de Esopo e irá até a página *Pol.* 272b-c, onde encontrará novamente as palavras dos animais. Essas palavras, nas páginas platônicas, são sempre atemporais, no sentido que se põem fora do curso normal do tempo. Estão fora para poder ser deste mesmo curso a norma de referência. Trata-se de um estado de bem-aventurança originária, pré-política, mas que é pensada como indicação de uma felicidade latente, de uma norma de convivência política a ser recuperada no tempo presente. Com consequências teóricas e práticas importantes para o esforço platônico de compreender tanto a crise da democracia, que matou Sócrates, como a própria definição da melhor forma de governo para Atenas.

### *Palavras-chave*

Platão, animais, *polis*, democracia

## *Abstract*

The purpose of this paper - which I would consider Agambenian by inspiration and method - is to understand how the metaphysics of the conjunction / separation between body and soul allows Plato to define a political space for the human being in relation to that of the animal. The paper will start on page *Pbd.* 60c-61c with the unprecedented mention of Socrates putting Aesop's fables to music, and will end on page *Pol.* 272b-c, where he will find the words of animals once again. These words, in the Plato's writings, are always timeless, i.e. they stand outside the normal course of time. Their being outside allows them to act as the norm of reference for this same course. It is a sort of pre-political bliss, but it is thought of as an indication of a latent happiness, of a norm of political coexistence that ought to be recovered in the present time. This research has important theoretical and practical consequences for the Platonic effort to understand both the crisis of democracy that killed Socrates, and the very definition of the best form of government for Athens.

### *Keywords*

Plato, animals, *polis*, democracy



## INTRODUÇÃO

Numa recente releitura de *O Aberto* de Giorgio Agamben chamou-me atenção uma página programática do Autor, que é hoje um dos mais estudados filósofos políticos contemporâneos:

Nella nostra cultura, l'uomo è sempre stato pensato come l'articolazione e la congiunzione di un corpo e di un'anima, de un vivente e di un logos, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino. Dobbiamo invece imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione. Che cos'è l'uomo se esso è sempre il luogo – e insieme il risultato – di divisioni e cesure incessanti? Lavorare su queste divisioni, chiedersi in che modo – nell'uomo – l'uomo è stato separato dal non-uomo e l'animale dall'umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, su cosiddetti valori e diritti umani.<sup>1</sup>

Trabalhar sobre as divisões, portanto, sobre a separação íntima, a auto-exclusão do ser humano entre corpo e alma, animal e sobrenatural. Esta a sugestão da página de Agamben que quero recolher.

Há uma sugestão específica, no final da passagem citada: é aquela de uma urgência deste trabalho dedicado às divisões/exclusões internas ao ser humano sobre aquele de uma tomada de posição ética ou política sobre os valores políticos contemporâneos. Entre as grandes questões e valores, obviamente, *in primis* aqueles da democracia, hoje tão violentada. O estado

---

1 Agamben 2002: 24.

de exceção em que se encontram- nossas democracias ocidentais, os dias excepcionais em que vivemos neste final da segunda década do terceiro milênio, nos convidam mais uma vez a voltar às *archai* da construção do pensamento político.

Minha proposta é aquela de fazer um trabalho agambeniano, portanto, uma espécie de arqueologia erudita do pensamento político ocidental (no sentido foucaultiano), mas irei obviamente um pouco mais atrás no tempo, pela verdade, pois Agamben é um medievalista.

De fato, a esta questão da divisão íntima do ser humano (e, por consequência, de todo seu mundo político, cultural) Platão dedicou páginas entre as mais belas e importantes de toda a história da filosofia e do pensamento ocidental mais em geral.

A esta questão foi dado o nome, na filosofia, de *dualismo* e Platão é frequentemente chamado em causa pela tradição filosófica por ter um papel central na difusão de uma metafísica dualista. Lembro aqui do célebre artigo de Sarah Broadie *Soul and Body in Plato and Descartes*, em que ela afirma que Platão e Descartes são considerados comumente como os mais eminentes dualistas da tradição ocidental”.<sup>2</sup>

O projeto portanto é aquele de *trabalhar* – como convida Agamben – sobre os músculos e os tendões desta divisão entre humano e não-humano no interior da tradição platônica.

## 1. O CANTO DE SÓCRATES

Em Platão há páginas centrais em que a constituição rachada (dividida), bipartida (ou por vezes até tripartida), do ser humano é desenhada e debatida. No interior deste conjunto há passagens, em Platão, dedicadas mais especificamente à relação do ser humano com os animais e com sua própria animalidade.

Não pretendo aqui dar uma noção panorâmica da questão da animalidade e da humanidade em Platão. Remeto para isso para um recente artigo

---

<sup>2</sup> Broadie 2001: 295.



publicado na revista *Archai* por Jérôme Laurent em 2013, intitulado *L'animalité de l'homme selon Platon*, no interior de um dossiê dedicado ao tema *Les animaux et l'éthique*, que publica os proceedings de um seminário homônimo, organizado por René Lefebvre na Universidade de Rennes em 2012. Como também o mais recente *Plato's Animals*, editado por Bell & Nass em 2015.

Escolho, aqui, entre tantas outras possíveis, as páginas iniciais de um diálogo que a tradição considerou um diálogo de tema *ético*: *ethikos* (assim o chamava em sua lista Diógenes Laércio (*Vitae* III, 58). Trata-se do *Fédon* ou *Sobre a Alma*. O título do texto já seria motivo suficiente para esta escolha no contexto de um projeto como este. De fato, o diálogo tem sido utilizado por toda a história do pensamento ocidental como pedra miliar para todas as formas de dualismo psicofísico.

Mas é especialmente o contexto dramático que me fez escolher estas páginas: Sócrates, personagem principal dos diálogos, encontra-se no limiar entre vida e morte, no último dia de sua vida, à espera da execução por mão das autoridades de Atenas. Está reunido com seus amigos e discípulos mais queridos e fala, como não poderia deixar de ser, sobre... bem, sobre o que vale a pena falar em momentos limiares como estes: vida, morte, paixões, felicidade. De maneira especial Sócrates (estamos aqui entrando no coração do *trabalho sobre a divisão* proposto por Agamben) procura provar a seus companheiros que a morte não existe e que o ser humano – ou pelo menos parte dele, sua alma – é imortal. Trata-se de mais do que uma tentativa de consolação (é isso também), o desenho é aquele de uma proposta metafísica (e ao mesmo tempo antropológica e ética) muito precisa: o dualismo da divisão, exatamente.

O propósito central do diálogo é a tentativa de Sócrates de consolar e convencer os amigos que vieram visitá-lo de que a morte é preferível à vida, pois a morte significa a liberação da alma do corpo, para uma vida imortal e feliz ao lado dos deuses. Isto é, que a morte consumará finalmente a divisão psicofísica desejada pelo filósofo ao longo da vida toda e assim percebida como libertação da alma do corpo. A passagem central é bem conhecida:

Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têmpera [o filósofo] nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar sobre a alma? [...]. E   ou não por indícios desses que o verdadeiro filósofo se revela logo como tal – dando o melhor de si para emancipar a alma do comércio com o corpo, e sobrelevando nisso todos os demais? [...]. Por outro lado, S mias,   preconceito corrente entre os homens, creio, que aquele que não se agrada dessas coisas vulgares, nem tome parte nelas, não merece viver: pois (pensam) que é isso de rejeitar os prazeres que o corpo proporciona, senão estar a dois passos da morte.<sup>3</sup>

Não   inútil para a economia desta nossa leitura anotar que a tentativa de Sócrates de persuadir os amigos a não chorar a morte dele teve pouco sucesso, se consideramos uma página belíssima, que a literatura etiquetou como o verdadeiro *canto do cisne* de Sócrates. Não acaso a página inicia com um sorriso de Sócrates:

Ao ouvi-lo Sócrates riu de leve e exclamou: Ora, ora, S mias! Vejo que será realmente difícil convencer os outros que não penso na morte como numa desgraça, quando nem sequer consigo convencer vocês disso; aliás, vocês estão receosos de que esteja de humor ainda pior do que estava durante toda minha vida. Ao que parece vocês não me consideram no mesmo nível dos cisnes na arte da adivinha o. Estes, de fato, ao pressentirem que a morte está próxima, ainda que cantassem também antes, o fazem neste momento de forma mais intensa e sumamente bela, pela alegria de estar a ponto de encontrarem o deus que servem. Os seres humanos, ao contrário, pelo medo que têm da morte, se enganam sobre os cisnes e dizem que eles, chorando a morte, elevam um canto de despedida movidos pela dor, e não se dão conta que nenhuma ave canta quando sente fome ou sede ou esteja sentindo qualquer dor, nem mesmo os rouxinóis, as andorinhas e as poupas<sup>4</sup>, das quais se diz que cantam lamentando-se pela dor. A mim parece o

---

3 Pl. *Pbd* 64e-65a – Trad. Schiappa Azevedo.

4 A referência aqui     lenda de Procne, Tereu e Filomela, que, por uma atrocidade, são transformados, respectivamente, nas três aves citadas (cf. aqui Trabattoni 2011: 129).

contrário: que nem estas aves nem os cisnes cantam tomados pela dor, mas, por serem de Apolo, eles são adivinhos, conhecendo assim de antemão os bens que os esperam no Hades, por isso cantam de alegria, neste dia [da morte], mais do que no passado. Quanto a mim, eu me considero um companheiro de servidão dos cisnes, consagrado ao deus como esses, e creio ter recebido de nosso dono a arte da adivinhação na mesma medida, e creio me despedir da vida com uma serenidade não inferior à deles.<sup>5</sup>

É importante aqui anotar que o canto do cisne é claramente uma analogia do *canto* do próprio Sócrates no corredor da morte. O canto de Sócrates, portanto como o do cisne, não seria um canto de dor, e sim um canto à imortalidade da alma. Daí o sorriso de Sócrates, *de leve*, que abre maravilhosamente a passagem.

Não acaso o próprio Sócrates, em seus últimos dias de vida, canta (ou, melhor, compõe poesia cantada). Ao responder aos companheiros, que estavam surpreendidos com esta inédita atividade poética de Sócrates, este confessa que um sonho era recorrente em sua vida:

Muitas pessoas me perguntavam – diz Cebes – e mesmo o outro dia o próprio Eveno: o que passou pela tua cabeça, desde que estás aqui [na prisão], de compor poesia, você que jamais havia composto um verso antes disto? (...) Se portanto te importa que eu possa dar uma resposta a Eveno, da próxima vez que o encontrar, me diga por favor o que devo responder-lhe.

Diga-lhe a verdade – respondeu Sócrates. Que não foi intenção minha competir com ele ou com seus poemas – sabia que não era coisa fácil, mas estava apenas tentando compreender o sentido de alguns dos meus sonhos e cumprir um dever para com os deuses, caso fosse essa a espécie de música que me ordenava de compor. Trata-se em linhas gerais do seguinte: várias vezes, ao longo de minha vida, vinha me visitar o mesmo sonho, que me visitava com visões a cada vez diferentes, mas dizendo as mesmas coisas: “Sócrates, compõe e pratica a arte das Musas!” (μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου). Eu, pelo menos no passado, tomava o sonho como uma exortação e um

---

5 Pl. *Phd* 84d-85b.

estímulo para fazer exatamente o que estava fazendo, como se incitam os corredores: assim pensava que o sonho me encorajasse a praticar a arte das Musas, pois a filosofia, que estava praticando, é a forma mais alta da arte das Musas.<sup>6</sup> Agora, todavia, que o julgamento acabou e que as festas em honra do deus impediram que eu morresse,<sup>7</sup> me veio a dúvida se o sonho não estivesse me incitando a produzir este tipo de música, como é entendida normalmente (δημῶδη μουσικῆν), e achei conveniente, portanto, voltar-me à poesia, para, no caso de assim ser, não cair em desobediência. Era efetivamente mais seguro partir depois de cumprir com esta obrigação, compondo poesias em obediência ao sonho. Assim, por primeira coisa, compus para o deus em honra do qual são dedicadas as presentes festividades; depois do deus, considerando que o poeta, se quer ser realmente poeta, deve compor contos (mitos, ficções) e não discursos argumentativos (εἴπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους), mas que eu não era um *mythologikos* (um escritor de contos), por esta razão entre os contos que tinha à mão e conhecia, aqueles de Esopo, coloquei em versos os primeiros que encontrei.<sup>8</sup>

Os poemas musicados que Sócrates compõe utilizam-se das fábulas de Esopo e de um hino a Apolo (*Phd.* 60b). A menção às fábulas de Esopo não é casual, como veremos. Sócrates até tenta, de certa maneira, dar pouca importância às fábulas de Esopo, como a querer sugerir que por não ser um *mythologikos*, um escritor de contos, teria apanhado a primeira coisa que tinha à mão. Ao contrário, os comentadores revelam que a aproximação de Sócrates e Esopo neste momento da condenação à morte seria uma estratégia de Platão para, aproximando as biografias dos dois, enaltecer mais uma vez o Mestre.<sup>9</sup> Mas o que mais interessa para a economia de nosso argumento aqui é que tanto os poemas sobre as fábulas de Esopo como a bela analogia do cisne revelam uma presença surpreendente, nestas

---

6 Cf. P. R. VIII, 548b e *Phdr.* 259d

7 Trata-se aqui do festival das Délias, que acontece no monte Antestérion (Cf. Xen. *Memor.* 4.8.2), e portanto entre os meses de fevereiro e março.

8 Pl. *Phd.* 60c-61c.

9 Cf. Compton 1990 e Clayton 2008.

horas dramáticas de Sócrates no corredor da morte, de animais.<sup>10</sup> Na verdade, Sócrates é comparado e compara-se a si mesmo constantemente a animais em seus diálogos. A obra de Platão como um todo é atravessada por animais, há um enorme bestiário frequentando estes textos: formigas, abelhas, mosquitos, cavalos, raposas, sapos, peixes, leões, lobos, cachorros, vacas e bois, rouxinóis e passarinhos, ovelhas, cisnes, frangos, galos, ostras, serpentes, entre outros.

Se pense por exemplo no mesmo *Fédon* na página 81b-e.

As fábulas de Esopo, de fato, são bem conhecidas de todos: trata-se, em sua imensa maioria, de fábulas em que os animais representam tipos éticos e, por isso, agem de fato como seres humanos. Novamente, a economia de nosso ensaio nos obriga a prestar atenção a uma característica bastante peculiar dos animais de Esopo: eles **falam**. Estes diálogos ético-políticos dos animais são o que mais nos interessa. As palavras, o logos, é democracia! O uso das analogias e de uma forma de *elenchos* nos diálogos dos animais de Esopo novamente os aproximam enormemente a Sócrates. Creio que o círculo hermenêutico esteja agora bem estabelecido: a menção a Esopo no início do *Fédon* está bem longe de ser casual.<sup>11</sup>

Ecoa aqui, obviamente, a celebre definição aristotélica (presente na primeira página da *Política*) do ser humano como *zoon logikon*, isto é, como *animal que fala* (melhor do que animal racional, tradução à qual fomos acostumados por tanta tradição racionalista de nosso pensamento). Obviamente, os animais não falam, Aristóteles tem razão a sublinhar esta “unicidade” do ser humano.

## 2. ANIMAIS QUE FALAM E O SILÊNCIO DO SER HUMANO

Assim o cisne que canta (sua alegria na frente da morte) e os animais falantes de Esopo estão aí, nos desafiando a uma compreensão.

---

10 Northwood 2015.

11 Kurke 2006.

As duas imagens remetem para uma terceira (e última) imagem paralela a esta, contida no *Político* de Platão. Trata-se do mito da era de Cronos, um tempo originário e paradisíaco – se me permitem o anacronismo – em que os seres humanos, pastoreados como ovelhas pelos deuses Pastores, viviam perfeitamente felizes. A descrição desta *vita beata* originária inclui, como não podia ser diferente, *topoi* comuns a muitos destes mitos de origem: uma nudez sem pudor, a vida ao ar livre, a inexistência de dor, um clima ameno.<sup>12</sup> Mas a descrição deste momento continua, de maneira ainda mais interessante para nossa discussão aqui, da seguinte maneira:

Os seres humanos que foram criados por Cronos, tendo muito tempo à disposição (*scholē*, 272b8) e a capacidade de se encontrarem para conversar não somente com os homens mas também com os animais, aproveitavam esta situação privilegiada para fazer filosofia juntos (κατεχρῶντο τούτοις σύμπασιν ἐπὶ φιλοσοφίαν, 272c1), conversando com os animais e entre si. Interrogavam cada espécie para saber se alguma, possuindo uma capacidade específica, compreendia algo de superior às outras. É fácil perceber que há uma imensa diferença com relação à felicidade (πρὸς εὐδαιμονίαν, 272c5) entre aqueles que vivem hoje e aqueles que viviam então: comendo e bebendo à vontade, conversavam entre eles e com os animais.<sup>13</sup>

O mito foi estudado exaustivamente por Vidal-Naquet (1986) e mais recentemente nos belos comentários ao *Político* de Melissa Lane e de Sayre.<sup>14</sup> Nenhum deles todavia parece se interessar naquilo que nos interessa aqui especialmente: a repetição (3x) da menção ao fato que os seres humanos conversavam com os animais.<sup>15</sup> Eis aqui portanto novamente a imagem de animais que falam. Uma menção única na obra de Platão, mas que encontra facilmente eco na tradição mais antiga, da qual as fábulas de Esopo são provavelmente resquícios literários. Animais falam nas comédias, na sátira

12 Pl. *Pol.* 272a.

13 Pl. *Pol.* 272b-c. A tradução é minha.

14 Lane 1998: 112; Sayre 2006.

15 Krell (2016, pos. 711) é o único a considerar a fala dos animais em seu comentário a passagem. A estranheza da imagem lhe faz dizer, de forma pouco ritual, que se trata de um mito *whimsy*, esquisito.

e nas paródias da épica (como é o caso da *Batracomiomaquia*). Mas são realmente as fábulas “os verdadeiros campeões da eloquência animal”.<sup>16</sup> É especialmente significativo o comentário final da passagem: os seres humanos eram então mais felizes. Assim como os animais, provavelmente. Eram felizes pois compartilhavam entre si da sintaxe da vida. A busca pela felicidade da comunidade, da maximização da vida boa para a maioria dos cidadãos, é desde sempre promessa democrática mais importante, que se alia àquela da procura de unidade, ou da falta de divisão, como *conditio sine qua non* para a facilidade dos muitos. Uma promessa de felicidade, esta da vida na cidade, a tal ponto irresistível que somente uma besta ou um deus poderiam resistir a ela, dizia Aristóteles.<sup>17</sup>

Há algo essencial aqui que diz respeito à pragmática desta passagem: como as fábulas de Esopo, o mito originário de Platão é atemporal, no sentido que se põe fora do curso normal do tempo (na origem, como este é caso, ou ao final dos tempos, como é o caso da apocalítica de Agamben). Fora para poder ser deste mesmo curso a norma de referência. Neste caso, portanto, a felicidade das origens é pensada como indicação de uma felicidade latente, de uma norma ético-política de convivência entre homens e animais, no caso específico, que deveria ser hoje, isto é, no tempo presente, recuperada. A história da era Cronos, amplamente lembrada pela literatura do século IV, traz de fato imediatamente à mente o contraste com a era presente, de conflito e dissenso político que marca a democracia e sua derrota histórica ao longo do século IV.<sup>18</sup>

Obviamente, ninguém pensa seriamente que um dia destes possamos sentar e filosofar com uma formiga ou uma serpente. Nem Platão nem Esopo nem o *javista* do Livro de *Gênesis* (se me permitem), nem o autor dos mitos africanos ou ameríndios. Todos eles repletos de animais falantes.

Qual seria portanto o sentido mais profundo desta remissão ao tempo em que homens e animais viviam juntos e falavam entre eles?

---

16 Dumont 2011.

17 Arist. *Pol.*1.1253a20.

18 Lane 1998: 111-112.

Creio que para isso seja o caso de voltar à sugestão da página de Agamben citada no início: trabalhar sobre as divisões, portanto, sobre a separação íntima, a auto-exclusão do ser humano entre corpo e alma, animal e sobrenatural.

O atual **silêncio** entre ser humano e animal, diferentemente do diálogo que havia no tempo de Cronos (ou no *Gênesis*), é a cifra de um drama íntimo do ser humano de hoje: suas partes, sobrenatural e animal, alma e corpo, já não conversam mais entre si. Com consequências que dizem respeito ao equilíbrio do ser humano e deste com a natureza (especialmente com os animais) e os outros seres humanos, como fica especialmente evidente na Queda do mito de origem da Bíblia Hebraica, por exemplo.

É a esta *disgiunzione* (disjunção) que Agamben nos convida a pensar.

O problema é, portanto, o reconhecimento e a operacionalização desta barreira entre o sobrenatural e o animal no ser humano (um jeito moderno de pensar o dualismo corpo-alma, obviamente). Não a negação desta barreira móvel, pretendida por tanta metafísica e política ocidental. Os animais, tão presentes em nossas narrativas originárias, são o sinal da impossibilidade, no limite, desta separação. Os animais, ontem como hoje, estão aí, nos encarando, em silêncio. Eles são o Outro,<sup>19</sup> mas um outro que encontramos de certa forma em nossas origens e dentro de nós o tempo todo. Nos lembram de uma *abertura* (outro conceito agambeniano) que existe dentro do ser humano e que não pode ser fechada, apesar de todas as tentativas neste sentido de grande parte de nossa cultura: é o *aberto* entre homem e animal, que é uma abertura, uma falha aberta dentro do próprio humano.

O silêncio ensurdecedor que marca a condição íntima da separação revela uma tragédia anunciada: o descolamento das duas partes constitutivas do ser humano impede sua plena realização, sua felicidade plena. Mas, se seguirmos a sugestão das fábulas de Esopo e do mito dos animais falantes, o silêncio tem também, para além de um resultado ético-político trágico, uma consequência epistemológica gravíssima: impede o pleno conhecimento do mundo. Pois impede o diálogo, que é a essência da filosofia platônica e da utopia democrática. O diálogo filosófico das origens entre homens e

---

19 Heath 2005: 15.



animais é assim signo da abertura necessária dentro do ser humano entre suas partes, e possibilidade de superar a dialética de exclusão/inclusão dos conceitos delimitadores das pretensas divisões metafísicas.

Me descubro várias vezes pensando se não seria esta a razão dramática e quiçá existencial pela qual Sócrates, nos últimos dias de sua vida, decide musicar fábulas de animais falantes. No liminar do termo maior desta separação entre corpo e alma, entre animal e sobrenatural, que é a morte, os animais de Esopo devem ter lhe parecido a melhor maneira de romper o silêncio dos conceitos, que lhe é imposto pela falência da política e sua condenação à morte pela democracia. Recuperando com a poesia/música um diálogo e uma abertura em boa parte perdidos. E de tocar assim a totalidade da vida, em lugar de reafirmar simplesmente a divisão. Nada melhor do que os mitos cantados desde sempre para isso: os mitos – como a fábula de Esopo - são por si mesmos *abertos*, janelas originárias sobre a condição humana mais íntima.

## CONCLUSÃO

Ao final Platão não era lá tão dualista como fomos acostumados a pensar. Ao contrário, é alguém que sobre as divisões trabalha duro.

Platão, como Agamben, parece querer nos ensinar, especialmente em momentos dramáticos e limiares como estes, a prestar a devida atenção à dimensão ontológica dos problemas políticos. Neste caso, de maneira especial, trata-se de reconhecer a divisão íntima do ser humano e o silêncio que dela resulta. Silêncio e divisão que o ser humano, obviamente, projeta em todas suas produções culturais e políticas, incluindo nesta o histórico e dramático fracasso da democracia e da própria *polis*: obviamente. Este fracasso, representado dolorosamente pela morte de Sócrates, que é sempre o ponto de partida e a preocupação principal da política e da metafísica platônica.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2002), *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino.
- Aristotle. (1998), *Politics* (trans. Reeve, C. D. C.). Indianapolis.
- Brisson, L. (ed.) (2008), *Platon. OEuvres complètes*. Paris.
- Broadie, S. (2001), *Soul and Body in Plato and Descartes*. *PAS* 101: 295-308.
- Diogenes Laertius. (2013), *Lives of eminent philosophers* (edited with an introduction by Tiziano Dorandi). Cambridge.
- Dumont, J. (2001), *Les animaux dans l'antiquité grecque*. Paris.
- Heath, J. (2005), *The talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge.
- Sayre, K. M. (2006), *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Cambridge.
- Krell, D. F. (2015), "Talk to the Animals: On the Myth of Cronos in the Statesman", in Bell, J. R. & Naas, M. B. (eds), *Plato's Animals: Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*. Bloomington.
- Laurent, J. (2013), "L'animalité de l'homme selon Platon". *Archaï* 11: 79-90.
- Platão. (2000), *Fédon* (introdução, tradução e notas por Maria Teresa Nogueira Schiappa de Azevedo). Brasília.
- Platone. (2011), *Fedone* (a cura di F. Trabattoni. Trad. S. Martinelli Tempesta). Torino.
- Vidal-Naquet, P. (1986), *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Cambridge.
- Xenophon. (1997), *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*, (transl. of E. C. Marchant and O. J. Todd). Cambridge.





## INDEX LOCORVM\*

<b>Alcméon de Crotona</b>	8-9: 389;
Frg. 4 B DK: 52;	11: 402;
<b>Andócides</b>	13-15: 389;
<i>Sobre os Mistérios (1)</i>	16-18: 402;
1.96-98: 169;	17: 389;
<b>Anônimo/Anónimo de Jâmblico</b>	20: 389;
Frg. 89, 6, 1 DK: 435-436;	52-54: 403;
Frg. 89, 7, 14 DK: 436;	62: 403;
<b>Antifonte</b>	66: 403;
Frg. 87, B44a 8-19 DK: 434-435;	68-69: 408;
Frg. 87, B51 DK: 443;	71: 391;
<b>Apolodoro</b>	89-91: 391; 440;
<i>Biblioteca (Bibl.)</i>	92-93: 391;
1.5.2: 302;	96: 391;
<b>Aristófanes</b>	97: 392;
<i>Acarnenses (Ach.)</i>	100: 392;
981, 1093: 169;	101-102: 392;
<i>Andrómeda (An.):</i> 403;	104: 403;
<i>Cavaleiros (Eq.):</i> 330;	106: 403;
573-576: 167;	389-392: 389-390;
1111-1130: 439-440;	686-687: 393;
<i>Hipólito (Hipp.)</i>	700: 393; 404;
612: 392;	727-729: 393;
<i>Melanipe sapiente (Melanipp. Sap.)</i>	734-735: 393-394;
fr. 487 N <sup>2</sup> : 392;	770: 394;
<i>Rãs (Ra.):</i> 142; 383-409;	772-779: 440;
1-2: 389;	775: 394;
4: 402;	776: 394;
5: 389;	780: 394;
6: 389;	785-786: 394-395;

\* As referências dizem respeito somente ao corpo principal do texto.

783: 405;  
 797: 395;  
 799-800: 395;  
 814: 395;  
 815: 395;  
 833-834: 405;  
 837: 395;  
 841: 395;  
 841-842: 395;  
 846: 395;  
 849-850: 396;  
 862: 396;  
 875-881: 396;  
 909: 396;  
 911-913: 396;  
 914-915: 397;  
 921: 405;  
 931: 405;  
 924-925: 397;  
 928-929: 397;  
 939-943: 397;  
 948-952: 397;  
 957-958: 406;  
 959: 397;  
 1004-1005: 397;  
 1119-1121: 397;  
 1122: 397;  
 1008: 398;  
 1009: 398;  
 1009-1010: 398;  
 1010-1012: 398;  
 1014-1015: 407;  
 1019: 399;  
 1026: 399;  
 1030-1036: 399;  
 1040-1042: 400;  
 1043-1044: 400;

1049-1051: 400;  
 1052: 400;  
 1056: 401;  
 1059-1061: 401;  
 1062-1063: 401;  
 1065-1066: 401;  
 1069-1070: 401;  
 1075: 401;  
 1083-1087: 401;  
 1109-1118: 404;  
 1114: 404;  
 1115: 404;  
 1365-1367: 407;  
 1369: 407;  
 1370: 407;  
 1418: 408;  
 1418-1421: 408;  
 1482-1499: 408-409;

*Tesmofoρίας (Thesm.)*

834: 167;

*Vespas (V.)*

1216-1230: 169;

**Aristóteles**

[*Constituição dos Atenienses*] (*Ath.*

*Pol.*): 73; 164-165; 170;

18: 165;

18.1: 164; 176; 180;

19: 165;

19.1: 165;

19.1-2: 175;

19.3-4: 178;

20.1: 178;

26.4: 308; 309;

28.3: 84;

29.1: 71;

29.5: 77;

32.1: 75;

- 42.1: 308;  
 58.1: 170;  
*Metafísica (Metaph.)*  
 983b6-8: 424;  
 983b8-10: 424;  
 1005b19-22: 433;  
 1009a8: 420;  
*Política (Pol.)*  
 1253b: 310;  
 1294a9: 282-283;  
 1274b: 195-196;  
 1275a: 196;  
 1275b: 308;  
 1278a: 308; 317;  
 1279a: 280;  
 1300b4: 282-283;  
 1318b-1319a: 281;  
 1326a: 282;  
*Retórica (Rh.)*  
 1356a: 147;  
 1365a: 225-226;  
 1378a: 140;  
*Sobre o Céu (Cael.)*  
 295b29-34: 462-463;  
 295b10-296a23: 462;
- Arriano**  
*Anábase (Anab.)*  
 3.16.7-8: 173;  
 7.19.2: 173;
- Ateneu de Náucratis:** 168-169; 172;  
*Banquete dos Sofistas (Deipn.)*  
 602b: 181;  
 893-896p: 168;
- Aulo Gélio**  
*Noites Áticas (Noc. Att.)*  
 9.2.10: 171;  
 12.60.542b: 258;
- Cícero**  
*Em defesa de Rabírio Póstumo*  
*(Rab. Post.)*  
 9.23: 249;  
*Leis (Leg.)*  
 2.25.62- 27.67: 268;  
*Sobre os ofícios (Off.)*  
 2.17.60: 265;  
*Tusculanas (Tus.)*  
 1.49.116: 171;
- Corpus Hippocraticum**  
*De Natura Hominum (Nat.Hom.)*  
 2.16-20: 52;
- Demétrio de Fáleron**  
*Sobre o estilo (Eloc.)*  
 289: 245-246;
- Demóstenes**  
*Sobre a falsa embaixada (19)*  
 19.280: 167;  
*Contra Leptines (20)*  
 20.69-70: 173;  
*Contra Mídias (21)*  
 21.42-43: 146;  
*[Contra Neera] (50)*  
 16-17: 309;  
*Cartas (Ep.): Sobre os filhos de*  
*Licurgo (3)*  
 3.6: 225;
- Diodoro Sículo**  
*Biblioteca histórica (Bibl.)*  
 18.74.1-3: 247;  
 47.20.4: 173;
- Diógenes Laércio**  
*Vidas e doutrinas dos filósofos*  
*ilustres (Vit. Phil.)*  
 1.1.35: 426;  
 1.26: 426;

- 3.58: 479;  
 5.75: 265;  
 5.75-83: 260;  
 5.78: 249;  
 9.15: 255;  
 9.57: 255;  
 9.37: 255;
- Dión Cássio**  
*História de Roma (Rom.)*  
 18.17-18: 245;
- Dionísio de Halicarnasso**  
*Antiguidades romanas (AR)*  
 4.64-85: 182;  
*Sobre Tucídides (De Thu.)*  
 5: 110;
- Eliano**  
*História vária (VH)*  
 2.4: 181;
- Ésquines**  
*Contra Timarco (1)*  
 132: 181;  
 140: 181;  
*Contra Ctesifonte (3)*  
 3.169-170: 215-216;
- Ésquilo**  
*Persas (Pers.):* 399;  
*Sete contra Tebas (Th.):* 399;
- Eurípides**  
*Erecteu (Erec.):* 355-381;  
*TrGF 360, 43-49 Kannicht:* 368;  
*TrGF 370, 95-97 Kannicht:* 369;  
*Heraclidas (Heracl.):* 374;  
*Suplicantes (Supp.):* 374;  
*Troianas (Tr.):* 355-381;  
 4-12: 374;  
 23-24: 374;  
 30-31: 374-375;
- 45-47: 376;  
 73-94: 361;  
 6-7: 366;  
 16-17: 367;  
 47: 367;  
 48-50: 374;  
 208-219: 373;  
 511-567: 371;  
 839-859: 372;
- Fócio**  
*Biblioteca (Biblioth.)*  
 92.69b34-40: 262;
- Górgias**  
 Frg. 82, B11, 11 DK: 431;
- Heródoto**  
*Histórias (Hist.):* 16; 23-45;  
 1.54: 167;  
 2.22.2: 30;  
 2.44.1: 31;  
 2.99: 29;  
 3: 33;  
 3.30.4: 40;  
 3.80: 32;  
 3.80: 278; 342;  
 3.80.1: 32;  
 3.80.2: 38; 336;  
 3.80.3: 336;  
 3.80.2-5: 333-334;  
 3.80.4: 40;  
 3.80.5: 337;  
 3.80.6: 38;  
 3.80-82: 24; 25; 31; 42-45; 326;  
 331-337;  
 3.81: 32-33;  
 3.81.2: 40;  
 3.81.3: 33;  
 3.82: 33;



3.82.1: 35; 332;  
 3.82.3: 37;  
 3.82.4: 37; 40-41; 332-334;  
 3.83.3: 38;  
 3.142: 33; 38;  
 3.142.3: 39;  
 5: 33;  
 5.37: 33; 38;  
 5.37.2: 39;  
 5.55: 161; 175;  
 5.55.1: 176;  
 5.56: 161;  
 5.63.1: 162;  
 5.63-65: 162;  
 5. 77-81: 337;  
 5.78: 33;  
 5.90-93: 337;  
 5.92: 334;  
 5.92.1: 338;  
 5.92.3-4: 339;  
 5.92.5: 338;  
 5.92.7.1: 338;  
 5.92.7.3: 338;  
 5.92.7.4: 339;  
 6.54.2: 176;  
 6.102:  
 6.123: 178;  
 6.123.1: 162;  
 6.123.2: 162;  
 6.125: 162;  
 7: 33;  
 7.164: 33; 38;  
 8.65: 305;  
 9.73: 167;

**Hinos Homéricos**

*Hino a Deméter*: 302; 306;  
 149-155: 302;

153-155: 302;  
 473-479: 302;  
 477: 302;

**Homero**

*Íliada (Il.)*: 375-376;  
 14.181: 312;  
*Odisseia (Od.)*: 375;  
 5.231: 312;  
 9.97: 463;  
 10.544: 312;

**IG**

II<sup>2</sup>  
 1201: 247;  
 3073: 267;

**Iseu**

*Sobre a propriedade de Diceógenes*  
 (5)  
 5. 46-47: 167;

**Isócrates**

*Panegírico (4)*  
 28-29: 308;  
 3: 308;  
 38: 308;  
*Antídosis (15)*  
 271: 431-432;

**Libânio**

*Apologia de Sócrates (Apol. Soc.)*  
 5.53: 171;

**Licurgo**

*Contra Leócrates (1)*: 209-238; 362;  
 374;  
 1.2: 232-233;  
 1.4: 226;  
 1.6: 217;  
 1.10: 222-223;  
 1.12: 229;  
 1.15: 233-234;

- 1.42: 224;  
 1.43: 234;  
 1.47: 219;  
 1.64: 227;  
 1.74: 222;  
 1.77: 233;  
 1.79: 227;  
 1.81: 228-229;  
 1.97: 223;  
 1.126: 231;  
 1.142: 234-235;  
 1.144: 228;  
 1.149: 221; 235;
- Lísias**  
*Por Cálias (5)*: 189-206;  
 5. 1-5: 202-203;
- Luciano**  
*Tiranicida (Tyrann.)*: 176-177;  
 13: 176;
- Nepos**  
*Fócion (Phoc.)*  
 3.1-2: 246; 262;
- Parménides**  
 Frg. 28, B1, 31-32 DK: 430-431;
- Pausânias**  
*Descrição da Grécia (Graec. Descr.)*  
 1.8.5: 173;  
 1.14.2: 307;  
 1.29.15: 170;  
 8.46.3: 173;
- Platão**  
*Banquete (Smp.)*: 180;  
 182c: 180;  
*Fédon (Phd.)*: 479;  
 60b: 482;  
 60c-61c: 474;  
 64e-65a: 480;  
 81b-e: 483;  
 84d-85b: 480-481;  
*Fedro (Phdr.)*: 106;  
 234e6: 106;  
*Górgias (Grg.)*  
 451e: 168-169;  
*[Hiparco] (Hp.)*: 165;  
 228b: 165-166; 176-177;  
 228b-229e: 179;  
 229c: 166;  
 229c-d: 166;  
*Leis (Ig.)*: 149;  
 557a: 282;  
 867b: 149;  
*Menêxeno/Menêxeno (Mx.)*: 370;  
 237c-d: 371;  
 237e-238b: 308;  
*Político (Plt.)*: 483-487;  
 272b-c: 474; 484-485;  
 291d: 280;  
*Protágoras (Prt.)*  
 320c8-322d5: 428;  
*República (R.)*: 447-471;  
 359c1-3: 465;  
 369c9: 430;  
 413a4-5: 457;  
 434d-435a: 452;  
 436b9-c2: 456;  
 436c6-7: 456;  
 436c10-d2: 456;  
 436d5-e5: 456;  
 437b1: 457;  
 437b1-2: 457;  
 437b2-3: 457;  
 439b8-c1: 456;  
 440a2-4: 458;

- (441b3-c2: 458;  
 473d: 281;  
 505d5- 9: 457;  
 550d7-8: 464;  
 555b3-4: 454-455;  
 555b4-564c6: 451;  
 557d2-7: 467-468;  
 557a1-5: 466;  
 557a2- 5: 464-465;  
 557b5-6: 466;  
 558a4-7: 468;  
 558a10: 468-469;  
 558b5: 469;  
 558c10-d7: 459;  
 558d4-5: 459;  
 558d8- 559c12: 460;  
 559d1-561a5: 459;  
 559d7-8: 459;  
 560b7-9: 459;  
 560c6-7: 463;  
 561a6-7: 460;  
 561a6-562a3: 459;  
 561b3-4: 461;  
 561b8-c4: 460-461;  
 561c6-d8: 463;  
 592b1-4: 467-468;  
 592b2: 430;  
 562b7-c2: 465;  
 563e8: 465;  
*Sofista (Spb.):* 420;  
*Teeteto (Tbt.):* 420; 424;
- Plínio**  
*História Natural (Nat. Hist.)*  
 34.16-17: 173;  
 34.17: 182;
- Plutarco**  
*Moralia:* 252-253;
- Como distinguir um adulator de um amigo (De ad. et am.)*  
 69c-d: 264;  
*[Consolação a Apolônio] (Cons. ad Apoll.)*  
 104a-b: 253  
*Sobre a glória dos Atenenses (De gloria)*  
 349a-b: 266-267;  
*Preceitos sobre a sanidade (De tuenda)*  
 135c: 264;  
*Apotegmas de reis e imperadores (Reg. et imp. apophth.)*  
 189d: 248;  
*Sobre o exílio (De exilio)*  
 601f-602a: 263-264;  
*Diálogo sobre o amor (Amatorius):*  
 181;  
 760b-c: 181;  
 770b: 182;  
*Preceitos sobre a gestão do Estado (Praec. ger. reip.)*  
 818c-d: 264-265;  
 820e: 255; 262-263;  
*[Vida dos dez oradores] (Dec. or. vit.)*  
 850b-c: 253  
*Vitae:* 252-253;  
 Aristides (Arist.)  
 1.1-4: 253;  
 1.2-4: 253-255;  
 5.9-10: 255;  
 6: 253;  
 7: 253;  
 8-9: 253;  
 19: 253-255;

- 27.3-5: 256;  
 27.4: 167;  
*Demétrio (Demetr.)*  
 1.7-8: 250;  
 8.4-9.3: 261;  
 9.3: 261-262;  
 10.2: 261; 265;  
*Demóstenes (Dem.)*  
 9.1-4: 257;  
 11.1-3: 257;  
 14.1-2: 257;  
 28.4: 262;  
*Fócion (Phoc.)*  
 26-27: 245;  
 35.4-5: 246; 262;  
*Licurgo (Lyc.):*  
 23.1-2: 258;  
*Péricles (Per.)*  
 37.2-5: 309;  
*Sólon (Sól.)*  
 23.3-4: 258-259;  
*Temístocles (Them.)*  
 15: 305;  
*Teseu (Thes.)*  
 23.1: 260;
- Políbio**  
*Histórias (Hist.)*  
 12.13.9: 247;  
 12.13.9-10: 258;  
 12.13.10-12: 265;  
 12.13.11: 265;
- Protágoras**  
 Frg. A14 DK: 438;
- Sexto Empírico**  
*Esboços Pirrônicos/Pirrónicos (P.)*  
 1.32.217-218: 438-439;
- Simónides**  
 76D: 172-173;
- Sófocles**  
*Antígona (Ant.):* 54;  
*Rei Édipo (OT):* 54; 340-351;  
 30-31: 62;  
 38: 342;  
 384: 342;  
 707- 725: 344;  
 730: 341;  
 761: 341;  
 800: 341;  
 863-872: 344;  
 863-910: 326; 331; 336; 340;  
 873: 329; 340-344;  
 873-882: 344-345;  
 883-891: 346-348;  
 892-896: 348-349;  
 896-910: 344;
- Sólon**  
 Frg. 4 West: 376-377;
- Tito Lívio**  
*Desde a fundação da Cidade (Ab Vrb.)*  
 1.57-59: 182;
- Tucídides**  
*História da Guerra do Peloponeso:*  
 16; 35; 101-102; 107;  
 1.1.2: 107;  
 1.1-19: 85;  
 1.20: 183;  
 1.20.1, 3: 107;  
 1.20.1-2: 162;  
 1.20.3: 108;  
 1.20-22: 107;  
 1.21-22: 108;  
 1.21.1: 108-109;

- 1.22: 52;  
 1.22.1: 106;  
 1.22.4: 110;  
 1.70: 90;  
 2.40.2: 112-113;  
 2.41.2, 4: 113;  
 2: 54;  
 2.35-46: 56; 89;  
 2.35.2: 112;  
 2.36: 56;  
 2.36.1: 56;  
 2.36.2: 56;  
 2.37-41: 280;  
 2.40: 57;  
 2.40.2: 117; 417;  
 2.44: 57;  
 2.47.1: 57;  
 2.47.4: 58;  
 2.47-54: 47-64;  
 2.47-57: 57;  
 2.48.3: 58;  
 2.49: 60;  
 2.50: 59;  
 2.51.2: 59;  
 2.51.3: 60;  
 2.51.4: 59;  
 2.51.5: 59;  
 2.53: 59;  
 2.61.2: 62;  
 2.65.6: 63;  
 2.65.8: 63;  
 2.65.8, 9: 114;  
 2.65.10: 330;  
 2.65.11: 53-54; 63;  
 3.2-50: 138;  
 3.36.3-4: 139;  
 3.37.1: 116;  
 3.37.1-2: 89;  
 3.38.2-7: 116;  
 3.38.3-7: 117;  
 3.42.2: 117;  
 3.42.6: 118;  
 3.43.1: 118;  
 3.43.2-3: 119;  
 3.43.3-5: 119;  
 3.43.5: 119;  
 3.46: 85;  
 3.36.5: 139;  
 6: 54;  
 6.15.4: 89;  
 6.39: 90;  
 6.53.3: 162;  
 6.54: 163; 179;  
 6.54.1: 162;  
 6.55.4: 177;  
 6.57: 176;  
 6.57.2: 163; 179;  
 6.57.3: 164;  
 6.57.4: 164;  
 6.59: 164; 175;  
 6.59.4: 164; 178;  
 8.1-2: 71;  
 8.1: 71;  
 6.18.6-7: 89;  
 8.45-98: 67-94;  
 8.53.2: 77;  
 8.53.3: 77;  
 8.54.3: 76;  
 8.65.2: 78;  
 8.65.3: 77;  
 8.66.1: 73; 88;  
 8.66.2-5: 78;  
 8.66-70: 75;  
 8.67: 77;

- 8.68.4: 71;  
 8.70.2: 81;  
 8.72: 80;  
 8.73.3: 78;  
 8.75-76: 80;  
 8.76: 80; 83; 90;  
 8.76.3: 80;  
 8.76.6: 80;  
 8.77: 80;  
 8.81: 80;  
 8.81-82: 84;  
 8.86: 81; 84;  
 8.77: 84;  
 8.89: 84;  
 8.90: 81; 83;  
 8.92: 81;  
 8.93: 81;  
 8.96-97: 82;  
 8.97: 84;  
 8.97.1: 86;  
 8.97.2: 91;
- Valério Máximo**  
*Factos e ditos memoráveis (Fact.)*  
 2.10, ext. 1: 173;
- Vitrúvio**  
*Sobre a arquitetura (De arch.)*  
 7, praef. 16-17: 265;
- Xenofonte**  
*Anábase (An.):* 148;  
*[Constituição dos Atenenses]*  
*(Ath.):* 16;  
*Helênicas/Helénicas (HG):* 16; 127-152;  
 1.6.34: 133;  
 1.6.35: 144;  
 1.7.1: 133;  
 1.7.3: 133;
- 1.7.7: 134;  
 1.7.8: 134; 143;  
 1.7.9: 134;  
 1.7.10: 134;  
 1.7.11: 143;  
 1.7.12: 134;  
 1.7.12-13: 140;  
 1.7.14-15: 134;  
 1.7.16-33: 135;  
 1.7.26: 138-139;  
 1.7.29: 133;  
 1.7.33: 135;  
 1.7.34: 135;  
 1.7.35: 135; 139;  
 2.3.32: 136;  
 2.3.35: 136;  
 2.3.56: 143;  
 5.3.1-6: 147;  
 5.3.7: 147;  
 6.3.6: 308;
- Memoráveis (Mem.)*  
 1.1.18: 140;  
 1.4.6: 434;  
 4.6.12: 335;







## INDEX NOMINVM\*

- Acrópole: 220; 299; 360; 362-363; 370; 378;  
Adimanto: 173;  
Aglauro: 233;  
Ágora: 265;  
Agrigento: 181;  
Ájax: 361;  
Alcibíades: 68; 72; 75; 77; 79-81; 84; 89; 103;  
Alcméon de Crotona: 52-53;  
Alcmeónidas: 161-162; 165; 178;  
Alexandre (Magno): 173;  
Alexandria: 248; 251; 264; (Biblioteca de): 248; 264;  
Altamura (Pintor de): 303;  
Amazona: 392;  
América: 284;  
Anacreonte: 300;  
Anaximandro: 426; 462;  
Ândrocles: 68; 69; 78;  
Andrômaca/Andrômaca: 310; 371;  
Andros: 224;  
Anfarete: 314;  
Antenor: 170; 173;  
Antestérias: 311;  
Antifonte: 68; 72; 78; 81; 106; 332; 426; 429; 434; 441-442;  
Antígona: 310;  
Antígono: 248; 249-250;  
Antileonte: 181;  
Antíoco I: 173;  
Antióquide: 254;  
Antípatro: 245-246; 262;  
Apatúrias (festival das): 134;  
Apolo: 175; 344; 378;  
Aquiles: 168; 172; (pintor de): 313;  
Ares: 399; (Eniálio): 233;  
Areópago: 229;  
Arginusas (batalha das): 127-152;  
Argos: 378;  
Aristágoras de Mileto: 33; 38-39;  
Aristarco: 81;  
Aristides: 253-256;  
Aristócrates: 81; 143;  
Aristófanes: 16; 383-409;  
Aristógenes: 133;  
Aristogíton: 107; 157-186;  
Aristóteles: *passim*  
Aristóxeno de Tarento: 256;  
Arquedemos/Arquedemo: 133; 137; 142;  
Arquéstrato: 254;  
Arquidâmia (Guerra): 369;  
Arquidamo: 57; 103;  
Artemísio: 41; (Bronze de): 174;  
Ásia Menor: 224;  
Aspásia: 370;  
Astíanax: 361;  
Atena: 165; 313; 355-381; 361-363; 365; 368; 369; 370; 371-372; 374-379;  
Atenágoras: 90; 103;  
Atenas: *passim*  
Ática: 56; 57; 59; 135; 220; 263; 300-301; 356;  
Aurora: 373;  
Auxo Hegémone: 233;  
Balcãs (Península dos): 51;  
Beócia: 161;  
Berenice: 248;  
Berlim (Pintor de): 303;  
Bíblia: 486;  
Bíon: 182;

\* As referências dizem respeito somente ao corpo principal do texto.

- Brasil: 18; 443;  
 Bruto: 173;  
 Buridan (asno de): 437; 462; 463;  
  
 Cadmo de Cós: 33; 38;  
 Cálicles: 435;  
 Calíxeno: 134-135; 138; 140; 150;  
 Cambises: 42; 278; 333;  
 Camus, Albert: 63  
 Canono (decreto de): 135; 138;  
 Cápua: 308;  
 Cária: 350;  
 Cáriton: 181;  
 Cassandra: 373; 379;  
 Cassandro: 246; 248; 265;  
 Cássio: 173;  
 Catão: 251;  
 Cebes: 481;  
 Céfalo: 199; 430;  
 Céleo: 302;  
 Ceos: 224;  
 Cerâmico: 170;  
 Cibele/Cíbele: 221;  
 Cícero: 171;  
 Címon: 264-265; 303;  
 Cinésias: 403;  
 Cípselo: 338;  
 Cirônides/Cirónides: 76;  
 Clearco: 148;  
 Cléon: 89; 98; 103; 115-118; 120;  
     122; 138; 145; 330;  
 Clístenes: 80;  
 Clitofonte: 84;  
 Coimbra: 15; 18;  
 Colono: 77; 80;  
 Cónon/Cónon: 133; 173;  
 Corcira: 87;  
 Corinto: 104; 338-339;  
 Cránon (batalha de ): 245;  
 Crátero: 245-246;  
 Creonte: 62; 343;  
 Crítias: 136;  
 Crítio: 170; 173-174;  
 Crítion: 254;  
 Cronos: 484-486;  
  
 Dario: 33; 35; 40; 44; 278; 331-334;  
 Dáulia: 340;  
 Delfos: 52; 162; (Liga de) 340;  
 Delos: 80; 84; 363;  
 Demades: 245; 249;  
 Deméter: 301-302; 304-307; 316;  
 Demétrio de Fáleron: 241-270;  
 Demétrio Poliorcetes: 245; 248-251;  
     261-262; 267-268;  
 Demócates: 247; 258; 265;  
 Demócrito: 428-429;  
 Demóstenes: 16; 104; 220;  
 Deus: 432;  
 Díocles: 302;  
 Diódoto: 85; 98; 103; 115; 117-120;  
     122; 138; 145;  
 Diomedes: 168; 172;  
 Diomedonte: 76; 133; 143;  
 Dionísio I: 249;  
 Dionísio II: 249;  
 Dioniso: 254; 304; 311; 359; 373;  
     384; 387; 388-392; 394-395; 398;  
     402-409;  
 Dióspolis: 248;  
 Dólico: 302;  
 Drácon: 251; 256;  
 Dúris: 258;  
  
 Éaco: 440;  
 Édipo: 340-345;  
 Egeu: 83;  
 Elêusis: 197; 305; (Mistérios de):  
     301-302; 306-307; 319;  
 Epidauro: 224;  
 Erasínides: 133; 135;  
 Erecteion/Erecteion: 370;  
 Erecteu: 84; 355-381;  
 Erictônio/Erictônio: 299; 313; 373;  
 Esmérdis: 333;  
 Esopo: 474; 482-485;  
 Esparta: 83; 104; 326; 330; 335; 364;  
 Ésquilo: *passim*  
 Ésquines: 220;  
 Estados Unidos: 285;  
     (Independência dos): 283;  
 Estagirita: 424;

- Estenelaidas: 103;  
 Etna: 223;  
 Eubeia: 41; 81;  
 Eumolpo: 302; 360; 362; 368;  
 Eurídice: 248;  
 Eurípides: *passim*  
 Euríptólemo: 133-135; 138; 140; 144;  
 Eveno: 481;
- Fáleron: 254;  
 Pedra: 400;  
 Filipe II: 210; 220; 224; 249;  
 Filostéfano: 258;  
 Fócion: 245-247; 251; 257; 264; 268-269;  
 França (Revolução Francesa): 283; 286;  
 Frínico: 68; 72; 76; 78; 81; 405;
- Ganimedes: 371;  
 Gaumata: 31;  
 Gefira: 161;  
 Geia: 313;  
 Gláucon: 435; 465;  
 Górgias: 105-106; 122; 429;  
 Górgona/Górgone: 368;  
 Grandes Dionísias: 369;  
 Grécia: *passim*
- Hades: 393; 440;  
 Halicarnasso: 34; 350;  
 Harmódio: 107; 157-186;  
 Hárpalo: 245;  
 Hécuba: 361; 371;  
 Hélade: 51; 53; 56; 236; 302; 335; 338; 434;  
 Helena: 361; 365; 371; 431;  
 Helesponto: 301;  
 Hémon: 62;  
 Héracles: 371-372; 388; 390-391; 403-403; 408; 440;  
 Hera: 339; 374; 378;  
 Hermócrates: 90; 103;  
 Heródoto: *passim*  
 Hesíodo: 400;  
 Hierónimo de Rodas: 256;
- Himereu: 262;  
 Hiparco: 107; 157-186;  
 Hiparino: 181;  
 Hipérbolo: 68; 69; 78;  
 Hípias (pistráida): 107; 157-186; 337; (sofista): 258; 332;  
 Histieu: 39;  
 Homero: *passim*
- Iónia/Jónia/Jônia: 29;  
 Irénide: 217;  
 Isócrates: 16; 220;  
 Itália: 308;
- Jocasta: 340-341; 344;  
 Jogos Ístmicos: 259;  
 Jogos Olímpicos: 259;  
 Júlio César: 173-174;
- Laio: 340-341; 343-345;  
 Laso de Hermíone: 300;  
 Leôncio: 458;  
 Leonte: 76;  
 Licisco: 134; 140;  
 Licurgo (legislador): 252-253; 258;  
 Lísias: 16;  
 Lisímaco: 256;  
 Lisístrata: 310;  
 Lotófagos: 463;  
 Lucrecia: 182;
- Macedônia/Macedónia: 242; 374;  
 Mácron (pintor): 306; 308;  
 Magos: 42;  
 Mar Negro: 197; 301;  
 Maratona: 172; 173; (batalha de): 255;  
 Marco António: 250-251;  
 Meândrio de Samos: 33; 38-39; 78; 79-80;  
 Medeia: 310;  
 Mediterrâneo: 197; 224;  
 Medo-Persas (Guerras): 35;  
 Megabizo: 32; 35; 40; 43-44; 278-279; 332-334;

- Mégara: 197; 218;  
 Melanipo: 181;  
 Melissa: 338-339;  
 Ménecles: 135;  
 Menelau: 361;  
 Metanira: 302;  
 Metaponto: 181;  
 Mídias: 230;  
 Mileto: 33; 39; 338;  
 Minotauro: 299; 306;  
 Mirto: 256;  
 Mitilene: 133; 138-139; 145;  
 Mórσιμο: 403;  
 Muníquia: 246;  
 Musa(s): 388; 394; 396; 481-482;  
 Museu: 399-400;
- Nápoles (Museu Arqueológico de):  
 173;  
 Nesiotes: 170; 173-174;  
 Nestor: 429;  
 Nícias: 89; 103-104; (paz de): 370;  
 Nióbidas (Pintor de): 303;
- Odisseu: 458;  
 Olimpo: 344; 392;  
 Orfeu: 399-400;  
 Oreos: 81;  
 Otanes: 32; 36; 38-39; 40; 43; 278-  
 279; 332-334; 336-337; 339; 343;
- Paflagônio/Paflagónio: 330;  
 Palas (Atena): 33; 368; 376-377;  
 Panateneias: 161; 163-164; 301; 375;  
 Panécio: 256;  
 Páris: 378;  
 Parmênides/Parménides: 432;  
 Pártenon: 356; 360; 363-364; 370;  
 Peloponeso: (Guerra do): 35; 47-64;  
 177; 197; 215; 220; 224; 309; 326;  
 330; 356; 373;  
 Pérgamo: 372;  
 Periandro: 338-339;  
 Péricles: 53; 54; 56-63; 74; 80; 89; 92;  
 98; 112-114; 120; 122-123; 133-  
 134; 261; 264-265; 269; 296; 299;  
 303; 305; 308-310; 313-314; 316;  
 320; 330; 417;  
 Perséfone: 301; 305-307;  
 Pérsia: 278;  
 Píndaro: 172;  
 Pireu: 59; 81-82; 86; 197-199; 217-  
 218; 246; 248;  
 Pisandro: 68; 69; 72; 76; 77-78; 81;  
 Pisistrátidas: 157-186; 301; 303; 308;  
 337;  
 Písitrato: 107; 162-163; 300-301; 304;  
 Pítia: 162;  
 Platão: *passim*  
 Plateias (juramento de): 228;  
 (batalha de): 255;  
 Plutão: 394-395;  
 Plutarco (de Queroneia): *passim*  
 Pnix: 81;  
 Políbio: *passim*  
 Polícrates de Samos: 39;  
 Polignoto: 304; (Grupo de): 304;  
 314;  
 Poliperconte: 246;  
 Posêidon/Poséidon/Posídon: 174;  
 355-381;  
 Praxíteia: 362; 368; 374; 379;  
 Príamo: 367; 371;  
 Primícias (decreto das): 305;  
 Pródico: 332;  
 Propileus: 265; 364;  
 Protágoras: 103; 122; 332; 423; 428;  
 438-439;  
 Protômaco/Protómaco: 133;  
 Providence (ânfora de): 306;  
 Ptolomeu I *Soter*: 248; 264;  
 Ptolomeu II *Philadelphos*: 248;  
 Ptolomeu *Keraunos*: 248;
- Queroneia (batalha de): 210; 217;  
 220; 224; 234-235;  
 Quios: 71;
- Rodes: 217-218;  
 Roma: 182;

- Salamina: 172; 371-373; (Batalha de): 304; 363;  
 Samos: 33; 68; 80-83; 85-86; 90; 92; 143;  
 São Paulo: 15; 18;  
 Seleuco: 173;  
 Sémele: 390;  
 Sicília: 53; 63; 68; 71; 89; 106; 373;  
 Sileno: 426;  
 Simónides: 57; 172-173; 300;  
 Siracusa: 90; 103;  
 Socles: 337-339;  
 Sócrates: 106; 140; 199; 251; 254-256; 268; 409; 424; 430; 441; 453; 456-457; 459; 465; 467; 474; 478-483; 487;  
 Sofistas: 115;  
 Sófocles: 16; 220; 303;  
 Sólon: 251-253; 256; 258-259; 376-378;  
 Sotades (Pintor de): 317;  
 Susa: 173;
- Tales: 424; 426;  
 Talo: 233;  
 Taltíbio: 361;  
 Tebas: 248; 264; 340-343; 345;  
 Télamon: 371-372;  
 Telêucias: 147-148;  
 Temístocles: 41;  
 Teofrasto: 242; 251; 264; 268;  
 Teógnis de Mégara: 172;  
 Terâmenes: 68; 72; 76; 78-79; 81-82; 133-136; 140; 142-143; 148; 150;  
 Termópilas: 172;  
 Teseidas: 374;  
 Teseu: 175; 260; 299; 306;  
 Tessália: 335;  
 Téssalo: 162; 164; 178;  
 Tideu: 168;  
 Timócrates: 133; 142;  
 Tiranicidas: 157-186;  
 Tirésias: 343;  
 Titono: 371;  
 Trasibulo: 79-80; 133; 135; 142-143; 199; (tirano de Mileto): 338;
- Trasilo: 80; 133-134; 143;  
 Trasímaco: 429-430; 435;  
 Trezene/Trezena: 224;  
 Trinta Tiranos: 132; 136; 197-198; 200; 326; 330;  
 Triptólemo: 295-323; (Pintor de): 304;  
 Troia: 356; 363; 365-367; 371-373; 375-376; 378;  
 Tucídides: *passim*  
 Turquia: 350;
- Xântias: 388-389; 402-403;  
 Xenócrates: 245; 264;  
 Xenófanes: 433;  
 Xenofonte: 16; 127-152;  
 Xerxes: 173;
- Zeus: 174; 233; 372; 376-377; 396; 404; (Caseiro): 367; 373;



Breno Battistin Sebastiani is Associate Professor of Ancient Greek at the University of São Paulo. He has a PhD in history from the same university; he co-edited with O. Devillers (U. Bordeaux Montaigne) the book *Sources et modèles des historiens anciens* (Bordeaux, Ausonius, 2018); he is the author of *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides* (Coimbra, Imprensa da Universidade, 2017); he translated the complete books of Polybius (*Políbio: história pragmática. Livros I a V. Tradução, introdução e notas*, São Paulo, Perspectiva, 2016); and he has regularly written on Thucydides, Polybius, Greco-Roman narrative, Greek historiography, ancient political thinking and reception of/in classical texts.

Carmen Soares is an Associate Professor of the University of Coimbra (Faculty of Arts and Humanities) and a member of the Center for Classical and Humanistic Studies of the same university. Teaching activities, research interests and publications include classics, ancient Greek history and food history. She is the author of several books and papers and the translator into Portuguese of Herodotus' *Histories* (books V and VIII), Euripides (*Cyclops*), Plato (*Statesman*), Plutarch (*On Affection for Offspring*) and Archestratus (*Life of Pleasures*).

Carolina Araújo is Professor of Philosophy at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ) and a researcher at the Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), Brazil. In addition to many papers and book chapters, she has published *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão* (Belo Horizonte, UFMG, 2008) and organized *Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser* (Rio de Janeiro, 7 Letras, 2014). She is currently president of the Latin-American Society for Ancient Philosophy.

Christian Werner is Associate Professor of Ancient Greek at the University of São Paulo. He has a PhD in classics from the same university and has written extensively on Greek epic and tragic poetry and on its modern reception. He has also produced translations of Homer, Hesiod and Euripides.

Daniel Rossi Nunes Lopes is Professor of Greek Language and Literature in the Department of Classics and Vernaculars of the University of São Paulo. He has published two books on Plato: *Górgias de Platão* (São Paulo, Perspectiva 2011) and *Protágoras de Platão* (São Paulo, Perspectiva, 2017), and has produced research on ancient philosophy, Greek historiography and Greek oratory. He is currently associated with the research group Theories of Causation and Human Agency in Ancient Greek Philosophy, coordinated by Marco Zingano (Department of Philosophy/USP) and sponsored by the Brazilian funding agency FAPESP; he is also co-director of the Grupo Binacional Argentina-Brasil de Estudios de Filosofía Antigua (UBA, UNSAM, USP) along with Professor Claudia Mársico (University of Buenos Aires).

Delfim Leão is Full Professor at the Institute of Classical Studies and a researcher at the Center for Classical and Humanistic Studies, University of Coimbra. His main areas of interest are ancient history, law and political theory of the Greeks, theatrical pragmatics, and the ancient novel. He also has a strong interest in digital humanities. Among his main recent works are D. F. Leão and P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A new Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (London, I. B. Tauris, 2015), and a second revised edition in 2016; D. F. Leão and G. Thür (Hrsg.) *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016). Along with Lautaro Roig Lanzillotta, he is the editor of *Brill's Plutarch Studies*.

Fábio Augusto Morales has been a Lecturer in Ancient History at the Federal University of Santa Catarina since 2018, and was previously a lecturer of ancient history at the Pontifical Catholic University of Campinas from 2010 to 2017. He wrote a doctoral thesis on the urban history and archaeology of Hellenistic and Augustan Athens (2015), and a masters dissertation on Lysias' speeches and the Athenian democracy (2009), both at the University of São Paulo. The masters dissertation was published under the title *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias* (São Paulo, Edusp, 2014).

Flávio Ribeiro de Oliveira is Professor of Ancient Greek Language and Literature at the Institute of Language Studies at the State University of Campinas (UNICAMP), Brazil. His main areas of academic interest are Greek literature and Greek philosophy. Among his published works are translations and studies of *Oedipus Rex*, *Trachiniae*, *Aias*, *Medea* and *Hippolytus*. At UNICAMP he is the Dean of the Institute of Language Studies and the Coordinator of the Center for the Classical Studies.

Gabriele Cornelli is Professor of Ancient Philosophy in the Department of Philosophy of the University of Brasília (UnB). He is Director of the Archai UNESCO Chair on the Origins of Western Thought and works in postgraduate programs in metaphysics and bioethics. He is also editor of the *Archai* journal, the *Plato Journal* and the *Atlantis* journal. He is currently editing four monograph series: *Brill's Plato Studies* (Brill), *Archai* (Annablume, SP), *Cátedra* (Paulus, SP) and *Filosofia e Tradição* (UNESCO, Brazil). He has been President of the Brazilian Society of Classical Studies (2012–13), the Brazilian Plato Society (2008–2010) and the International Plato Society (2013–16).

Lucia Sano is Associate Professor of Ancient Greek at the Federal University of São Paulo (Unifesp). She has a PhD (2013) from the University of São Paulo (USP) and has translated Xenophon's *Cyropaedia* (forthcoming). Besides Xenophon, her main research interests are the ancient Greek novel and the reception of Greek literature in Brazilian culture. She is currently translating *Anabasis* into Portuguese.

Martinho Tomé Martins Soares is a Professor at the Portuguese Catholic University, where he teaches Latin, classical Greek, and phenomenology and hermeneutics of religion. He is a researcher at the Center for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra (CECH), where he graduated in Portuguese and Classical Languages and Literatures. He has dedicated himself mainly to the study of the philosophical thought of Paul Ricoeur, in combination with classic Greco-Roman culture. He has published translations from classical Greek, and several articles and essays in Portugal and abroad on literature, philosophy and epistemology of history.

Luís Felipe is Professor of Ancient Philosophy at the Federal Fluminense University, Niterói. He is the author of *Filosofia e doxografia: o artefato Antifonte* (Rio de Janeiro, Hexis, 2012). He is also a translator of works of the ancient sophists: Antiphon (*Testemunhos/ Fragmentos/Discursos*, São Paulo, Loyola, 2008), Dissoi Logoi and Anonymous Iamblichí (*Anônimos Sofísticos*, Rio de Janeiro, Hexis, 2012).

Luísa de Nazaré Ferreira holds a PhD in Greek literature, and she is Assistant Professor of Classics at the University of Coimbra. Her main research and teaching interests lie in archaic Greek poetry, Greek religion, mythology, classical art, reception studies and gender studies. Her current research focuses on the representation of children and women in Greek culture, and on the reception of classical themes in ancient tapestry.

Maria de Fátima Sousa e Silva is Full Professor at the Institute of Classical Studies, University of Coimbra. Her PhD was on ancient Greek comedy (*Critics of Theatre in Ancient Greek Comedy*), and she continued researching in the same subject. She has published Portuguese translations, with commentaries, of nine of Aristophanic plays, as well as of plays and the most significant fragments by Menander. She has also been developing several reception studies, mainly about Portuguese authors.

Maria do Céu Fialho is Full Professor at the Institute of Classical Studies, University of Coimbra. She obtained her PhD at the University of Coimbra, in the area of ancient Greek tragedy (*Light and Shadows in Sophocles' Theatre*). She has written extensively on Greek literature and on poetics and hermeneutics. She has translated several works into Portuguese, with particular attention given to Sophocles and Plutarch. She also has a deep interest in the reception of classics in Portuguese contemporary literature.



Nuno Simões Rodrigues is Professor of Ancient History (Classical History) at the University of Lisbon, as well as the Editor-in-Chief of *Cadmo. Journal for Ancient History of the University of Lisbon*. He has been a member of the Center for Classical and Humanistic Studies of the University of Coimbra. He has devoted his research to Greek social, cultural and religious history, Roman political history of the first centuries BC and AD, and reception studies (Antiquity in Cinema). His publications include *Mitos e Lendas da Roma Antiga* (Lisboa, Clássica, 2013) and the translation of Euripides' *Iphigenia among the Taurians* into Portuguese (Coimbra, Imprensa da Universidade, 2014).

Priscilla Gontijo Leite is Associate Professor of Prehistory and Ancient History at the Federal University of Paraíba (UFPB). She has a PhD in the ancient world (University of Coimbra), and a masters and first degree in history (Federal University of Minas Gerais, UFMG). She participates in projects for the promotion of Hellenic culture and her main research interests are Greek religion, rhetoric and judiciary system, and the conception of citizenship in Classical Athens.



*Coimbra Companions*

## A POIESIS DA DEMOCRACIA

Breno Battistin Sebastiani • Carmen Soares • Carolina Araújo  
Christian Werner • Daniel Rossi Nunes Lopes • Delfim Leão  
Fábio Augusto Morales • Flávio Ribeiro de Oliveira • Gabriele Cornelli  
Lucia Sano, Luís Felipe Bellintani Ribeiro • Luísa de Nazaré Ferreira  
Maria de Fátima Silva • Maria do Céu Fialho • Martinho Soares  
Nuno Simões Rodrigues • Priscilla Gontijo Leite

