

ADRIANA MANUELA DE MENDONÇA FREIRE NOGUEIRA

A FILOSOFIA DO PODER

NOMOS E PHYSIS E A LEI DO MAIS FORTE
EM
TUCÍDIDES

Universidade do Algarve
Faro, 2000





ADRIANA MANUELA DE MENDONÇA FREIRE NOGUEIRA

A FILOSOFIA DO PODER
NOMOS E PHYSIS E A LEI DO MAIS FORTE
EM
TUCÍDIDES

Dissertação para doutoramento no ramo de Literatura
(especialidade em Literatura e Cultura Clássicas)
apresentada à Unidade de Ciências Humanas
da Universidade do Algarve

Universidade do Algarve
Faro, 2000

Em memória da Nati e do Nuno.

*Ao José Gabriel,
que me ensinou que os Lestrogónios não metem medo...*

Ítaca

Quando partires de regresso a Ítaca,
Deves orar por uma viagem longa,
Plena de aventuras e de experiências.
Ciclopes, Lestrogónios, e mais monstros,
Um Poseidon irado — não os temas,
Jamais encontrarás tais coisas no caminho,
Se o teu pensar for puro, e se um sentir sublime
Teu corpo toca e o espírito te habita.
Ciclopes, Lestrogónios, e outros monstros,
Poseidon em fúria — nunca encontrarás,
Se não é na tua alma que os transportas,
Ou ela os não erguer perante ti.

Deves orar por uma viagem longa.
Que sejam muitas as manhãs de Verão,
Quando, com que prazer, com que deleite,
Entrares em portos jamais antes vistos!
Em colónias fenícias deverás deter-te
Para comprar mercadorias raras:
Coral e madrepérola, âmbar e marfim,
E perfumes subtis de toda a espécie:
Compra desses perfumes quanto possas.
E vai ver as cidades do Egipto,
Para aprenderes com os que sabem muito.

Terás sempre Ítaca no teu espírito,
Que lá chegar é o teu destino último.
Mas não te apresses nunca na viagem.
É melhor que ela dure muitos anos,
Que sejas velho já ao ancorar na ilha,
Rico do que foi teu pelo caminho,
E sem esperar que Ítaca te dê riquezas.

Ítaca deu-te essa viagem esplêndida.
Sem Ítaca, não terias partido.
Mas Ítaca não tem mais nada para dar-te.

Por pobre que a descubras, Ítaca não te traíu.
Sábio como és agora, senhor de tanta experiência,
Terás compreendido o sentido de Ítaca.

Konstandinos Kavafis

(in *90 e mais quatro poemas*, versão portuguesa, prefácio, comentários e notas de Jorge de Sena, Centelha, Coimbra, 1986)

AGRADECIMENTOS

Não fiz esta tese sozinha. Para o seu sucesso contribuíram inúmeras pessoas sem a amizade das quais a vida não seria suportável. O meu obrigada a todas as amigas e amigos que estiveram sempre presentes, quer com uma visita, uma carta, uma palavra ou com o respeito pela solidão que, por algum tempo, lhes exigi. Como esta página é finita, ficam aqui apenas o nome de alguns:

A meus Pais, por todas as minhas ausências;

À Luísa, a quem eu escolheria para irmã se não me tivesse já cabido em sorte;

À Susana, Aníbal, Teresa e Helena, que tão bem tomaram conta de mim;

À Aida, Ana G., Ana M., João, Jorge, Teresa F., Tuxa, Xana G., Xana M.

À Comissão Fulbright/Instituto Camões, pela bolsa que me atribuíram.

Aos colegas António Branco, Jorge Baptista, Alexandra Mariano, José Paulo Pereira. À Alda Editores, nas pessoas de Helena Ramos, Romeu Peitinho e Fernando Ferreira.

Aos Professores Doutores Jaa Torrano (Universidade de S. Paulo, Brasil), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Maria José Vaz Pinto (Universidade de Lisboa), Mary Mantziou (Universidade de Ionannina, Grécia), pela simpatia com que me facultaram bibliografia.

Às seguintes instituições:

Universidade do Algarve — Comissão Directiva de Línguas e Literaturas e Conselho Directivo da Unidade de Ciências Humanas (no início deste trabalho, ainda Ciências Exactas e Humanas); Universidade de Atenas; Universidade de Coimbra; Universidade de Cornell; Universidade de Ioannina; Universidade de Lisboa; Câmara de Alimos, Grécia; American School of Classical Studies of Athens, Grécia.

Aos meus orientadores, Professor Doutor Victor Jabouille e Professor Doutor Jeffrey Rusten, pela amizade, pelo empenhamento neste trabalho e pela confiança que depositaram em mim.

ÍNDICE

Introdução	6
Capítulo I	
A. <i>Nomos</i> e <i>physis</i> na tradição grega	17
1. Razões da desapareição deste <i>topos</i>	17
2. Convergência de <i>nomos</i> e <i>physis</i>	21
3. <i>Nomos</i> e <i>physis</i> como pólos opostos.....	24
4. A solução platónica para a oposição entre <i>nomos</i> e <i>physis</i>	34
5. <i>Nomos</i> e <i>physis</i> em Aristóteles	36
B. <i>Nomos</i> e <i>physis</i> em Tucídides	
1. Tucídides aos olhos de Platão e de Aristóteles	41
2. O lugar da oposição de <i>nomos</i> a <i>physis</i> em Tucídides	46
3. A questão da autenticidade de III.84.....	48
Capítulo II	
1. Construção e destruição de muralhas. Noção de igualdade	57
2. <i>Physis</i> por detrás de relações de poder. Três escolhas na desigualdade	60
3. Conflito das ideias de superioridade de <i>nomos</i> e de <i>physis</i>	77
3.1. Colisão de interesses	83
4. A igualdade não é permanente. Contratos feitos e desfeitos	84
4.1. Duração dos contratos	85
4.2. Quebra de contratos	87
5. Estudo Vocabular.....	87
5.1. Relevância da variação vocabular	88
5.2. Diferenças e semelhanças entre <i>ξυμμαχία</i> e <i>σπονδαί</i>	88
Capítulo III	
1. Fraquezas do <i>nomos</i> e da <i>physis</i>	99
1.1. Fraquezas da <i>physis</i>	100
1.2. Fraquezas do <i>nomos</i>	112
2. Fraquezas dos fracos e fraquezas do fortes.....	115
2.1. A fraqueza dos fracos.....	116
2.2. A fraqueza dos fortes	145
Capítulo IV	
1. Exemplos primitivos de força	156
2. Os privilégios da força	163
2.1. Debates democráticos.....	164
2.2. Exposição aos mais fracos. Atenienses em Melos.....	168
2.3. Cálculo do necessário para a manutenção e aumento do poder	171

3. Tentativas de persuadir os fracos	174
3.1. Diálogo em Melos	175
3.2. Brásidas em Acanto; Brásidas em Torone	178
4. Necessidade de uma liderança forte	182
4.1. Responsabilidade	182
4.2. Brásidas e a <i>physis</i> dos Lacedemónios	183
4.3. Aliança lacedemónia enfraquecida devido a paz com Atenas.....	186
4.4. Alcibíades — liderança como destino	190
5. Métodos dos fortes	190
5.1. A diplomacia parece-lhes preferível à força	191
5.2. Dividir para reinar	193
5.3. Política de não intervenção	194
5.4. Não ser cruel com os mais fracos; não se vingar do mais fracos	196
6. Compreensão das regras de poder.....	198
6.1. Hermócrates	198
6.2. Nícias	201
Capítulo v	
1. Hino à cidade do poder	207
2. Louvor do carácter ateniense (Os Atenienses não tranquilos — <i>οὐκ ἀπράγμονα</i>)....	209
2.1. Ser <i>φιλόπολις</i>	213
3. Afirmações «minadas»	215
3.1. Louvor do carácter ateniense	215
3.2. Hino à cidade	220
3.3. O imponderável	224
4. Péricles e os <i>ἴσοι</i>	226
4.1. <i>Physeis</i> nacionais <i>versus physis</i> humana	229
4.2. Alcibíades <i>φιλόπολις</i>	233
5. <i>ἀνθρωπεΐα φύσις</i>	236
Bibliografia	241
Índice remissivo	273

INTRODUÇÃO

Quando decidimos trabalhar sobre Tucídides, procurámos fazê-lo sem os preconceitos que naturalmente se geram em torno de um autor lido durante vinte e cinco séculos, como o foi o historiador da Guerra do Peloponeso. No entanto, sabíamos que tal não seria possível, pois encontrámos em Gadamer a definição da atitude que pretendíamos adoptar:

En effet, ce n'est pas qu'il faille, en écoutant quelqu'un ou en abordant une lecture, oublier toutes les opinions préconçues sur le fond et toutes les opinions personnelles. Ce qui est requis c'est uniquement d'être *ouvert* à l'opinion de l'autre ou du texte. Mais une telle ouverture implique toujours qu'on mette cette autre opinion en rapport avec tout de ses opinions personnelles ou qu'on se mette soi-même en rapport avec cette opinion.

[...] Comprendre un texte c'est bien plutôt être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'école de l'herméneutique doit donc être ouverte dès l'abord à l'altérité du texte. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une «neutralité» quant au fond, ni surtout l'effacement de soi même, mais inclut une *appropria-*

tion qui fasse ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels¹.

Para conseguir essa visão, procurámos manter-nos perto do texto e das sugestões de interpretação e linhas de exploração que a própria escrita de Tucídides nos oferecia. Os caminhos eram muitos, mas um facto que nos captou a atenção foi a facilidade com que o narrador e as suas personagens generalizavam, e levavam o próprio leitor a inferir generalizações, sobretudo acerca da natureza humana e do comportamento dos grupos e dos indivíduos. Encontrámos nos provérbios, esse saber comum, esse conjunto de frases que usamos aplicadas às eternas, e até contraditórias, situações da vida, um eco das leis da *physis*, mais do que do *nomos*. O recurso a generalizações na literatura grega, a começar por Homero, revela o gosto pela universalidade². No século v a. C., nos sofistas e no seu ensino, as reflexões que encaixavam nos argumentos tinham uma utilidade manifesta:

[...] les réflexions générales en devenant plus précises et en entrant dans des systèmes d'arguments, se trouvent alors pénétrer dans le monde de la connaissance³.

Encontramos, precisamente em Tucídides, variados exemplos do uso destas relações entretidas com a argumentação. As generalizações não só se

¹ Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. francesa de Étienne Sacre, revisão de Paul Ricoeur, Paris, Éditions du Seuil, 1976, pp. 106-107 (p. 253 da edição alemã).

² Jacqueline de Romilly, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, Julliard, 1990, p. 61.

³ Jacqueline de Romilly, *ibidem*, p. 65.

encontram nos comentários do narrador, mas também são largamente usadas pelas personagens, fazendo prova da sua capacidade de compreensão da *physis* humana e da da cidade.

O nosso interesse foi-se formando em torno desta questão, que associa e dissocia os conceitos de *nomos* e de *physis* (podendo estas palavras estar expressas ou não) numa perspectiva de filosofia do poder⁴. Este assunto pareceu-nos pertinente, não só porque a sua actualidade⁵ e utilidade não se tinham diluído ao longo dos anos, mas também por ter dado origem a alguns dos mais relevantes debates do século v a. C. e por termos considerado que era um dos fios condutores da narrativa da Guerra do Peloponeso.

Tucídides conta a *História da Guerra do Peloponeso* ano a ano, com algumas analepses pontuais, como a «Arqueologia» ou a «Pentecontaecia». Sempre que quisemos referir uma determinada sequência de acontecimentos, que se tenha desenrolado por alguns anos, fomos obrigados a reunir os ele-

⁴ Quando estes termos surgirem como citação de parte do texto apresentaremos a sua forma em grego; quando nos referirmos ao conceito geral, manteremos a forma transliterada. Esta regra é válida para outros conceitos, como *areté*.

⁵ A actualidade de Tucídides é comprovada pela publicação muito recente de obras nas quais se defende que este autor constitui ainda hoje uma lição de filosofia política. Cf. Lowell S. Gustafson (ed.), *Thucydides' theory of international relations. A lasting possession*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000, p. 7:

The authors of this volume reconsider Thucydides' theory of international relations in the post-Cold War in which the United States is the single greatest military power. We find lessons in Thucydides' writing that must be incorporated into our own understanding of greatness. Misunderstanding it could bring the United States in a period of military unipolarity and economic multipolarity to grief.

mentos que estavam espalhados por diversos livros⁶ numa história única. Optámos por entrosar esses momentos descritivos nos momentos de problematização, por nos parecer que conseguíamos um entendimento mais claro das questões que iam sendo colocadas, procurando criar deste modo a própria dinâmica do texto.

Afigurou-se-nos pertinente sistematizar a problemática *nomos/physis* num primeiro capítulo, o qual procurámos que servisse de introdução a esta questão, apesar de não pretendermos fazer um historial do assunto⁷ nem uma tese sobre estes dois conceitos na cultura grega. Dado que esta temática é sobretudo um fruto do século V a. C., pretendemos fornecer dados do pensamento da época que achámos relevantes para a compreensão das leis da natureza e da natureza das leis e realçar as situações que nos pareceram ilustrar a visão de Tucídides da tensão entre estes dois conceitos, que não se esgotam naquelas duas palavras.

A forma como Tucídides apresenta as questões revela a influência do pensamento da sua época. Grande parte dos textos citados neste capítulo são de autoria de Platão⁸, pois foi ele quem maior número de informações nos

⁶ Bertrand Hermmendinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1955, p. 19, esclarece-nos sobre a actual divisão em oito livros, que nos surge nos manuscritos medievais, dizendo que esta tem origem alexandrina.

⁷ Felix Heinemann, *Nomos und Physis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987 (1.ª ed. 1945); W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, vol. III, pp. 55-134.

⁸ Paul Shorey, *What Plato Said*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978 (reimpresso por Midway), p. 8, afirma, sobre Platão, que:

He does not explicitly name Herodotus and Thucydides, whom he had certainly read
Sobre Platão e Tucídides, ver capítulo I, nomeadamente n. 59.

deixou sobre a intelectualidade da Atenas que Tucídides conheceu. Podemos encontrar na *História da Guerra do Peloponeso* teorias semelhantes às apresentadas no *Górgias* e na *República*, de Platão, nomeadamente sobre a filosofia do poder. Se o seu modo de formular não é filosófico, a sua maneira de descrever as diversas situações onde se podem ver aplicadas essas teses é clara. Como paradigmas do que se afirma temos o diálogo dos Mélios (veja-se o nosso capítulo IV) e o debate de Mitilene (veja-se o nosso capítulo III).

Aceitando o conflito que, nos seus diversos aspectos, os textos documentam, a nossa finalidade é ver se, como e dentro de que limites consegue o *nomos* dominar ou sobrepor-se à *physis*. Os significados de regra, hábito, uso⁹ (I.24.2: τὸν παλαιὸν νόμον — *regra antiga*; II. 34.1: τῷ πατρίῳ νόμῳ — *hábito tradicional*; IV.98.2: τὸν δὲ νόμον τοῖς Ἑλλησιν — *uso entre os Gregos*; V.60.2: διὰ τὸν νόμον — *seguinto a regra*) que fomos encontrando não nos interessaram tanto como aqueles que envolviam o conceito mais estreitamente com o de *physis*. No que diz respeito à posição de Tucídides neste diferendo, vamos tentar mostrar que a sua obra contém indícios manifestos de que ele sustenta a superioridade da *physis*.

A *physis* é o que aproxima os Gregos e é fonte de conflito. Por muito que a afirmação possa parecer contraditória, as diferentes acepções em que em que a palavra *physis* é usada justificam-na.

⁹ Com estes exemplos não se pretende cobrir exaustivamente o tópico. Apesar de termos verificado os contextos em que ocorrem estes dois termos, quer usando o *Lexicon Thucidideum*, de Elie Amie Bétant (É. Carey Éditeur, Genebra, 1843), quer usando os meios informáticos que tivemos ao dispor, como o *Thesaurus Linguae Graecae* em CD-ROM, considerámos que não seria relevante mencioná-los a todos neste parágrafo, mas sim referi-los à medida em que fossem sugeridos ao longo da dissertação.

O paradoxo é meramente aparente. A *physis* aproxima os Gregos quando consideramos *physis* no sentido de *raça*. Quando os Jónios pedem aos Atenienses que se tornem seus chefes (I.95.1: — *ἡγεμόνας σφῶν γίγνεσθαι κατὰ τὸ ξυγγενές*), baseiam a sua petição na crença de pertencerem à mesma raça e de terem uma única e mesma *physis* (que inclui as respectivas normas — *nomoi* —, que fazem que um homem pertença a uma mesma comunidade organizada).

Então, apesar de, numa escala mais ampla, os Lacedemónios e os Atenienses fazerem parte do mundo grego, eles são efectivamente diferentes e acusam-se disso mutuamente. Em I.102.3, os Lacedemónios consideram os Atenienses pertencentes a uma outra raça, *ἄλλοφύλους*, dizem; e os Atenienses, no seu discurso em Esparta (I.77.6), depois de os Coríntios terem exortado os Peloponésios à guerra, afirmam que os *νόμιμα* dos Lacedemónios fazem destes um grupo à parte dos outros povos da Grécia.

Fortes com fortes, a natureza é vista como uma associação pela força, pela superioridade natural. Quando a *physis* é tida em consideração desta maneira, passa a ser uma fonte de conflito, pois é tomada como um conceito egoísta¹⁰, em que os grandes poderes fazem que outros grandes poderes se tornem mais próximos.

A um momento da leitura, os termos em que o poder se estabelecia chamaram-nos também a atenção, quer pela existência de barreiras reais — as

¹⁰ «Selfish», nas palavras de Guthrie, *op. cit.*, vol. III, p. 101.

murallas —, que eram uma prova física da *physis* (perdoe-se o pleonasma), quer pelos tratados de paz, inseridos na esfera do *nomos*. E antes de podermos distinguir quem foram os fracos e quem foram os fortes (capítulos III e IV), tivemos de definir alguns conceitos que envolvem estas classificações, relacionados com a *physis* através de um sinal exterior, e com o *nomos* através dos termos e de condições impostas e acordadas nos contratos celebrados entre os diversos povos. O capítulo II introduzirá alguns conceitos preliminares ao argumento, tais como a referida identificação da *physis* com a força conferida pelas muralhas e do *nomos* com os termos e as razões por que os tratados eram estabelecidos. A variedade de vocabulário e o contexto em que este era utilizado, bem como as relações de poder que determinava, ocupam também uma parte deste capítulo.

Depois de termos visto as tentativas do *nomos* de se afirmar como poder, explorámos a oportunidade que a *physis*, através das noções de «mais forte» e de «mais fraco», nos ofereciam para compreendermos a permanência do poder. Assim surgiram os terceiro e quarto capítulos, que pretendem descrever e problematizar as forças e as fraquezas que se opõem e que mudam de posição ao longo da narrativa, considerando as possibilidades dos fracos e as limitações dos fortes. A dicotomia *nomos/physis* continua a prevalecer, pois, sendo esta a história de uma guerra em que os heróis são os perdedores¹¹,

¹¹ Esta história é contada por um ateniense que, como afirma Simon Hornblower, *Thucydides*, Duckworth, Londres, 1987, p. 7:

bias apart, he simply knew more about Athens than about Sparta.

vamos investigar se o poder se manifesta numa *physis* universal existente em todos os homens, e de que modo essa universalidade não é sinónimo de permanência ou de imutabilidade. Veremos a ambição do *nomos* de ser regulador da *physis* e a sua incapacidade de cumprir essa função com sucesso. Entre outros assuntos, destacamos no capítulo III a apresentação das cidades que mais perderam nesta guerra, dando especial relevância a Corcira (tal como o fez Tucídides), pela violência a que estiveram sujeitos os intervenientes na *stasis*. Plateias e Mitilene também têm um espaço equivalente, pela importância de que se revestiram: Plateias como causa dos primeiros combates da Guerra do Peloponeso e Mitilene pelas posições que Cléon e Diódoto tomam e vão estar subjacentes a muitas decisões vitais.

No capítulo IV, com o exemplo dos Mélios, veremos estas posições aplicadas. Enquanto no anterior apresentámos as fraquezas de todos, inclusive dos fortes, neste veremos que a força existe também nos fracos. Chamamos a atenção para o subcapítulo 5, «Os métodos dos fortes», por apresentar alguns recursos inesperados.

O quinto capítulo pretende ser um epítome deste trabalho. Terminamos com a «Oração fúnebre», documento sobre a visão de Péricles do poder de Atenas, um caso extremo de poder e de retórica de poder¹², que podemos rela-

¹² Lewis Mumford, *The City in History. Its origins, its transformations and its prospects*, Londres, Penguin Books, 1991, p. 172, declara mesmo que estamos perante uma retórica hipnótica de Tucídides:

Pericles' funeral oration tells a different story from that Greek scholars often have drawn from it, once one escapes the hypnosis of Thucydides rhetoric. Covered by an affable mask of modesty and moderation, that speech is in fact a hymn of complacent self-worship.

cionar com as descrições que fizemos nas outras partes do trabalho. Faremos também uma proposta de resolução da questão, que foi sendo colocada nos diversos capítulos, da existência de uma *physis* dos Atenienses e de uma *physis* dos Lacedemónios em Tucídides.

Vamos poder concluir que é da natureza das leis que regem os povos tentar, ainda que sem sucesso, controlar as leis da natureza, leis essas que os homens tentam compreender e dominar.

O *nomos* é instável e efêmero, sendo determinado pela *physis*, que é essencial e permanente.

CAPÍTULO I

NOMOS E PHYSIS: CONVENÇÃO VERSUS FORÇA NA ÉPOCA DE TUCÍDIDES

*οὔτοι γάρ εἰσιν οἱ πρῶτοι τροφῆς ἡμέρου τοῖς
Ἕλλησι μεταδόντες [...]. οὔτοι νόμους εὔρον, δι'
οὓς ὁ κοινὸς βίος ἐκ τῆς ἀγρίας καὶ ἀδίκου ζωῆς
εἰς ἡμέρον καὶ δικαίαν ἐλήλυθε συμβίωσιν.*

Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XIII.26.3

ÍNDICE DO CAPÍTULO I

A. *Nomos e physis* na tradição grega

1. Razões da desapareição deste *topos*
2. Convergência de *nomos* e *physis*
3. *Nomos* e *physis* como pólos opostos
4. A solução platónica para a oposição entre *nomos* e *physis*
5. *Nomos* e *physis* em Aristóteles

B. *Nomos e physis* em Tucídides

1. Tucídides aos olhos de Platão e de Aristóteles
2. O lugar da oposição de *nomos* a *physis* em Tucídides
3. A questão da autenticidade de III.84

A. *Nomos* e *physis* na tradição grega

1. Razões da desaparecimento deste topos

Os valores de *nomos* e de *physis* foram amplamente discutidos na Atenas do século V a. C. Estes dois vocábulos, e outros que com eles se articulavam (como νόμιμα se articulava com *nomos*) e até se identificavam (como τρόπος se identificava com *physis*¹³), abarcavam conceitos com diferentes graus de implicação filosófica, social e política. No entanto, apesar da relevância que teve na época, essa oposição não chegou até nós como um problema actual, mas como uma idiosincrasia daquele tempo.

O que faz que a polémica *nomos/physis* perca importância na cultura ocidental reside possivelmente em algo em que sejamos profundamente distintos dos Gregos. Um dos aspectos que condensam a maior divergência é a noção de «lei divina», que na cultura grega não chega a constituir uma fonte de valor transcendente¹⁴. Os deuses do panteão homérico poderão ser forças da

¹³ Ver p. 208.

¹⁴ Afirma Samuel Scolnicov, «An image of perfection. The Good and the Rational in Plato's material universe», *Revue de philosophie ancienne*, IX, n.º 1, Bruxelas, Éditions Ousia, 1992, 35-67, p. 43:

The Greeks had no conception of values independent of the natural order, and yet absolutely binding. For them, what ought to be was either what actually was or what was in the nature of each thing to become, or else it was mere human convention, which could in principle be revoked almost at will [...]. Given the Greek conceptual framework, any system of non-conventional values have to arise from a value structure already inherent in *physis*.

natureza, criações dos humanos, mas, apesar do seu poder, não são a fonte das leis que regulam o comportamento humano, não podendo deles extrair-se o bem e o mal como princípios éticos, como virá a tornar-se comum na tradição judaico-cristã. Portanto para os Gregos o valor só pode residir quer nas coisas (*physis*), quer nas decisões dos homens (*nomos*).

Por esta razão, mesmo tentando não confundir a religiosidade grega com as aventuras dos deuses, vemos que a relação dos homens com a divindade não passava por um plano salvífico, no qual todos os conflitos seriam resolvidos, como acontecerá quando um deus único der aos homens, pessoal e colectivamente, um plano de vida *beata*, segundo o qual os que o seguissem se juntariam a ele depois da morte, enquanto os outros dele seriam afastados¹⁵. Isto a despeito de a referência a leis divinas e universais poder ser comprovada em textos de autores como Hesíodo¹⁶,

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων

(Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 276)

pois esta é a lei que o Crónio ordenou para os homens

¹⁵ Esta é a visão do Cristianismo.

¹⁶ Cf. ainda o mito de Protágoras, em Platão, *Protágoras*, 322d:

καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ

E instaure uma lei por minha ordem

Algumas das obras citadas têm tradução portuguesa, indicada na bibliografia. No entanto, salvo indicação em contrário, as traduções apresentadas são da nossa responsabilidade. Optámos ainda por incluir os textos gregos nessas situações e omiti-los quando seguimos uma versão publicada por outrem.

ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην

(Idem, *ibidem*, 279)

(Zeus) deu a justiça aos homens

Heraclito¹⁷,

Os que falam com juízo devem apoiar-se no que a todos é comum, como uma cidade deve apoiar-se na lei, e com muito mais confiança. Pois todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina; é que ela tem tanto poder quanto quer, e para tudo ela é bastante e ainda sobra.

(fr. 114, 1-5 — DK22B114)

ou Górgias:

[οἱτοὶ] νομίζοντες θειότατον καὶ κοινότατον νόμον

(fr. 6. — DK82B6)

[estes] que consideram a lei diviníssima e universalíssima.

Quando porém buscamos o código em que essas leis estariam vertidas, não o encontramos. Talvez porque, como declara Péricles, essas leis não eram escritas¹⁸, arrastando como punição quer um eventual castigo divino,

¹⁷ Tradução de C. Louro da Fonseca do livro de G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield, *Os Filósofos Pré-socráticos. História Crítica com Selecção de Textos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 4.ª ed.

¹⁸ Cícero, no século I a. C., define estas leis do seguinte modo:

Est igitur, iudices, haec non scripta, sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, uerum ex natura ipsa arripimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.

(*Pro Milone*, IV.10)

quer apenas a vergonha e o repúdio de que os seus infractores seriam objecto¹⁹:

τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.

(II.37.3)

mostramos respeito àqueles que têm o poder e às leis, sobretudo às que são úteis na defesa daqueles que são injustiçados, e também a quantas não são escritas, mas trazem uma vergonha incontestável.

Contudo, a verdadeira instância sancionadora era a cidade, apresentada como aquela que desperta nos homens o respeito pelas leis não escritas, pela vergonha, educando-os (II.41.1). Neste caso, Péricles estaria a aplicar ao espaço político de Atenas a ideia, que podemos encontrar em Demócrito, de que

Assim, senhores juizes, esta é uma lei não escrita, mas que nasceu connosco; a qual não aprendemos, ou recebemos, ou lemos, mas, na verdade, apanhámos, absorvemos, arrancámos da própria natureza; (uma lei) em relação à qual não fomos instruídos, mas dela somos constituídos, não fomos preparados, mas está arceigada em nós.

Ver também Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, citado *infra*, e ainda o artigo de J. Trindade Santos, «A Natureza e a Lei: reflexos de uma polémica em três textos da Grécia clássica», in *Estudos sobre a Antígona*, Mem-Martins, Editorial Inquérito, 2000, pp. 77-111.

¹⁹ No final do mito das cinco idades (*Trabalhos e Dias*, 197-201), Hesíodo anuncia a futura retirada do Temor (*Αἰδῶς*) e da Justiça (*Νέμεσις*) para junto dos imortais. Mais adiante (274-280), refere a justiça (*δίκη*) como a lei prescrita aos homens por Zeus. No entanto essas leis não se manifestam no contexto de qualquer revelação divina feita aos homens, mas como algo que eles devem saber.

No *Protágoras* (322c-d) Platão põe o sofista a afirmar que Zeus enviou aos homens a justiça (*δίκη*) e o temor (*αἰδῶς*), que estarão na base da «virtude política», que todos os homens partilham (322e-323a). Uma vez mais, estas ordenações não fazem parte de qualquer corpo textual de proveniência divina que os homens devam respeitar.

ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.

(DK68B33)

a natureza e a educação são muito semelhantes, pois a educação transforma o homem e, transformando-o, constitui a sua natureza.

Este valor da educação como modificação da *physis* também se pode ver em Protágoras:

ὅτι ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ 'Μεγάλῳ λόγῳ' ὁ Π. εἶπε· " φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται" καὶ "ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μαθάνειν". οὐκ ἂν δὲ ἔλεγε τοῦτο, εἰ αὐτὸς ὀψιμαθὴς ἦν, ὡς ἐνόμιζε καὶ ἔλεγεν Ἐπίκουρος περὶ Πρωταγόρου.

(DK80A3)

No livro *Grande Tratado* Protágoras disse: «o ensino necessita de natureza e de prática» e «é necessário começar a estudar desde jovem». Não teria dito isto se tivesse aprendido tarde, como acreditava e afirmava Epicuro sobre Protágoras.

2. Convergência de *nomos* e de *physis*

Esta possibilidade de envolver *nomos* e *physis* num movimento convergente é claramente minoritária na cultura grega, mas há algumas situações em que *nomos* aparece com um sentido tão abrangente que se pode chegar a confundí-lo com a *physis*. É o caso do fragmento 114 de Heraclito, que apresentámos atrás²⁰, quando demos alguns exemplos de referência a uma lei divina. Nesse passo, a lei divina apresenta-se como a lei comum. Ora essa lei é inter-

²⁰ Ver página 19.

pretada, em fragmentos como o 1, o 2 e o 50, como um *λόγος* universal, um bem comum:

μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος.

(DK22B44)

o povo deve combater pela lei, como se das muralhas da sua cidade se tratasse.

E esta lei universal não é senão a lei da natureza (que permite reconhecer cada coisa *κατὰ φύσιν* (fr. 1). Então, a lei da natureza poderá, ela própria, confundir-se com um *nomos*? A pergunta não deixa de ter a sua pertinência. Vejamos um excerto de Hipócrates no qual se questiona a possibilidade de o *nomos* mudar a *physis* e fazê-la identificar-se com ele, visto o que antes era lei se tornar na natureza²¹:

Καὶ ὁκόσα μὲν ὀλίγον διαφέρει τῶν ἐθνέων παραλείψω· ὁκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ, ἐρέω περὶ αὐτέων ὡς ἔχει. Καὶ πρῶτον περὶ τῶν Μακροκεφάλων. Τουτέων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος ὁμοίως τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν. Τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ φύσις ξυμβάλλεται τῷ νόμῳ· τοὺς γὰρ μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γενναιοτάτους ἠγέονται. Ἐχει δὲ περὶ νόμου ὧδε· τὸ παιδίον ὁκόταν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτέου ἔτι ἀπαλὴν εἶδον, μαλακοῦ ἐόντος, ἀναπλήσσουσι τῆσι χερσὶ, καὶ ἀναγκάζουσιν εἰς τὸ μῆκος αὔξεσθαι, δεσμά τε προσφέροντες

²¹ Por muito interessante que esta ideia possa parecer pela sua aproximação à teoria da evolução de Darwin, as alterações genéticas só acontecem e se impedem quando a sobrevivência da espécie disso dependa. As mutilações ou alterações adquiridas não se transmitem porque, nestas circunstâncias, em que são provocadas e não é o meio que as exige, não há lesão do património genético.

καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μῆκος αὖξεται. Οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατεργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι· τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος, ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν. Ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιηρῶν ὑγιηρὸς, ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός. Εἰ οὖν γίνονται ἔκ τε τῶν φαλακρῶν φαλακροὶ, καὶ ἔκ γλαυκῶν γλαυκοὶ, καὶ ἔκ διεστραμμένων στρεβλοὶ, ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος, καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἔκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γενέσθαι; Νῦν δὲ ὁμοίως οὐκ ἔτι γίνονται ὡς πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκ ἔτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων.

De aere aquis locis, 14, 1-15

Deixarei de lado o que faz pouca diferença entre as pessoas; investigo aquelas que são grandes, quer pela natureza (*physis*), quer pelo costume (*nomos*). Em primeiro lugar tomo os Macrocéfalos²², pois não há outro povo que tenha cabeças iguais. Efectivamente, no início, o costume foi o principal responsável pelo comprimento da cabeça, mas agora a natureza juntou-se ao costume. De facto, os que têm a cabeça maior são considerados os mais nobres. Há então um costume que diz assim: logo que uma criancinha nasce, quando a cabeça dela ainda é tenra, porque é mole, modelam-na com as mãos e forçam-na a aumentar de comprimento, aplicando ligaduras e aparelhos adequados, sob os quais a forma arredondada da cabeça é deteriorada e o comprimento aumenta. Deste modo, no princípio o costume limitou, a ponto de, através da vida, se tornar a própria natureza e, passado tempo, passou a ser natureza, a ponto de o costume já não ser necessário. Pois a progénie começa de todos os lados do corpo, o saudável a partir dos saudáveis, o doente a

²² Tribo cita.

partir dos doentes. Se, assim, os carecas nascem dos carecas, os de olhos cinzentos dos de olhos cinzentos, os tortos dos torcidos, também no que respeita a muitas outras formas se pode aplicar o mesmo discurso: o que impede que de um macrocéfalo nasça também um macrocéfalo? Agora já não acontece do mesmo modo que antes, pois o costume já não tem força devido ao relacionamento com outros homens.

3. Nomos e physis como pólos opostos

Todavia, encarando esta mesma referência de outra perspectiva — a da Tragédia —, verificamos encontrar-nos na situação oposta. Na *Antígona*, Sófocles apresenta as suas personagens em luta: uma a tentar defender a lei divina da ameaça do poder dos homens, a outra a legislar, como se as leis divinas já não tivessem lugar na cidade²³.

Tal conflito constitui um indício seguro da evolução provocada pelo desenvolvimento económico e pela crescente autoconfiança da Grécia após a vitória sobre os Persas (em particular de Atenas, após ter conseguido concentrar em si o tesouro da liga de Delos²⁴). Nesses anos — em que a *polis* se vai

²³ Veja-se como Antígona (na tragédia homónima de Sófocles), defendendo as leis não escritas (450-455), luta em vão contra as leis de Creonte. Cf. José Trindade Santos, «*Antígona. A mulher e o Homem*», in *Humanitas*, XLVII, Tomo I, Coimbra, 1995, 115-138.

²⁴ Liga de Delos é o nome por que é conhecida a aliança dos Gregos contra os Persas. Formada por volta de 478 a. C., e inicialmente liderada por um lacedemónio, cedo passa a ter em Atenas o centro da aliança e a sede do tesouro, constituído pelas contribuições monetárias dos aliados que não forneciam barcos. Quando, após 450 a. C., se entra num período de paz, mas, apesar disso, esta cidade continua a manter uma relação tributária com os aliados, podemos assistir ao nascimento do imperialismo ateniense. Para mais informações sobre este assunto veja-se, entre outros, Simon Hornblower, *The Greek World 479-323 B.C.*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1991 (edição revista), especialmente os capítulos 2 e 3; Russell Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1982, sobretudo os capítulos 2 a 13 e Appendix 3; Anton Powell, *Athens and Sparta*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1988, em particular os capítulos 1 a 3.

transformando num centro político, económico e cultural — Atenas começa a atrair intelectuais vindos de todo o mundo grego. É no espaço da nova cidade que progressivamente se assiste ao enfraquecimento da fundamentação religiosa da lei²⁵ e à possibilidade de discussão de questões ético-religiosas, o que tem importantes consequências sociais e políticas.

Reúnem-se deste modo em Atenas as condições para o desenvolvimento de um novo tipo de ensino, o ensino sofístico. Pensadores, sábios ou charlatães²⁶, os sofistas discutem a questão que nos interessa: o *nomos* sobrepõe-se à *physis*, a *physis* ao *nomos*, ou será possível um compromisso entre estas duas posições? O problema não se coloca nos termos da simples compreensão dos valores de *nomos* e de *physis*. A interpretação destes dois termos passa pela oposição da lei à natureza, mas também pela da convenção, costume, hábito, norma, ao carácter, origem, elemento, força (para referir apenas as traduções mais divulgadas), com as consequências daí provenientes. Estes pares antitéticos

²⁵ W. Guthrie, *op. cit.*, vol. III, p. 17.

²⁶ Platão quis demarcar-se, a si e a Sócrates, do ensino praticado por estes indivíduos, apresentando nada menos que sete definições de sofista, no diálogo homónimo. Aristóteles propala a mesma opinião (*Refutações Sofísticas*, 165a22, e *Metafísica* Γ 1004b25 e seguintes). A visão negativa do século V a. C., que vigorou até ao século XIX, é sintetizada por Henry Sidgwick, «The Sophists», in *Journal of Philology*, 4 (1872), p. 289 (*apud* G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981, p. 6), deste modo:

The old view of the Sophists was that they were a set of charlatans who appeared in Greece in the fifth century, and earned ample livelihood by imposing on public credulity: professing to teach virtue, they really taught the art of fallacious discourse, and meanwhile propagated immoral practical doctrines.

Mas já G. Grote, em *History of Greece*, vol. VII, Nova Iorque, AMS Press, 1971, pp. 22-172, bem como em *Plato and the other companions of Sokrates*, Londres, 1875, difunde uma visão bem mais elogiosa dos sofistas.

cos eram fonte de frutuoso debates e já um manuscrito, sem título e sem autor, reportando um texto do fim do século v a. C., apresenta diversos desses pares contraditórios, como, por exemplo, o Bem e o Mal, o Belo e o Feio, o Justo e o Injusto, o Verdadeiro e o Falso. Esta obra é conhecida por *Δισσοὶ Λόγοι*, ou *Raciocínios Duplos*²⁷, e alguns dos pares categoriais aí tratados estiveram na origem de muitos debates da época²⁸.

No centro da polémica *nomos/physis* achava-se a impossibilidade de compatibilizar a evidente contradição de duas fontes de valor: por um lado a ordem cósmica (da qual a natureza das coisas constitui, por assim dizer, um sintoma), por outro a vontade dos homens (sendo as leis o fruto da acção humana). Antifonte²⁹, no tratado *Sobre a Verdade*, afirma que

τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει] κεῖται·

(DK87B44A)

²⁷ Os *Raciocínios Duplos* são considerados exercícios escolásticos elaborados (por volta de 400 a. C.) por um sofista pitagórico. Cf. M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, Basil Blackwell, 1954, cap. xvi, especialmente a nota 2.

²⁸ Veja-se o exemplo dos diálogos de Platão. Dos pares acima referidos, vemos abordados três, nas seguintes obras: na *República* I (o justo e o injusto), no *Hípias Maior* (o belo e o feio) e, de certo modo, no *Hípias Menor* (o verdadeiro e o falso). Mas a ideia da *aretê* como «saber do bem e do mal» é mencionada no *Laques* (199d-e) e no *Cármides* (174b-e), além de no *Éutifron* a piedade cobrir também uma parte da justiça (12a-e). Embora o tratamento platónico dos pares remeta para uma única ideia, não parece duvidoso que a oposição dos dois pares persista no plano ideal.

²⁹ Sofista e orador do século v a. C. Desde a Antiguidade que não há acordo sobre se o orador Antifonte de Rammunte, referido por Tucídides em VIII.68, seria o mesmo que o sofista, autor de tratados como *Sobre a Verdade*, *Sobre a Concórdia* ou *Político* (sobre a questão na Antiguidade, ver DK87A1-9 e notas da edição italiana, *I Presocratici*; sobre a questão na actualidade, ver Mario Untersteiner, *op.cit.*, cap. xii).

A descoberta de um novo fragmento de papiro permitiu a Fernanda Decleva Caizzi, num artigo intitulado «Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon» (publicado na *Revue de*

a maior parte das coisas que são justas segundo a lei entra em conflito com a natureza.

Hipócrates, num contexto médico, também opõe estes termos:

ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος.

De diaeta 1.4

Pois a lei é o contrário da natureza no que diz respeito a estas coisas.

E ainda:

Αἱ δὲ φρένες ἄλλως οὖνομα ἔχουσι τῇ τύχῃ κεκτημένον καὶ τῷ νόμῳ, τῷ δ' ἐόντι οὐκ, οὐδὲ τῇ φύσει.

Morb. sacr., 17.2-3

As faculdades mentais têm, especialmente, um nome adquirido pelo acaso e também pela lei, mas não pela realidade nem pela natureza.

Hípias, outro conhecido sofista³⁰, também segue essa linha de pensamento³¹:

ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἠγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ

Métaphysique et de Morale, 91, 1986, 291-310), identificar o sofista com o retórico. Neste fragmento, Antífonte fala das origens das leis, afirmando (na interpretação de Decleva Caizzi, p. 296) que

elles sont issues [...] de l'accord volontaire d'individus, prêts à des concessions réciproques.

³⁰ Hípias era reputado por dominar diversas matérias (matemática, geometria, astronomia, música, pintura, confecção de vestuário ...) e pela sua técnica mnemónica. Pode-se, no entanto, duvidar de algumas qualidades que se lhe atribuem, como suspeita H. D. Rankin (*Sophists, Socratics and Cynics*, Totowa, Barnes & Noble Books, 1983, p. 57), que no entanto afirma:

Certainly Hippias' memory was prodigious, and he was in an important sense one of the earliest scholars in our Western tradition. Possibly he can be regarded as our earliest historian of the prosopographical school that is concerned with the records and careers of individuals [...] He wrote a table of Olympic victors (Anagraphé) which was used by Thucydides.

³¹ Platão, *Protágoras*, 337c-d.

ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.

Platão, *Protágoras*, 337c-d (DK86C1)

Caros senhores aqui presentes — disse ele —, considero-vos todos como parentes, familiares e cidadãos, pela natureza, não pela lei: pois o semelhante está relacionado com o semelhante pela natureza, enquanto a lei, sendo tirano³² dos homens, muitas vezes nos força contra a natureza.

O sofista está aqui a falar da sua experiência do quotidiano (achando-se bem longe da atrás citada visão antropológica de Hipócrates, quando este se refere aos Macrocéfalos), mas assume um tom ligeiramente crítico, como se esperasse que lhe dessem oportunidade para dissertar sobre o tópico. Na altura, porém, como ninguém quer prestar-lhe atenção, a observação passa quase despercebida. No entanto, é enorme a importância que ganha noutros contextos, deixando entrever as raízes ideológicas do conflito que opõe as duas noções.

Um caso curioso e ímpar é o de Crítias³³, que toma simplesmente a defesa da *physis* contra o *nomos*:

τρόπος δὲ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμον· τὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν διαστρέψαι ποτέ ῥήτωρ δύναίτο, τὸν δ' ἄνω τε καὶ κάτω λόγοις ταρασσῶν πολλάκις λυμáίνεται

(DK88B22)

³² Aqui *τύραννος*; em Píndaro, *βασιλεύς* (ver p. 183).

³³ Crítias foi um discípulo de Sócrates e um seguidor dos sofistas. Oponente da democracia em Atenas, veio a ser nomeado, pelos Lacedemónios, membro do grupo conhecido como dos Trinta Tiranos, que comandou a cidade após a derrota de 404 a. C. Ver Xenofonte, *Helénica*, livro II.

um carácter³⁴ útil é mais seguro do que a lei, pois nenhum orador o consegue iludir nunca, enquanto esta é virada de cima para baixo com os discursos que muitas vezes lhe causam a ruína.

Não assume, contudo, uma posição inteiramente coerente com esta (é difícil colocá-lo do lado do *nomos* ou do da *physis*, embora não o possamos considerar estranho à polémica) na tese que o tornou mais famoso, pela qual defende que os deuses não passam de uma criação dos homens³⁵:

καὶ Κ. δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν φάμενος, ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθραι τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.

(DK88B1-5)

Também Crítias, um dos tiranos de Atenas, parece que era do grupo dos ateus, dizendo que os antigos legisladores formaram um deus como um inspector das acções dos homens, boas e más, para que ninguém injuriasse o seu próximo secretamente mas que o honrasse com receio da vingança dos deuses.

³⁴ Sobre as acepções de *tropos*, ver p. 208.

³⁵ Pensamos que se pode entrever a mesma posição na afirmação de Hipócrates, *De uetusta medicina*, XIV, 1:

ζητήσαντες πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εὗρον αὐτὰ οἱ πρῶτοι εὐρόντες, καὶ φήθησαν ἀξίην τὴν τέχνην θεῶ προσθεῖναι, ὡς καὶ νομίζεται.

Os primeiros investigadores descobriram estas coisas da natureza humana e pensaram que valia a pena atribuir esta arte a um deus, como também é costume.

E, mais adiante, acrescenta:

{ θεῶν } δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι,
κἄν λάθραι πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί (τι).

Idem, *ibidem*, 28-30 (DK88B25)

inventou para os mortais o temor pelos deuses, de maneira que os maus tivessem medo até do que fizessem, dissessem ou pensassem em segredo.

Por mais subversiva que seja esta visão da divindade e das leis morais, torna-se difícil explorá-la no sentido do conflito entre *nomos* e *physis*. Pois, se, por um lado, reduz os deuses a uma mera ficção, por outro, desacredita completamente as intenções dos legisladores.

Contudo, talvez possamos ganhar uma perspectiva mais clara do núcleo da sua posição ideológica comparando-o com outra figura relevante no debate entre *nomos* e *physis*. Referimo-nos ao orador Cálicles, cujas teses só não ganham maior proeminência pelo simples facto de não ser possível asseverar a sua historicidade³⁶.

Dir-te-ei francamente o que é belo e justo segundo a natureza: aquele que quiser viver bem deverá deixar crescer à vontade as suas paixões, sem as reprimir, e, por maiores que elas sejam, deverá ser capaz de as satisfazer graças à sua coragem e inteligência, dando-lhes tudo aquilo que elas desejarem.

³⁶ O debate entre os que defendem a historicidade de Cálicles e os que o consideram uma criação de Platão opôs os grandes intérpretes do *Górgias*. Podemos encontrá-lo resumido em Stefania Nonvel Pieri (tradução, interpretação e comentário), *Platone. Gorgia*, Nápoles, Loffredo Editore, 1991, pp. 21-24.

Claro que isto não é acessível à maioria, que censura estes homens por vergonha, para ocultar a sua própria fraqueza. Por isso ela declara, como há pouco observei, que a intemperança é vergonhosa, com o objectivo de escravizar os mais bem dotados pela natureza, e como não pode dar às suas paixões satisfação completa louva por cobardia a temperança e a justiça.

[...]

A verdade que tu dizes perseguir, Sócrates, é, na realidade, a seguinte: a vida de delícias, a intemperança e a liberdade sem freio, quando favorecidas, são a virtude e a felicidade. O resto são palavras bonitas e convenções sociais contrárias à natureza, que não passam de tagarelice estúpida sem qualquer espécie de valor³⁷.

Platão, *Górgias* 491e-492c

Esta tese já tinha sido apresentada no início da intervenção do orador no debate que opõe os três retóricos, Górgias, Polo e Cálicles, a Sócrates (482e-484c). Encontramos aí dois aspectos importantes para qualquer abordagem da questão *nomos/physis*. O primeiro, a que nos referiremos adiante, seguindo uma referência de Aristóteles ao *Górgias*, é o de que *nomos* e *physis* eram dois conhecidos *topoi* nos debates sofísticos. O segundo é o que acabámos de expor e Cálicles reprova. No passo que reproduzimos a seguir, com a sua enérgica condenação do *nomos*, manifesta total solidariedade de pontos de vista com a defesa do ateísmo de Crítias:

Quanto às leis, estou convencido de que são feitas pelos fracos e pela grande massa, que agem exclusivamente no seu próprio interesse, fixan-

³⁷ Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério, *Platão. Górgias*, Lisboa, Edições 70, 1992.

do o que é digno de louvor e o que é digno de censura. Para assustarem os mais fortes, aqueles que têm possibilidade de se superiorizarem, e para não se deixarem ultrapassar por eles, dizem que toda a superioridade é vergonhosa e injusta e que a injustiça não é mais que querer estar acima dos outros. Como não têm valor, sentem-se felizes, creio eu, por colocar todos ao seu nível.

É por isso que a lei considera injusto e vergonhoso o desejo de ser superior à maioria, e é a isto que chamam injustiça. Mas a própria natureza, em minha opinião, demonstra que é justo que o melhor esteja acima do pior e o mais forte acima do mais fraco.

Idem, *ibidem*, 483b-d

Na continuação, invoca argumentos políticos («Que outro direito tinha Xerxes para vir fazer guerra à Grécia»), recorre a exemplos retirados da natureza (os leões são domados em pequenos e escravizados, mas as leis com que os homens justificam essa atitude são «antinaturais» — 484a), e conclui citando Píndaro (numa referência ao *Nóμος ὁ πάντων βασιλεύς*³⁸) e a lenda do roubo de Hércules a Gérion, que exprimiria a mesma ideia do poema, isto é, que «todos os bens dos inferiores e mais fracos pertencem de direito ao que é melhor e mais poderoso» (484c).

Caracterizar esta posição — tal como a de Crítias — como imoralista, confinando-a ao domínio da ética, não é mais que uma decisiva condenação. Mais interessante nos parece a tentativa de a encarar, por assim dizer, como um

³⁸ Ver p. 183.

sintoma do clima dos debates sofisticos na Atenas de depois de Péricles, compreendendo claramente — há que sublinhá-lo — que a relevância destas posições é muito mais política do que ética (ou que a segunda decorre da primeira). No fundo, o que estes oradores querem tornar claro é que se consideram acima das leis e dos valores que regem o comportamento dos outros homens, encarando como legítima qualquer tentativa de manifestarem a sua superioridade pela tomada do poder pela força. O facto é, de resto, confirmado pela história, no caso de Crítias³⁹.

O sentido da inserção das posições de Crítias e de Cálicles no contexto da oposição de *nomos a physis* torna-se mais claro com a sua comparação com a de Trasímaco. Em *A República*⁴⁰, Platão põe Trasímaco a afirmar que «a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte» (338c) e «um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo» (343c).

Estas duas posições não nos parecem perfeitamente coerentes entre si, nem com as de Crítias e de Cálicles. Para a primeira tese (338c), a justiça emerge, por assim dizer, como uma decorrência do poder (arriscamo-nos a afirmar mesmo que é uma decorrência da força da lei). A posição do sofista (não sabemos se autêntica, se apenas resultante da atribuição de Platão⁴¹) enun-

³⁹ Ver nota 33.

⁴⁰ Tradução de M. H. Rocha Pereira (introdução, tradução e notas), *Platão. A República*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1990 (6.ª ed.). Ver o comentário de M. Vegetti em *Platone. La Repubblica*, vol. 1, pp. 240-256.

⁴¹ Ver M. Vegetti, *op.cit.*, vol. 1, pp. 239-240.

cia e explora um truísmo político: aquilo que a lei determina coincide necessariamente com o que é justo, sendo sobre essa circularidade não viciosa que repousa toda a acção política: justo é aquilo que a lei define como tal e muito terão os homens a perder se esquecerem tal verdade.

Pelo contrário, na segunda posição (343c), a justiça é, de facto, a lei do mais forte. Ou seja, aqui o *nomos* acha-se totalmente constrangido pela *physis* e quem se permitir ignorar este facto terá de pagar pela sua imprudência (como, em Tucídides, o diálogo dos Mélios perfeitamente ilustra). Esta concepção exhibe o argumento que suporta todas as tiranias: o poder é como um fruto que se acha apenas ao alcance dos fortes, fruto cuja posse obriga à obediência dos outros homens.

4. A solução platónica para a oposição entre *nomos* e *physis*

O desenvolvimento do tema da oposição do *nomos* à *physis* que temos vindo a fazer nestas últimas páginas, apesar de termos citado maioritariamente sofistas, como Cálicles ou Hípias, tem-se apoiado exclusivamente em textos platónicos. No entanto, não há razão para lhes atribuir menos confiança ou considerá-los menos fidedignos, pois este facto é revelador do interesse que Platão demonstra por este assunto e da importância que o filósofo atribui à questão, evidente tanto nas fontes a que recorre para a formular, quanto na solução que para ela aponta. E essa hipótese é também a responsável pela futura desapareção da discussão sobre esta dicotomia.

Para Platão, a solução da contradição *nomos/physis* só se pode atingir ao mesmo tempo individual e politicamente (na alma e na cidade), compatibilizando a virtude agressiva com a virtude cooperativa⁴² pela sua subordinação à racionalidade e aos filósofos, isto é, na alma a racionalidade, na cidade os filósofos. Daqui resulta que a justiça consista na optimização das relações destas virtudes opostas, pela qual cada um, entenda-se, cada cidadão individualmente, tal como cada parte da cidade (ou cada parte da alma), deverá fazer o que lhe compete⁴³.

Significa isto que tanto a alma individual como a cidade devem ser entendidas, cada uma delas, como um todo, constituído por partes distintas e em muitos aspectos opostas. Os conflitos emergentes, resultantes dessa oposição no seio da unidade do todo, devem ser resolvidos em dois movimentos: primeiro, mediante uma rigorosa ordenação: a parte calculativa (*λογιστικόν*) da alma, tal como na cidade os filósofos, deve assumir o controlo das outras duas partes do todo. Num movimento complementar, tal controlo só se poderá manter apoiado numa, igualmente rigorosa, selecção e definição de competências.

⁴² Arthur W. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 7, pp. 283-293.

A questão reside no modo como a cidade terá de compatibilizar a virtude própria dos guardiões-guerreiros (a *andreia*) com a dos cidadãos da classe inferior, que não poderão deixar de se guiar pelo poder moderador da *sophrosyne*.

⁴³ Platão, *A República*, IV, 442 até ao final.

O aspecto, a um tempo ultraconservador e revolucionário, que sustenta a reforma resultante desta concepção, será, por um lado, a estrita divisão dos grupos sociais e das suas funções, com a proibição do trânsito entre as classes, por outro, a completa separação da riqueza e do poder, pela qual aos guardiões será proibida qualquer forma de propriedade privada (*A República*, III, 416d-417b; IV, 421c-422a)⁴⁴.

5. *Nomos e physis em Aristóteles*

A definição dos conceitos de *nomos* e de *physis* (expressos por estas mesmas palavras ou por suas cognatas, sendo as mais evidentes νόμιμα e o verbo φύω na sua forma intransitiva mais frequente πέφυκε) não pode ser simplificada com facilidade, considerando as acepções possíveis, atrás referidas⁴⁵, dado ocorrer ao longo de um processo caracterizado por profundas transformações sociais, políticas e culturais. Apesar de mergulhar as suas raízes na tradição reflexiva, uma explícita enunciação do problema terá começado com Arquelau⁴⁶:

⁴⁴ Compreendemos que este tópico é muito vasto e que a nossa abordagem foi muito breve, mas, dado que Platão não é o objecto do nosso estudo, remetemos um aprofundamento do tema para as obras citadas a propósito deste subcapítulo.

⁴⁵ Convenção, costume, hábito, norma, *versus* carácter, origem, elemento, força, entre outros.

⁴⁶ Guthrie, *op. cit.*, vol. III, p. 58. Arquelau foi discípulo de Anaxágoras e professor de Sócrates, tendo sido o último dos filósofos físicos.

ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρὸν· καὶ τὰ ζῶια ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

(DK60A1)

Dizia que eram duas as causas do devir, o quente e o frio, e que os seres vivos são gerados da lama e que o justo e o vergonhoso existem, não pela natureza, mas pela lei (por convenção).

E ainda:

συνέταξε δὲ Φυσιολογίαν καὶ ἐδόξαζε τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμῳ.

(DK60A2)

Escreveu a Fisiologia e pensava que o justo e o vergonhoso não existiam por natureza, mas por lei⁴⁷.

Estas duas atribuições da questão *nomos/physis* a Arquelaou (dada a sua época⁴⁸ poderemos virtualmente situar estes textos na origem da questão) evidenciam duas características que a temática não mais perderá. A primeira está patente no esforço para separar os assuntos morais da origem cósmica de todos

⁴⁷ Ou «por convenção».

⁴⁸ Arquelaou terá nascido cerca de 490-480 a. C., pois é mais novo que Anaxágoras (c. 500 a. C.) e mais velho que Sócrates (469 a. C.). Cf. nota 46.

os contrários⁴⁹. A segunda, decorrente da primeira, institui a oposição da lei à natureza como resultante da intervenção humana.

Um século mais tarde, conhecedor dos múltiplos aspectos pelos quais se foi apresentando, Aristóteles aprecia historicamente a questão nos seguintes termos:

Πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν, ὡς περ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργία γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον· ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον, καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλόν, κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν. δεῖ οὖν πρὸς μὲν τὸν εἰπόντα κατὰ φύσιν κατὰ νόμον ἀπαντᾶν, πρὸς δὲ τὸν κατὰ νόμον ἐπὶ τὴν φύσιν ἄγειν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει λέγειν παράδοξα. ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν.

Refutações Sofísticas, 173a7

O maior número de tópicos que faz dizer paradoxos é o que se relaciona com o que é por natureza e o que é por lei, como também se descreve

⁴⁹ Anaximandro (DK12B1) não estabelece qualquer distinção entre o físico e o ético, quando afirma (numa citação de Simplicio, *Phys.*):

... uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica «segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo», sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos.

Tradução de Carlos A. Louro da Fonseca, G. S. Kirk., J. E. Raven e M. Schofield, *op. cit.*

Cálicles a dizer no *Górgias* e como todos os antigos consideravam consensual; de facto, diziam que a natureza e a lei são opostos, e que a justiça é bela no que respeita à lei, mas não no que respeita à natureza. Assim, ao que fala segundo a natureza deve-se opor a lei e ao que fala segundo a lei deve-se conduzi-lo à natureza: pois em ambos os casos estão a dizer paradoxos. Eles achavam que a verdade estava do lado da natureza enquanto a maioria achava que estava do lado da lei.

e, na *Ética a Nicómaco*, afirma a sua convicção de que

οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἂν ἐθισθείη. οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

(1103a23-26)

nem uma coisa pode mudar a sua natureza para outra coisa pela força do hábito. Nem as virtudes nascem pela natureza ou fora dela, mas recebemo-las naturalmente em nós e somos aperfeiçoados através do hábito.

Que nos mostram estes excertos? Por um lado, atestam o enfraquecimento sofrido pela oposição *nomos/physis* que, de tensão original e originante, constitutiva do devir nos planos cósmico, antropológico e político, acaba por se degradar em mero *topos* de debate sofístico. Por outro, aponta e reforça a intenção aristotélica de relegar o *nomos* para o domínio do accidental, ou do subordinado, em contraposição ao que é por natureza (*φύσει*), como aquilo

que reflecte a verdadeira natureza das coisas⁵⁰ e se constitui como o seu princípio de movimento (*Física*, II), que a faz ser o que é⁵¹.

B. *Nomos* e *physis* em Tucídides

Tucídides denota influência das teorias políticas que consubstanciavam a oposição da *physis* ao *nomos*⁵², nomeadamente daquelas que vimos expressas no *Górgias* e em *A República* platónicos e, mesmo não as formulando de

⁵⁰ Veja-se o fragmento 123 de Heraclito, que contribuiu para uma instituição da dualidade de planos no real:

φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ
segundo Heraclito, a natureza (das coisas) gosta de se esconder

Apesar de a temática *nomos/physis* neste pensador não ser autónoma, poderemos encontrar nesta distinção da realidade e da aparência, expressa em tantos fragmentos, nomeadamente naqueles em que a natureza dos contrários é submetida à unidade do *logos* (1, 2, 10, 11, 50, 51, 54, 60, 61, 67, 88), uma raiz da aceitação da oposição da *physis* ao *nomos*.

Também em Parménides, na oposição das «opiniões dos mortais» à verdade «bem rotunda» (DK28B1, 29-30), bem como na dos «nomes que os mortais instituíram» à inteireza e imobilidade do pensamento do ser (B8, 34-38; ver ainda B16 e B19), se expressa a estrutura dual que a polémica entre *nomos* e *physis* vai levar às últimas consequências.

⁵¹ Um excelente exemplo desta atitude acha-se documentado na abordagem da questão da escravatura, no Livro II da *Política*, 1254a18-1255a2. Aristóteles pretende justificar a escravatura, fazendo-a radicar numa inferioridade «natural», que confere aos senhores o direito de se apropriarem dos escravos e de exercerem o seu poder sobre eles. No entanto, não pode deixar de reconhecer — muito obliquamente, embora — o facto indesmentível de um homem poder ser acidentalmente reduzido à condição de escravo. Mas não considera essa circunstância pertinente para uma reavaliação da «natureza» da escravatura.

⁵² Cf. H. D. Rankin, *op. cit.*, especialmente o capítulo 6, «Thucydides: Sophistic Method and Historical Research». Em diversos passos podemos ver a presença da influência sofística; já Dionísio de Halicarnasso, *Sobre Tucídides*, VII.24.9, lhe criticava a influência de Górgias; Marcelino dizia-o influenciado por Pródico. Além dos diálogos mencionados, confirme-se ainda I.37.4, quando os Coríntios referem duas visões associadas aos sofistas: quando os homens são fortes agem de acordo com esse poder (como Cálicles, *Platão. Górgias*, 483d), quando ninguém vê, os homens agem como lhes apraz (Antifonte, DK87A44A).

forma tão sintética e crítica, descreve diversas situações onde estas teorias são aplicadas, como o discurso de Mitilene ou o diálogo dos Mélios. As personagens de Tucídides estão sempre dispostas a fazer generalizações⁵³ e por isso as suas declarações sobre a *physis* têm aplicações mais amplas.

1. Tucídides aos olhos de Platão e de Aristóteles

De um certo ponto de vista, Tucídides é um marginal. Não se pode dizer que tenha alguma vez figurado como uma personalidade menor no panorama da literatura grega, pois a sua obra tem sido, desde sempre, a principal fonte dos historiadores que se debruçaram sobre a Guerra do Peloponeso e não faltaram seguidores para continuar a obra deixada incompleta⁵⁴. No entanto, esta reconhecida importância só bem mais tarde o retirou de uma certa marginalidade como pensador de filosofia política. Lowell S. Gustafson, na introdução à sua edição da obra anteriormente mencionada a propósito da actualidade de Tucídides, afirma⁵⁵:

In medieval Europe, Plato and Aristotle admittedly had more influence than Thucydides. However, Thucydides found an attentive audi-

⁵³ Cf. Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, capítulo II, «La montée par l'abstrait: Les réflexions générales», pp. 61-104. Ver Introdução desta dissertação, p. 7.

⁵⁴ Como Xenofonte, Teopompo e Cratipo. Cf. p. 29, n. 92 do comentário de J. Rusten, *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1990.

⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 3-4; cf. p. 8, n. 5, desta dissertação.

ence in the West starting again in the Renaissance. Francesco Guicciardini (1483-1549) [...] reintroduced the West to Thucydides after a thousand years [...], Machiavelli read Thucydides [...], Thomas Hobbes is famous for his reading and translation in 1629 of *The Peloponnesian War* [...]. Hobbes's interpretation has been another major filter through which Thucydides has influenced subsequent eras.

O século de Tucídides é o século das Guerras Pérsicas e da Guerra do Peloponeso, a época da destruição que gerou a reconstrução de Atenas (protagonizadas por Temístocles e Péricles, respectivamente), cidade de eleição do movimento sofístico, cidade de Sócrates, de Platão. Tucídides é um homem do seu tempo, sendo conhecido como discípulo dos sofistas por um certo paralelismo com Eurípides⁵⁶. Terá morrido no ano de 400 a. C., numa data não distante da da morte de Sócrates (399 a. C.), e temos visto que se podem encontrar na sua obra muitos dos temas que Platão virá a discutir filosoficamente nos seus diálogos⁵⁷. Por isso pode surpreender-nos que Platão não cite Tucídides⁵⁸.

A razão deste silêncio, tão comum em Platão acerca dos seus contemporâneos, poderá estar no facto de *A História da Guerra do Peloponeso* não

⁵⁶ Cf. J. de Romilly, «Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide», in *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel 47, n.º 3, Amsterdão, North-Holland Publishing Company, 1984, 75-89.

⁵⁷ Além desta oposição *nomos/physics*, também não podemos esquecer o valor da oratória ou a discussão da *aretê*. Ver ainda David Grene, *Greek political Theory: the Image of Man in Thucydides and Plato*, Chicago, Phoenix Books, University of Chicago Press, 1965.

⁵⁸ Verificámos as ocorrências do nome «Tucídides» em toda a obra de Platão. Este ocorre em quatro obras, duas das quais espúrias, e nas outras duas não remete para este Tucídides, que era filho de Oloro (Tucídides, IV.104.4), mas para Tucídides filho de Melésias (*Laques*, 179a2) e para Tucídides pai de Melésias (*Ménon*, 94c1; d4).

ter sido lida como um texto que problematiza questões filosóficas. Isto não invalida que tenha tido conhecimento da obra, e as citações que parece fazer — como quando descreve o homem democrático (*A República*, 561e) de um modo que recorda o Péricles de Tucídides (II.40.1)⁵⁹ — indicam-no. Tucídides não é referido como filósofo e, apesar da sua importância, revelada quer pela quantidade, quer pela distância cronológica entre os papiros que nos chegaram (do século III a. C. ao século V-VI d. C.), não teve, até ao século XV d. C., a recepção que se poderia esperar.

Talvez por não prever tal possibilidade, é Platão quem começa por remeter Tucídides para um plano marginal, no que é secundado por Aristóteles. Na época medieval, Agostinho de Hipona concorre para o retirar definitivamente de entre os pensadores influentes. Aristóteles, apesar de se ter debruçado sobre a política e a história, tem como referente Platão, mas não se sabe se seria em Tucídides que estaria a pensar quando distinguiu o historiador do poeta, na *Poética*, 1451a40-1451b10:

historiador e poeta [...] diferem sim, em que diz um as coisas que sucederam, e o outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por «referir-se ao universal» entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e acções que, por liame de necessidade e verosimilhança, convêm a

⁵⁹ Para outras referências de Platão a Tucídides, cf. J. Rusten, *op.cit.*, p. 29, n. 93. Cf. n. 8 da nossa Introdução.

tal natureza; [...] particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu⁶⁰.

A definição de Aristóteles foi a primeira a sistematizar esta nova prosa, que, no entanto, não corresponde ao texto produzido por Tucídides. O termo «historiador» não é usado por este autor, que, sobre si próprio, diz que «passei para a escrita (*ξυνέγραψε*) a guerra entre Peloponésios e Atenienses» (I.1.1), e o que encontramos na *História da Guerra do Peloponeso*, se bem que também contenha elementos do particular, do que se fez ou aconteceu, corresponde mais ao que Aristóteles descreve como poesia do que como história.

Provavelmente também esta definição redutora da história terá concorrido para que a tradição platónico-aristotélica de pensamento ocidental olvide o historiador grego. *A cidade do poder* de Péricles, que exigirá maior atenção mais adiante⁶¹, não se enquadra na concepção da cidade justa dos filósofos, onde a questão do poder e a polémica *nomos/physis*, que nela assenta, são superadas pela defesa da racionalidade; muito menos se enquadrará, séculos mais tarde, na cidade de Deus⁶², da qual a cidade justa dos homens só pode ser entendida como um prólogo ou reflexo. A marginalidade de que aqui falamos está aliada ao facto de as concepções de justiça que chegaram até nós serem de Platão (como vimos *supra*), quer directamente, através de obras deste filó-

⁶⁰ Tradução de Eudoro de Sousa, *Aristóteles. Poética*, Lisboa, INCM, 1998, 5.ª ed.

⁶¹ Ver capítulo v.

⁶² Esta é a ideia defendida por Santo Agostinho em *A Cidade de Deus*.

sofo, principalmente *A República*, quer indirectamente, através de Aristóteles, que, nos livros de teoria ética⁶³ e na *Política* (Livro II), critica *A República* platónica. A nenhum dos filósofos deveriam agradar as observações e as análises de Tucídides, pois, em qualquer dos casos, este autor é eliminado dos seus escritos.

Por esta razão, Tucídides não tem lugar na perspectiva de Platão e de Aristóteles. No entanto, curiosamente, o historiador nunca deixou de ser lido como contraponto das teses dominantes dos dois homens⁶⁴, pois, apesar de afastado do pensamento filosófico político, Tucídides será uma fonte de inspi-

⁶³ *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Magna Moralia.*

⁶⁴ Nietzsche (*Para a Genealogia da Moral*, tradução de José M. Justo, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2000, p. 41) cita a «Oração fúnebre» de Péricles em Tucídides como exemplo da existência de um orgulho «bárbaro», que ultrapassa as leis e está muito mais próximo da *physis*. Ainda de Nietzsche, ver *Œuvres. Aurore*, frag. 168, Robert Laffont, Paris, 1993, pp. 1070-1071:

Un modèle. Qu'est-ce que j'aime en Thucydide, qu'est-ce qui fait que je l'estime plus que Platon? Il prend le plaisir le plus étendu et plus libre de préjugés à tout ce qui est typique chez l'homme et dans les événements et il trouve qu'à chaque type il appartient une quantité de bon sens: c'est ce *bon sens* qu'il cherche à découvrir. Il possède une plus grande justice pratique que Platon; il ne calomnie pas et ne rapetisse pas les hommes qui ne lui plaisent pas ou bien qui lui ont fait mal dans la vie. Au contraire, il ajoute et introduit quelque chose de grand en toute chose et en toute personne, en ne voyant partout que des types; qu'importe en effet à la postérité à laquelle il voue son oeuvre, ce qui n'est pas typique! C'est ainsi que cette *civilisation de la plus libre connaissance du monde* trouve en lui, le penseur-homme, une dernière et somptueuse floraison. cette civilisation qui a trouvé son poète en Sophocle, son homme d'État en Périclés, son médecin en Hippocrate, son savant naturaliste en Démocrite: cette civilisation qui mérite d'être baptisée du nom de ses maîtres, les *sophistes*, et qui malheureusement, dès le moment de son baptême, commence à devenir pâle et insaisissable pour nous, car dès lors nous soupçonnons que cette civilisation devait être bien immorale pour avoir été combattue par Platon et par toutes les écoles socratiques! La vérité est si compliquée et si enchevêtrée que l'on répugne à la démêler: que la vieille erreur (*error veritate simplicior*) suive donc son vieux chemin!

Veja-se ainda Margaret Hrezo, «Thucydides, Plato and the kinesis of cities and souls», in Lowell Gustafson, *op. cit.*, pp. 42-63, pp. 61-63, contrapõe o «idealismo» de Platão ao «realismo» de Tucídides.

ração para os estadistas⁶⁵, emergindo pontualmente naqueles teóricos que se situam na contracorrente do pensamento dominante.

2. O lugar da oposição de *nomos* a *physis* em Tucídides

Platão e Aristóteles tentam encontrar uma solução para a oposição *nomos/physis*, enquanto Tucídides a explora e estende, empenhando-se em mostrar como a *physis* é superior.

É certo que admite, em momentos concretos e definidos, que o *nomos* possa sobressair com um poder limitado, no tempo e no espaço, como acontece em algumas das situações que encontramos nas decisões contratuais (a desenvolver nosso capítulo II). No entanto, a supremacia que o *nomos* possa ter sobre a *physis* só subsiste enquanto for regulada pelos que estiverem no poder. A aceitação da existência de uma lei sagrada não a faz inviolável, como Tucídides nos diz que aconteceu durante a peste, especialmente em II.52.3-4.

Apesar da pertinência deste último exemplo, bem como dos fragmentos 44 e 114, de Heraclito, Tucídides nunca considera a questão de uma perspectiva tão ampla. Para ele é claro que as leis da natureza não se deixam ficar espartilhadas num *nomos*. É o que nos diz pelas palavras de Diódoto⁶⁶ ou no

⁶⁵ Ver nota 5.

⁶⁶ III.42-48 e, especialmente, 45.3.

polémico capítulo 84 do Livro III (ver *infra*). Aristóteles, na *Política*, equaciona o problema do seguinte modo:

οὐ γὰρ ὅμοιον τὸ κινεῖν τέχνην καὶ νόμον· ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ῥαδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστὶ τὴν τοῦ νόμου δύναμιν.

(1269a19-24)

pois não é o mesmo mudar a arte e mudar a lei, pois a lei não tem nenhum poder para convencer para além do hábito e este, por outro lado, não cresce senão através de longos períodos de tempo, de modo que alterar facilmente as leis existentes para outras leis novas é tornar fraca a força da lei.

Tucídides refere esta possibilidade de se mudar os *nomoi*⁶⁷ e de os interpretar segundo a conveniência de cada um (IV.98.2-7). E, estando as decisões na esfera do *nomos*, melhor se compreende a preocupação de quem está no comando, quer entre os Atenienses, quer entre os Lacedemónios, de aconselhar os subordinados com exortações, demonstrando possuir consciência do poder que a palavra pode assumir e de como ela pode mudar decisões, con-

⁶⁷ Cf. I.40.4, em que a palavra é usada no sentido de regra recente de um tratado, passível de escolha na sua elaboração; II.35.1 mostra que se podem introduzir modificações nos *nomoi* estabelecidos, não necessariamente negativas.

forme os interesses e as conveniências⁶⁸. A manutenção do *nomos* é essencial para a sobrevivência das instituições e para a organização da sociedade⁶⁹, e Tucídides, acreditando que a *physis* é superior, mostra-nos o que acontece quando ela toma o controlo dos acontecimentos, como aconteceu em Corcira⁷⁰.

3. A questão da autenticidade de III.84

A autenticidade do atrás mencionado capítulo 84 do livro III de Tucídides tem sido questionada por diversos autores, apesar de constar de todos os manuscritos. Os poucos escólios, o pouco uso por parte dos gramáticos e a ausência de comentários de Dionísio de Halicarnasso foram algumas das razões apresentadas para a sua rejeição⁷¹. No entanto, a bibliografia a

⁶⁸ Cléon critica o gosto dos Atenienses pelas belas palavras (III.38.4) e Tucídides diz-nos que eles se deixaram convencer pelos Egesteus a partir em expedição para a Sicília (VI.6.3). Ver capítulo 4 deste trabalho.

⁶⁹ Os Plateenses (III.59.1) argumentam que, se os Lacedemónios os matarem, estarão a violar uma lei comum aos gregos (*τὰ κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα* — provavelmente não escrita e talvez a mesma mencionada em III.58.3); III.67.6. os Tebanos exortam os Lacedemónios a defender a lei grega (*Ἑλλήνων νόμῳ*) e queixam-se de serem vítimas de *ἄνομια*.

⁷⁰ O caso de Corcira encontra-se desenvolvido no nosso capítulo II.

⁷¹ W. K. Pritchett, na sua edição de Dionísio de Halicarnasso (*Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*, Berkeley, University of California Press, 1975), p. 117, n. 7, faz um ponto da situação, mencionando os prós e os contras. A. W. Spratt (*Thucydides. Book III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905, 2.ª ed., pp. 255-256) declara:

Poppo, Sthal, Kruger, Goller, Classen, Cobet, Herwerden, and Arnold, reject it in toto. [...] long familiarity with the chapter has only strengthened my own conviction that Chap. 84 is just as much the work of Thucydides as either of its two predecessors.

Recentemente, P. J. Rhodes rejeita-o. No seu comentário *Thucydides, History III*, Warminster, Aris & Phillips, 1994, p. 239, afirma:

favor⁷² reforçou-nos a convicção de que não há uma razão forte para considerar espúrio o capítulo 84 do livro III.

Naturalmente, do ponto de vista do assunto que tratamos, a importância deste capítulo é manifesta. É este o momento em que Tucídides mais claramente defende a superioridade da *physis* sobre o *nomos*. Por isso pensamos que devíamos salientar esta questão e apresentar os fundamentos da nossa refutação. Para confirmarmos a nossa posição, procurámos ver se III.84 está isolado ou se os conceitos aí apresentados se encontram também em outras partes da obra de Tucídides. No livro III afirma-se que:

τῶν νόμων κρατήσασα ἢ ἀνθρωπεΐα φύσις, εἰωθυΐα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν, ἀσμένῃ ἐδήλωσεν ἀκρατῆς μὲν ὀργῆς οὕσα, κρείσσων δὲ τοῦ δικαίου, πολεμία δὲ τοῦ προύχοντος· οὐ γὰρ ἂν τοῦ τε ὀσίου τὸ τιμωρεῖσθαι προτίθεσαν τοῦ τε μὴ ἀδικεῖν τὸ κερδαίνειν, ἐν ᾧ μὴ βλάπτουσαν ἰσχὺν εἶχε τὸ φθονεῖν.

(III.84.2)

84 is not blatantly unThucydidean, but on the evidence of the scholiast and Dionysius it is better rejected

Henry Immerwahr, «Pathology of Power and the speeches in Thucydides» in Phillip Stadter (ed.), *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1973, 16-31, p. 19, n. 8, defende a mesma posição; Hunter Rowlings III considera a questão em aberto (*The Structure of Thucydides' History*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 179, n. 7); Christ aceita (ver nota seguinte) e J. R. Ellis (ver nota seguinte) diz mesmo:

The stasis narrative with chapter 84 simply deleted would be structurally impossible.

⁷² Principalmente Mathew Christ «The Authenticity of Thucydides 3.84», in *Transactions of the American Philological Association* 119, 1989, 137-146, e J. R. Ellis, «The structure of Thucydides dissertation on stasis and the authenticity of 3.84», in *Electronic Antiquity*, Vol. 1, Issue 2, July 1993.

a natureza humana, vencendo as leis, gosta de mostrar que não tem poder sobre a fúria, que tem o hábito de cometer injustiças contra as leis, é melhor que a justiça e é superior a tudo o que for hostil; de facto, não teriam posto a vingança à frente das coisas sagradas nem o lucro à frente da justiça, se a inveja não tivesse uma força que magoa.

e em III.84.3 declara-se que as leis comuns são universais e um apoio para os homens, mas que, mesmo assim, por motivo de vingança (que, em diversos passos, aparece sob a forma de inveja e de interesses pessoais), estes destroem-nas, arriscando-se a ficar desamparados:

ἀξιούσι τε τοὺς κοινούς περὶ τῶν τοιούτων οἱ ἄνθρωποι νόμους, ἀφ' ὧν ἅπασιν ἐλπίς ὑπόκειται σφαλεῖσι κἂν αὐτοὺς διασφύξεσθαι, ἐν ἄλλων τιμωρίαις προκαταλύειν καὶ μὴ ὑπολείπεσθαι, εἴ ποτε ἄρα τις κινδυνεύσας τινὸς δεήσεται αὐτῶν.

(III.84.3)

os homens quebram as leis comuns, que valem para todos nestas situações, e nas quais a esperança assenta em caso de perigo, para se vingarem de outros, ainda que elas sejam a sua salvação, e não deixam que permaneçam, mesmo se alguma vez, por acaso, algum dos que corre riscos tem necessidade delas.

Além da coerência com que se manifestam no contexto⁷³, estas ideias aparecem significativamente desenvolvidas em outros passos, corroborando a

⁷³ Ver artigo de J. R. Ellis citado na nota anterior.

ideia de que há uma unidade de pensamento neste contexto específico e de que este capítulo não se encontra desintegrado. Vejamos algumas:

1 — Em II.22.1 também se afirma que *ὀργή* controla os homens, isto é, tem poder sobre a *physis* (III.84.2);

2 — Em II.37.3 diz-se que os Atenienses, em público (*τὰ δημόσια*), não transgridem as leis. Esta especificação poderá significar que o poderão fazer em privado, mostrando como os homens cometem injustiças contra a lei (III.84.2);

3 — Em II.53.4 a afirmação acima é desdita (confirmando a nossa especificação), quando se afirma que o receio dos deuses ou das leis não impede os homens de agir como lhes apraz, ideia essa reiterada em III.45.3 por Diódoto. Aliás, como vamos poder mostrar no capítulo IV, pensamos que este ateniense, no seu discurso contraditor de Cléon (III.41-48), revela um conhecimento adequado dos valores da *physis* e do *nomos* e da importância que se deve dar a um ou a outro consoante as necessidades;

4 — Em II.85.2 a *ὀργή* leva os homens a não pensarem com justeza e clareza. Podemos perguntar-nos se não será, precisamente, porque ser mais forte (III.84.2), que leva os Lacedemónios, aqui, a duvidarem da sua própria *physis*;

5 — Em III.82.2 (com o mesmo enquadramento de III.84.2 não é acusado de ser espúrio) podemos ler que, enquanto a natureza humana for a mesma (*ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ἦ*), os homens são melhores quando viverem em boas condições e piores no momento em que essas condições forem alteradas.

Em II.53, quando a peste assola Atenas, os homens, que antes eram respeitadores das leis, agem agora em detrimento delas, pensando unicamente no seu bem-estar individual;

6 — Em III.82.6, ainda no mesmo contexto, já se declara que o que une os homens não são as leis dos deuses (*τῶ θεῶ νόμῳ*), mas as ilegalidades que praticam em comum, negligenciando a utilidade das leis estabelecidas (*οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας*);

7 — III.82.7 confirma III.84.3. Neste passo afirma-se que os homens preferem fazer sofrer a defender-se do sofrimento, preferindo

οἱ πολλοὶ κακοῦργοι ὄντες δεξιῶι κέκληνται ἢ ἀμαθεῖς ἀγαθοί.

ser chamados espertos, sendo maldosos, a ser chamados parvos, sendo bons.

8 — II.65.7 e II.65.11 são uma clara corroboração de III.84.3, em que se declara que Atenas ficou em perigo por os interesses pessoais terem sido colocados em primeiro lugar. Ainda em III.82.8, antecipa-se este passo ao afirmar que vinganças e interesses privados regem os comportamentos (para a *physis*, provocando inveja, confronte-se com II.35.2) e que as leis servem para resolver conflitos privados (tal como em II.37.1).

Sintetizando as ideias acima expressas, o capítulo 84 parece assumir-se como uma súmula das teorias que as personagens e o narrador foram apresentando nos capítulos precedentes. Visto que não encontramos incongruências,

não nos repugna aceitá-lo como autêntico e lê-lo como uma sinopse da teoria da superioridade da *physis*. Mesmo que antes discordássemos, e estes argumentos não nos tivessem convencido, a objectividade do paralelo com outros passos não nos permitiria aceitar a subjectividade de algumas críticas⁷⁴ apontadas para descrédito de III.84.

A questão *nomos/physis* não se esgota nestas duas palavras, mas está presente em todas as acções humanas. Mesmo que estes dois termos não apareçam expressos, os conceitos existem por detrás das próprias palavras. E a questão não se esgotará com este trabalho, prevalecendo aqui a perspectiva, identificada com os sofistas, que nos permite ver de que modo Tucídides desenvolve algumas dessas ideias, numa extensão da dicotomia *nomos/physis* ao âmbito político e militar. Vejamos então como os homens recorrem ao *nomos* para impor aquilo que será a sua *physis*, ou o desejo de mandar⁷⁵.

⁷⁴ A. W. Gomme, no comentário a este passo, no vol. II de *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1956, recusa expressamente a autenticidade com base em argumentos de estilo, achando que o capítulo em causa é, no entanto

moderately good imitation of Thucydides.

⁷⁵ A inevitabilidade do desejo de mandar faz parte da natureza humana. Veja-se Hermócrates, IV.61.5; Diálogo dos Mélios, V.105.2.

CAPÍTULO 2

IGUALDADES E DESIGUALDADES DO PODER

(Preliminares do argumento)

*καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.*

Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, vv. 25-26

ÍNDICE DO CAPÍTULO II

1. Construção e destruição de muralhas. Noção de igualdade
2. *Physis* por detrás de relações de poder. Três escolhas na desigualdade
 - i* — Ambos os lados reconhecem que um é mais forte e outro mais fraco
 - ii* — Nenhum dos dois tem a certeza de (e não conseguem chegar a acordo sobre) quem é o mais forte
 - ii* —1. Argumentos dos fracos para persuadir os fortes
 - ii* —1.1. Contratos e «amizades»
 - ii* —1. 2. Imperativo de fazer contratos
 - ii* —1.3. Neutralidade
 - ii* —1.4. Alianças especulativas por parte de pequenos estados.
Alianças com vizinhos. (Não) Intervenção dos fortes
 - ii* — 1.5. Situações menos claras
 - iii* — Ambos concordam que estão numa situação de igualdade
3. Conflito das ideias de superioridade de *nomos* e de *physis*
 - 3.1. Colisão de interesses
4. A igualdade não é permanente. Contratos feitos e desfeitos
 - 4.1. Duração dos contratos

4.2. Quebra de contratos

5. Estudo Vocabular

5.1. Relevância da variação vocabular

5.1.1. *ἐπιμαχία / ξυμμαχία*

5.1.2. *ὁμολογία*

5.1.3. *ἀνοκωχή*

5.1.4. *ἐκεχειρία; ξύμβασις / ξυμβαίνω; ξυμβολαί*

5.2. Diferenças e semelhanças entre *ξυμμαχία* e *σπονδαί*

1. Construção e destruição de muralhas. Noção de igualdade

Uma das primeiras referências de Tucídides à fraqueza das primitivas populações da Grécia é a que menciona a ausência de muros, facto que facilitava os assaltos (I.2.2), por exemplo, por parte de piratas, que atacavam as cidades não muralhadas (I.5.1). Daí que uma das primeiras atitudes das cidades marítimas com mais recursos tenha sido a de construir muros que as protegessem, tornando-se esses muros símbolos da sua riqueza (I.7.1; I.8.3).

Assim, quando os Atenienses começam a construir as muralhas (I.89.3) que lhes permitiriam ter acesso directo ao Pireu em caso de ataque, os Lacedemónios acharam que eles não deviam ter nenhum muro e que conviria destruir os que tinham resistido às devastações, noutras localidades. Mas não lhes disseram isso deste modo. O argumento que usaram foi o de que, se não houvesse fortificações, num eventual ataque dos Persas, estes não poderiam recorrer àqueles lugares para sua própria protecção (I.90.2). Mas os Atenienses, alertados e avisados por Temístocles (responsável pela destruição estratégica da cidade de Atenas durante a batalha de Salamina), continuaram a construir as muralhas e foi o próprio general quem se dirigiu a Esparta com o intuito de distrair os Lacedemónios até que os muros estivessem suficiente-

mente altos para permitir que entrassem em combate (I.90.3-5), dizendo, no fim, aos Lacedemónios (Tucídides apresenta-nos um discurso indirecto):

οὐ γὰρ οἶόν τ' εἶναι μὴ ἀπὸ ἀντιπάλου παρασκευῆς ὁμοῖόν τι ἢ ἴσον ἐς τὸ κοινὸν βουλευέσθαι.

(I.91.7)

na verdade, não é possível, sem meios de combate equiparados, participar nas deliberações para os interesses comuns, de um modo igual e justo.

Esta ideia de atingir a igualdade com outros estados surge em passos distintos, como em III.12.1-3, quando os Mitileneus insistem no mesmo raciocínio: a igualdade é a melhor defesa e eles só se mantiveram como aliados dos Atenienses porque a relação se baseou no medo e não na amizade.

A construção e a destruição de muralhas ocorrem em variadas situações, mas sempre com o mesmo propósito de promover ou restringir a ascensão de um determinado povo ao poder. Em I.56.2, quando os Atenienses suspeitam que os Coríntios pretendem vingar-se deles, ordenam a Potideia (colónia coríntia, mas aliada de Atenas) que destrua as suas próprias muralhas, como medida preventiva, a fim de impedir que os Coríntios aí entrassem. O mesmo acontece em I.117.3, em que os Sâmios, perdendo a favor dos Atenienses, concordam em destruir as suas próprias muralhas, ou em IV.51.1, no momento em que os Atenienses forçam os habitantes de Quios a deitar abaixo as suas muralhas para prevenir uma revolta. Por outro lado, em Argos, em V.82.5, os

adeptos do partido democrático constroem uma muralha para ligar a cidade ao mar, de modo a permitir o auxílio directo dos Atenenses em caso de necessidade; em I.103.4 vemos os Atenenses a construírem uma muralha para os Megarenses, pois imaginavam que estes lhes poderiam vir a ser úteis numa futura luta contra os Lacedemónios, não só pela localização geográfica de Mégara, a meio caminho entre o Peloponeso e a Ática, mas também pela circunstância específica que os muros iriam proporcionar: uma ligação directa ao porto de Niseia (se bem que, cerca de trinta anos mais tarde, Mégara não queira essa ligação e destrua os seus próprios muros — IV.109.1); podemos ver ainda Atenas a erigir a sua própria *μακρὰ τείχη*, como forma de protecção (I.107.1).

Estas construções variavam em extensão e utilidade. Podiam ter um carácter mais permanente, durar vários anos, ser construídas pelos próprios habitantes com a intenção de prever ataques (como aconteceu em Atenas), ou podiam ser erigidas durante um cerco, em determinado lugar, com o objectivo pontual de o isolar. Neste caso, Tucídides recorre normalmente às palavras *τὸ ἀποτείχισμα* e *τὸ περιτείχισμα* para designar essas obras. O primeiro termo parece ser usado para indicar um muro construído com o objectivo de isolar uma parte, cortando uma passagem, como se pode ver no caso de Mégara e Niseia (III.51.3), e quando os Siracusanos impedem a passagem dos Atenenses (VII.80.6), bloqueando deste modo as cidades que, pela sua localização (numa ilha, por exemplo), tinham difíceis acessos e poucas alternativas de fuga. O segundo termo surge para

descrever muros de maior extensão, como acontece com Plateias (II.78.1)⁷⁶.

A ideia subjacente a este erguer e destruir de muros e de muralhas, mais ou menos permanentes, é a de igualdade, presente na afirmação supra de Temístocles. Tucídides, de facto, regressa, na sua narrativa, a 479 a. C., ao período anterior à Guerra do Peloponeso, exactamente após o fim das Guerras Pérsicas, para nos mostrar a importância da igualdade, quer no âmbito do *nomos*, quer no âmbito da *physis*, o que nos levou a concluir que esta noção é um dado indispensável para se lidar com os adversários.

2. *Physis por detrás de relações de poder: Três escolhas na desigualdade*

A igualdade existe à falta de uma solução melhor e mais eficaz, sendo sempre um segundo recurso, pois o primeiro é o uso directo e imediato do poder que se possui. Os povos que faziam parte da liga de Delos⁷⁷, principal-

⁷⁶ Yvon Garlan (*Recherches de Poliorcétique Grecque*, École Française d'Athènes, 1974, pp. 108-111) apresenta alguns exemplos de uma alternância pouco clara entre estes termos. Excluindo a hipótese de a escolha vocabular ser de origem material, Y. Garlan sugere que seja de natureza sentimental ou intelectual, defendendo que *ἀποτείχισμα* é a concretização dos receios dos Siracusanos, enquanto *περιτείχισμα* é a efectivação das esperanças dos Atenienses. Afirma:

L' "apoteichisma" est un écran entre les Syracusains et l'arrière-pays dont peut surgir une armée de secours, tandis que le "périteichisma" est une ligne fébrilement tendue par les Athéniens autour de la ville assiégée. Par une simple substitution de préfixe, Thucydide revêt donc le fait brut que constitue le mur athénien d'une signification qui varie en fonction de l'observateur; de l'ambiguïté de la terminologie, il tire des effets dramatiques qui concourent à l'intelligence des faits.

⁷⁷ Ver capítulo 1, nota 24.

mente os que contribuíam com navios, não gostavam do modo como Atenas os tratava, impondo a sua vontade, nem da maneira como exerciam o poder sobre os aliados⁷⁸. Disto se queixam os Mitileneus em Olímpia (III.10.4), frisando que se revoltavam naquela altura porque os Atenienses tinham mudado, pois enquanto estes tinham comandado respeitando a igualdade eles tinham estado do seu lado.

Apesar de a igualdade nos tratados pertencer à esfera do *nomos*, a *physis* é mais forte que o *nomos* e é ela que também está por detrás de diversas relações de poder. Os Lacedemónios oferecem igualdade no *nomos*, através de alianças, mas os Atenienses mostram, quando constroem as muralhas, que a igualdade se mede pela *physis*.

Podemos esquematizar três situações típicas numa situação de desigualdade (quando não se tem ou não se consegue obter o poder):

- i — Ambos os lados reconhecem que um é mais forte e outro mais fraco;
- ii — Nenhum dos dois tem a certeza de (e não conseguem chegar a acordo sobre) quem é o mais forte;
- iii — Ambos concordam que estão numa situação de igualdade.

Tendo em consideração as limitações que qualquer esquematização impõe, vejamos de seguida de que modo estas situações podem evoluir:

⁷⁸ Dizem os Corcireus (I.32.2) que, para haver uma aliança, tem de existir alguma vantagem nisso ou, pelo menos, nenhum inconveniente.

i — Ambos os lados reconhecem que um é mais forte e outro mais fraco

Neste caso o mais fraco submete-se ao mais forte, reconhecendo o seu poder, e espera-se que aceite uma *ξυμμαχία*, como sinal de inferioridade.

Este é, pois, o objectivo de todas as relações baseadas no poder. A disputa de forças pode levar mais ou menos tempo, mas a lei do mais forte prevalece. Veja-se como a população do Itome, após nove anos de resistência aos Lacedemónios teve de *ξυνέβησαν* (I.103.1), ou como Caristo (em Eubeia) foi obrigada a negociar com os Atenienses *καθ' ὁμολογίαν* (I.98.3), enquanto Naxo foi escravizada (I.98.4)⁷⁹.

ii — Nenhum dos dois tem a certeza de (e não conseguem chegar a acordo sobre) quem é o mais forte

Nessas condições têm duas alternativas:

- a) Decidem lutar para determinar quem é o mais forte;
- b) Persuadem o outro de que tem vantagem em fazer *σπονδαί*;

ii — 1. Argumentos dos fracos para persuadir os fortes

ii — 1.1. Contratos e «amizade»

Quando há uma desigualdade, os mais fracos necessitam de argumentos que convençam os mais fortes a celebrarem um contrato. Um dos argumentos

⁷⁹ Remetemos a discussão sobre os argumentos dos fracos para o capítulo III.

de maior sucesso é o da vantagem. Dado que ambos sabem que não são iguais, o mais fraco tem de oferecer ao mais forte algum proveito nesse acordo. Assim, o item *b*) não se aplica se o mais forte não é convencido. Neste caso, há poucas possibilidades de haver um acordo. Em I.32.2, os Corcíreus enfatizam que, para haver uma *ξυμμαχία*, um tem de mostrar ao outro que há alguma vantagem nisso ou, pelo menos, que não há aí nenhum inconveniente. Em V.86 os Mélios não têm maneira de defender a sua neutralidade, pois não conseguem ter nada para oferecer, pelo menos, nada que interesse aos Atenienses.

As relações de poder são possíveis entre iguais e desiguais porque fazem parte da esfera da *physis*, em que a lei do mais forte domina. Uma relação de paz — estabelecida através de um contrato e, eufemisticamente, denominada relação de amizade — é apresentada pelos Mitileneus no momento em que dizem que não é possível uma amizade entre indivíduos e cidades se não houver semelhança entre eles:

*εἰδότες οὔτε φιλίαν ἰδιώταις βέβαιον γιγνομένην οὔτε κοινω-
νίαν πόλεσιν ἐς οὐδέν, εἰ μὴ μετ' ἀρετῆς δοκούσης ἐς ἀλλήλους
γίγνοιτο καὶ τᾶλλα ὁμοιότροποι εἶεν*

(III.10.1)

sabendo que não pode haver nem uma amizade firme entre indivíduos nem união entre as cidades, se não se pensar que têm boas qualidades entre si e, em geral, o mesmo modo de ser;

ii — 1. 2. Imperativo de fazer contratos

Firmar um contrato é frequentemente um imperativo para os pequenos estados. Por serem fracos não tinham muito por onde optar, sendo as seguintes as suas soluções mais prováveis:

- a) Escolhiam um dos lados em conflito;
- b) Tentavam manter a neutralidade.

Em última análise, esta alternativa era irreal, pois sabiam que estavam numa posição de inferioridade e que seriam forçados pelos mais fortes a aceitar acordos desvantajosos, ou que seriam compelidos pelas circunstâncias a escolher o que menos mal lhes fizesse. Não obstante o seu sentido aparentemente pacífico e neutral, o substantivo *ὁμολογία* e o verbo *ξυμβαίνω* (bem como o seu substantivo cognato *ξύμβασις*) são empregues numa acepção bem próxima de *sujeição* (I.117.3 — Samos e Bizâncio) e *submissão*, *submeter*, pois os termos pelos quais os contratos se regem revelam que eles perdem os seus maiores valores: os direitos (na maior parte dos casos), a liberdade (como Naxo, em I.98.4), e até a sua terra (como acontece com Histieia, em I.114.3, onde se instalou uma cleruquia).

Esta necessidade imperiosa de fazer um contrato pode ter um toque dramático, como acontece com os Potidenses: bloqueados pelos Atenienses (I.66), não conseguem suportar mais o cerco e a falta de comida impele os homens ao extremo de se comerem uns aos outros (*ἐγέγευντο*). Daí que, em II.70.1, tentem fazer um acordo (*ξύμβασις*) com os Atenienses.

Em I.103.4 os Megarenses abandonam a aliança com os Lacedemónios e fazem uma nova com os Atenienses. Dado que têm de se submeter a alguém, sentem-se assim mais protegidos dos Coríntios, com quem estavam em conflito. Como estes seus adversários tinham uma aliança com os Lacedemónios, pareceu-lhes que ficar do lado de Atenas era uma boa solução, tanto para si próprios, Megarenses, como para os Atenienses.

Do ponto de vista dos estados fortes, fazer alianças com pequenos estados proporcionaria uma sustentação e afirmação do seu poder, habilitando-os para enfrentar quaisquer outras grandes potências (como iremos ver no capítulo III).

ii — 1.3. Neutralidade

A neutralidade é uma opção difícil de sustentar. Em 426 a. C. (III.91.2-3), os Mélios resistem a um *τὸ ξυμμαχικόν* com Atenas, apesar de verem os seus territórios serem destruídos⁸⁰. A neutralidade não era uma atitude bem vista pelos Atenienses, de tal modo que forçaram os Mélios a abandonarem a sua decisão de não se associarem e a fazerem uma escolha, embora nada de mal lhes pudesse ser imputado (como os próprios argumentam, em V.89). Por outro lado, os Lacedemónios dizem o contrário aos Plateenses. Quando estes, em II.71.2-4, lhes recordam o acordo firmado durante as Guerras Pérsicas, se-

⁸⁰ Esta destruição não fazia prever os eventos que teriam lugar dez anos mais tarde, em 416 a. C., como nos são apresentados em V.84-116.

gundo o qual deveriam manter a autonomia do território e da cidade, Arquidamo responde que deviam agir de acordo com as palavras e, por isso, tinham a obrigação de ser autónomos e de promover a libertação dos outros aliados. Caso contrário, convinha que se mantivessem neutrais (II.72.1). Também Corinto apela à neutralidade dos Corcíreus como alternativa a uma colaboração (I.40.4). Os Argivos, em V.28.2, usam da sua neutralidade para tentarem mostrar-se poderosos frente aos outros.

ii — 1.4. Alianças especulativas por parte de pequenos estados. Alianças com vizinhos. (Não) Intervenção dos fortes

A grandeza de um estado depende de múltiplos factores. Atenas tornou-se importante no panorama das cidades gregas através de uma política de abertura ao exterior: acolheu pessoas, foi crescendo do ponto de vista militar, foi cobrando impostos e enriquecendo. A sua actuação durante as Guerras Pérsicas foi decisiva para conquistar e consolidar poder e ascendência sobre os outros estados. Estão presentes em Atenas os factores normalmente apontados⁸¹ como os mais importantes para a sustentação do poder: recursos económicos, um exército numeroso e bem organizado, capacidade naval (este factor é importante dadas as características da costa da Grécia) e boa localização geográfica.

⁸¹ No livro I, na «Arqueologia».

Alguns pequenos estados pensaram, a determinado momento, obter um lugar de destaque no mundo grego, ou até mesmo preencher o lugar de comando que Atenas ocupava e Esparta queria ocupar (VIII.2.4), sem terem no entanto reunido as condições acima indicadas. Alguns efeitos dessa ilusão de poder foram patéticos, no sentido mais grego do termo. Veja-se o que se passou com Corcira, que acabou enfraquecida pela *stasis* interna, com a completa destruição do corpo de cidadãos⁸².

Na Sicília, os Leontinos também não se deram muito bem com as alianças que estabeleceram. Em 427 a. C. solicitam o apoio dos Atenienses contra os Siracusanos, recordando uma antiga aliança (III.86.2-3). Três anos depois, em 424 a. C., abandonam essa ligação em nome da paz e da unidade da Sicília (4.65.1-2). Mas dois anos apenas decorridos, em 422 a. C., pedem, de novo, ajuda aos Atenienses, pois o povo teve de abandonar a cidade, expulso pelos poderosos (*δυνατοί*), que estavam em conluio com os Siracusanos (V.4.3), para os impedirem de fazer uma redistribuição das terras.

Cione, na península de Palene (onde também se situa Potideia), rebelou-se contra a aliança ateniense (IV.120-122), juntando-se a Brásidas. Aconselhados por Cléon, os Atenienses condenam à morte os habitantes da cidade (IV.122.6). Dois anos depois⁸³, cumprida a sentença, a população mas-

⁸² O *pathos* dos suicidas e as carnificinas serão apresentados no próximo capítulo.

⁸³ Em 421 a. C.

culina é aniquilada, enquanto as mulheres e as crianças são tornadas escravas (V.32.1)⁸⁴.

Há uma tendência para estabelecer alianças com os vizinhos, a fim de tentar impedir invasões ou na esperança de não se vir a ser uma força isolada contra quaisquer potenciais invasores. Por vezes os eventos não correm como se espera, como verificaram os Ambraciotas, os Anfilóquios e os Acarnanes. Pelo intrincado do caso, iremos dar algum destaque a esta história e contar alguns pormenores que nos vão ajudar a compreender como os pequenos estados saem sempre a perder nas alianças e como têm dificuldade em manter-se independentes dos seus vizinhos.

Tucídides começa por nos explicar a razão do ódio entre estes povos. Contava-se que um argivo chamado Anfilóquio fundara uma nova Argos no Golfo da Ambrácia, depois da Guerra de Tróia, e que os seus habitantes eram considerados os mais poderosos (*οἱ δυνατώτατοι*). No entanto, alguns revezes da fortuna levaram-nos a associarem-se aos seus vizinhos Ambraciotas. Uma vez no território, estes expulsaram os argivos e tomaram a cidade para si. Os argivos (agora chamados Anfilóquios) pediram ajuda aos Acarnanes (seus vizinhos a Sul), que, por sua vez, procuraram o apoio de Atenas. É assim que Fórmion é enviado pelos Atenienses para libertar a cidade e fazer dos Ambraciotas escravos. No final, Atenas celebrou uma *ξυμμαχία*

⁸⁴ Chamamos a atenção para a brevidade com que Tucídides conta esta história, se tivermos em mente o modo como descreve os acontecimentos em Mitilene, Corcira ou Melos.

com os Acarnanes, ficando os Anfilóquios incluídos apenas como associados destes últimos (II.68.1-8).

Por seu lado, os Ambraciotas convencem os Lacedemónios a ajudá-los a atacar Argos de Anfilóquia e a Acarnânia, com o incentivo de que, assim, todos os continentais fariam parte da mesma aliança (III.102.6). Os Peloponésios ocupam Olpe⁸⁵, o combate dá-se e perdem (III.107.1, 109.1). A desordem das tropas (excepto das de Mantineia) e a morte de dois dos três chefes esparciatas aumentou o medo entre os soldados, contribuindo para a sua perda. Após a derrota fez-se um acordo secreto entre os dois grupos rivais, à revelia dos Ambraciotas, para que os Peloponésios se retirassem. A ideia dos Atenienses era reduzir a força dos Ambraciotas (o que agradava aos Acarnanes) e, ao mesmo tempo, desacreditar os Lacedemónios e os Peloponésios, mostrando aos restantes Gregos como eles traíam os aliados, fugindo.

Mas a retirada não correu como todos tinham imaginado. Nem todos os Acarnanes sabiam deste acordo e, quando viram os Peloponésios a fugir, começaram a matá-los. A confusão instalou-se de tal maneira que, inclusive,

*καί τινες αὐτῶν τῶν στρατηγῶν κωλύοντας καὶ φάσκοντας
ἐσπεῖσθαι αὐτοῖς ἠκόντισέ τις, νομίσας καταπροδίδοσθαι σφᾶς.*

(III.111.3)

⁸⁵ Local que tinha sido fortificado pelos Acarnanes e se situava perto do mar.

quando alguns dos seus generais os impediram e lhe disseram que havia um acordo entre eles, um ainda os atingiu, pensando que estavam a ser traídos.

No que respeita ao que aconteceu aos Ambraciotas, Tucídides não deixa de enfatizar que

*πάθος γὰρ τοῦτο μᾶ πόλει Ἑλληνίδι ἐν ἴσαις ἡμέραις μέγιστον
δὴ τῶν κατὰ τὸν πόλεμον τόνδε ἐγένετο.*

(III.113.6)

efectivamente, este foi o maior sofrimento que uma única cidade grega teve, neste número de dias, durante esta guerra.

E, das várias personagens patéticas, quem melhor representa este sofrimento não são os Ambraciotas mortos à traição em Idómene, durante a noite, nem são os hoplitas que tentaram fugir, mas foram facilmente apanhados, devido às suas armas pesadas e ao desconhecimento do terreno, nem os que se perderam nas montanhas, caindo em ravinas e em emboscadas ou atirando-se ao mar, preferindo ser mortos pelos Atenienses que estavam nos barcos a sê-lo pelos Anfilóquios... A personagem que melhor representa este *pathos* é o arauto ambraciota que chega da parte dos refugiados de Olpe. Como numa tragédia⁸⁶, há uma peripécia, uma situação de equívoco, que culmina num diá-

⁸⁶ Aristóteles, na *Poética*, 1452a13 e seguintes (na já citada tradução de Eudoro de Sousa), explica as partes necessárias para se construir uma história. Neste passo temos uma personagem trágica,

logo esclarecedor, que, por sua vez, antecede o reconhecimento da catástrofe⁸⁷. Ao ver os cadáveres ambraciotas, que vinha recolher, o homem estranhou o elevado número de corpos, pois pensava que se tratava dos seus camaradas mortos dois dias antes (III.113.2). Nessa altura

καί τις αὐτὸν ἤρετο ὅτι θαυμάζοι καὶ ὀπόσοι αὐτῶν τεθνᾶσιν, οἰόμενος αὖ ὁ ἐρωτῶν εἶναι τὸν κήρυκα ἀπὸ τῶν ἐν Ἰδομεναΐς. ὁ δ' ἔφη διακοσίους μάλιστα. ὑπολαβὼν δ' ὁ ἐρωτῶν εἶπεν 'οὐκ οὐν τὰ ὄπλα ταυτὶ φαίνεται, ἀλλὰ πλέον ἢ χιλίων.' αὖθις δὲ εἶπεν ἐκεῖνος 'οὐκ ἄρα τῶν μεθ' ἡμῶν μαχομένων ἐστίν.' ὁ δ' ἀπεκρίνατο 'εἴπερ γε ὑμεῖς ἐν Ἰδομενῇ χθὲς ἐμάχεσθε.' 'ἀλλ' ἡμεῖς γε οὐδενὶ ἐμαχόμεθα χθὲς, ἀλλὰ πρόφην ἐν τῇ ἀποχωρήσει.' 'καὶ μὲν δὴ τούτοις γε ἡμεῖς χθὲς ἀπὸ τῆς πόλεως βοηθήσασι τῆς Ἀμπρακιωτῶν ἐμαχόμεθα.' ὁ δὲ κῆρυξ ὡς ἤκουσε καὶ ἔγνω ὅτι ἡ ἀπὸ τῆς πόλεως βοήθεια διέφθαρται, ἀνοιμώξας καὶ ἐκπλαγεὶς τῷ μεγέθει τῶν παρόντων κακῶν ἀπῆλθεν εὐθὺς ἄπρακτος καὶ οὐκέτι ἀπήτει τοὺς νεκρούς.

(III.113.3-5)

alguém perguntou-lhe o que o espantava e quantos pensava que tinham morrido, julgando, por seu lado, este que fazia a pergunta, que o arauto vinha da parte dos de Idómene. Ele respondeu:

— Cerca de duzentos.

um «homem que se não distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infotúnio, tal acontece, não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro». Não é uma personagem «de grande reputação e fortuna», mas toda a situação provoca em nós o efeito desejado: «o terror e a piedade».

⁸⁷ Simon Hornblower, no seu comentário a este passo, remete para *As Bacantes*, de Eurípides, vv. 1280 e seguintes, quando Agave se apercebe de que tem nas mãos a cabeça do filho.

O interlocutor replicou:

— Certamente que não, pois estas armas que aqui se vêem são mais de mil.

O arauto perguntou:

— Então estes não são os que se bateram do nosso lado?

O outro respondeu:

— São, se vocês lutaram ontem em Idómene.

— Mas nós não lutámos ontem, mas anteontem, quando fugimos.

— E nós lutámos ontem contra estes homens que vieram da cidade dos Ambraciotas para ajudarem.

O arauto, quando ouviu isto e percebeu que o auxílio que tinha vindo da cidade havia perecido, desatou aos gritos e, fora de si, ao ver a grandeza do presente infortúnio, foi-se logo embora sem fazer nada e sem reclamar os mortos.

Como afirmámos atrás, Tucídides enfatiza que este foi o maior sofrimento por que uma cidade grega passou durante esta guerra. E, se a Ambrácia não foi imediatamente aniquilada, foi porque os Acarnanes e os Anfilóquios reccearam que os Atenenses fossem um vizinho com quem seria mais difícil lidar. Os Anfilóquios viram-se livres dos Ambraciotas, mas passaram a ter os Acarnanes no seu território. Mais tarde, em III.105-6, os Ambraciotas, com a ajuda dos Peloponésios, lutam contra Anfilóquia, que, mais uma vez, é ajudada pelos Acarnanes e pelos Atenenses.

Os pequenos estados são ajudados pelos grandes, mas perdem independência. As relações de poder entre pequenos estados podem ser vantajosas para os grandes, pois permitem-lhes intervir para resolver as contendas, e ga-

nhar o controlo da situação, ou tomar a atitude contrária e promover querelas para enfraquecer os outros. É assim que a guerra civil em Corcira serve a causa ateniense, porque, no fim, não havia, infelizmente, oposição a uma governação do *demos*, pelo simples facto de os aristocratas terem sido eliminados (IV.48.5).

ii — 1.5. Situações menos claras

Por vezes a fraqueza não é óbvia, e um poder superior pode ter momentos de fragilidade, podendo uma aliança ser uma opção boa, mas temporária. De um certo ponto de vista, esta afirmação não deixa de ser uma redundância, pois estes contratos só são celebrados quando alguém não tem poder suficiente para ser preponderante, pois, no momento em que se considera preparado para liderar, os contratos são quebrados.

Em Potideia, mesmo sabendo que estavam numa posição superior, os estrategos atenienses, como medida de precaução, concordaram com uma *ξύμβασις*, por razões não relacionadas com o sofrimento dos Potidenses, mas sim com o sofrimento das suas próprias tropas e com o dinheiro que Atenas já havia gasto com a campanha (II.70.2).

Quando os Atenienses se sentem demasiado cansados por causa da peste e não querem lutar contra Lesbos (pois sabem que esta ilha tem a sua armada e a sua força intactas), Tucídides mostra-nos uns Atenienses, muito mais humildes e conscientes da sua própria fraqueza (III.3.1), a fazerem uma *ἀνοκωχή* com Lesbos (III.4.4). No entanto, quando os Atenienses se aperce-

beram de que os Lacedemónios estavam a contar com a fraqueza deles, fizeram uma exibição do seu poder, fazendo sair a armada e dispendo os seus navios à volta do Peloponeso, para mostrarem aos Lacedemónios que não eram nem estavam fracos (III.16.1).

Aqui não temos um reconhecimento da força (cf. *i, supra*), nem incertezas (cf. *ii, supra*), pois ambas as partes sabiam que os Atenienses eram os mais fortes, embora estivessem enfraquecidos, e a igualdade entre eles era apenas aparente ou temporária (cf. *iii, infra*). O mesmo aconteceu quando os Mitileneus tentaram um acordo que lhes conviesse (III.4.2) e os Atenienses aceitaram porque se sentiam fracos para lutar contra Lesbos (III.4.3).

No que respeita à própria Mitilene, verificou-se uma situação complicada quando a balança do poder pendeu para outro lado, como se descreve em III.27.2-3. A população de Mitilene contribuiu para a decisão de fazer uma *ξύμβασις* com os Atenienses e abandonar os Peloponésios. Quando estes deram armas ao povo para que ele lutasse a seu lado contra os Atenienses, a multidão, agora armada, desobedeceu, dado que já tinha poder suficiente para negociar, pois a força tinha mudado de mãos. Sentindo-se numa posição de igualdade e capaz de fazer face aos oligarcas (os chefes tornaram-se mais fracos que o povo), a multidão deixou de obedecer aos comandantes. Fizeram-se assembleias para exigir melhores condições de vida (acima de tudo, era a comida que faltava), e o povo ameaçou aliar-se aos Atenienses.

iii — ambos concordam que estão numa situação de igualdade

Os contratos feitos ao longo da narrativa (toda a história começa com um tratado que já não é vantajoso para nenhum dos lados⁸⁸), têm, na sua base, o receio do poder do outro ou/e a consciência da sua própria fraqueza, numa perspectiva de igualdade ou desigualdade. Esta situação é mencionada várias vezes⁸⁹ ao longo da obra e Tucídides é bem explícito quando afirma que

τὸ δὲ ἀντίπαλον δέος μόνον πιστὸν ἐς ξυμμαχίαν·

(III.11.2)

um medo equivalente é a única garantia para uma aliança

pois o atacante não está certo da vitória (III.11.4). E os Mitileneus insistem neste mesmo ponto: a igualdade é a melhor defesa, pois a sua aliança com os Atenienses subsistiu com base no medo e não na amizade.

Daí que os tratados, as alianças, as tréguas, sejam um importante barómetro das mudanças de concepção do que é a igualdade. Esta não é permanente e tem de ser mantida, pois, tal como a sorte, pode ser modificada por

⁸⁸ I.23.4 — A guerra começa com o quebrar de um tratado de paz de 30 anos (*Ἀθηναῖοι καὶ Πελοποννήσιοι λύσαντες τὰς τριακοντούτεϊς σπονδὰς*), concluído após a revolta contra Atenas e a subjugação de Eubeia, em 446 a. C., pelos Atenienses (I.115.1).

⁸⁹ Entre outras situações, veja-se o já citado I.91.7; I.75.3, no discurso dos Coríntios em Esparta; III.2.2, quando são enumerados os elementos de que os Mitileneus necessitavam para estarem preparados para se revoltarem e fazerem frente aos Atenienses.

diferentes circunstâncias. Portanto, as partes contratantes estão cientes de que apenas porque estão numa situação de igualdade podem:

- a) Arriscar-se e partir para a guerra;
- b) Ter mais cuidado e decidir fazer um acordo.

Não é rara a situação em que o mais forte desconhece o poder do adversário. Então, como medida de precaução, pode fazer uma aliança. Alguns sinais exteriores de poder permitem indiciar uma força real ou enganosa. Por vezes, o mais fraco subestima o oponente e, no último momento, dependendo do facto de ele se estar a sentir forte ou fraco⁹⁰, parte para a luta ou para um acordo. Esta é a origem do rompimento de muitos tratados ou de contratos que ficaram apenas na intenção.

Em III.4.2, os Mitileneus preparavam-se para uma primeira tentativa de luta contra os Atenienses, mas, quando verificaram que era a armada do adversário que estava a ganhar, propuseram um acordo, condição que só foi aceite porque os Atenienses também se sentiam fracos (III.4.3) e estavam assustados (III.11.4).

É no entanto mais frequente a situação em que ambos têm mais cuidado e decidem fazer um acordo. No tratado de paz, de 50 anos, entre Argos e

⁹⁰ Em II.3.1-2, os Plateenses pensam fazer um acordo porque pensam que os Tebanos estão em maior número. Quando se apercebem de que isso não é assim, mudam de opinião e decidem-se pelo ataque.

Esparta, a igualdade de direitos é apresentada como um costume (*ἐπὶ τοῖς ἴσοις καὶ ὁμοίοις δίκας διδόντας κατὰ πάτρια*) e esta expressão é usada três vezes no texto do acordo (V.79.1-4). Noutros exemplares de tratados — como o armistício de um ano, em 423 a. C. (IV.118), a Paz de Nícias, em 422-421 (V.18-19), o acordo entre Atenas e Esparta, em 421, pouco depois deste último (V.23-24), ou aquele entre Atenas, Argos, Élis e Mantinea, em 420 a. C. (V.47) — está subjacente o entendimento de uma igualdade de direitos e deveres, como se pode verificar pela repetição das condições por ambos os contratantes.

3. Conflito das ideias de superioridade de *nomos* e de *physis*

No problema de Corcira, que foi um dos pretextos da guerra⁹¹, o erro dos Coríntios foi não terem compreendido que um contrato (na esfera do *nomos*) não é suficientemente forte para lutar contra a natureza, pois a *physis* sustém-se a si própria e só a fraqueza necessita de *nomos*. Vimos atrás (*supra*, §2.1) como os tratados (*nomoi*) são feitos em momentos de necessidade, cansaço, fraqueza. Numa situação em que alguém é forte ou se sente forte (*physis*) não precisa de recorrer a acordos.

Quando os Coríntios referem que os Atenienses firmaram um tratado com eles (*ἔνσπονδοί ἐστε*), mas com Corcira nunca tiveram nem mesmo uma verdadeira trégua (*ἀνοκωχή* — I.40.3), percebemos que isto não foi

⁹¹ O outro foi Potideia. Ambos opuseram Atenienses a Coríntios.

impedimento para os Atenienses se associarem aos Corcíreus. Em I.44.2-3, Tucídides indica que as verdadeiras razões que levaram os Atenienses a aceitarem a aliança com Corcira se fundaram nos benefícios que teriam com tal associação: numa expectativa de guerra iminente poderiam contar com uma armada mais forte contra os Peloponésios (pois os Corcíreus colocariam a sua frota ao serviço dos Atenienses e os Coríntios ficariam numa posição enfraquecida) e teriam o caminho livre para a Itália e a Sicília, dada a situação geográfica de Corcira.

A confiança na sua própria força pode levar as pessoas a agirem contra as leis estabelecidas. É isso que leva os Corcíreus a rebelarem-se contra os Coríntios: tinham uma frota mais poderosa e, portanto, não se sentiam forçados a cumprir as suas obrigações para com a metrópole e puderam agir com superioridade. No mesmo sentido, em I.25.4, Tucídides explica que o pretexto usado pelos Coríntios para ajudar Epidamno escondia a verdadeira razão, que era o facto de os Corcíreus não secundarem as regras (*τὰ νομιζόμενα*) que todas as colónias deviam seguir.

Uma ambição pelo poder gerada em situações momentâneas de confiança e de esperança levaram Argos a tentar equiparar-se a Atenas ou a Esparta na hegemonia sobre os Gregos. Os tratos de paz já existentes entre estas cidades não impediram que se efectuassem outras alianças, com outros povos, sempre que isso conveio à ambição de poder.

Estas razões imediatas apoiavam-se numa querela mais antiga que os Argivos mantinham com os Lacedemónios. Argos e Esparta eram inimigos de

longa data. Esta animosidade remontava a 546 a. C. (ou até antes⁹²), aquando da disputa pela posse da região de Tírca. Heródoto conta⁹³ como Lacedemónios e Argivos decidiram lutar com um número fixo de tropas (300 de cada lado), estabelecendo que o vencido se devia retirar. Acontece que a batalha durou até tarde e, à noite, restavam apenas um lacedemónio e dois argivos que, considerando-se vencedores, tornaram à sua cidade. Visto o lacedemónio se ter mantido no seu posto, o resto do exército, que não tinha entrado na luta, decretou que tinha sido ele o vencedor e que os outros haviam perdido, uma vez que tinham fugido. Os Argivos não concordaram com a decisão e deu-se uma batalha, vencida pelos Lacedemónios, tendo ficado entre eles uma animadversão que perdurava ainda no século v a. C. Esta divergência foi aproveitada pelas outras cidades, em seu próprio proveito, como veremos. Por volta de 462 a. C., ao aliar-se a Argos (*ὄρκοι καὶ ξυμμαχία κατέστη*), tradicional inimiga de Esparta, Atenas quebra os laços criados pela aliança que tinha sido elaborada para fazer frente aos Persas (I.102.4).

Em 421 a. C., os Coríntios incentivam os Argivos a defenderem o resto do Peloponeso da hegemonia dos Lacedemónios (V.27.2), pois interpretavam o *σπονδὰς καὶ ξυμμαχίαν* que estes haviam feito com os Atenienses como uma tentativa imperialista de tomada de poder e um atentado à sua liberdade

⁹² Cf. tradução de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva do livro 1.º das *Histórias* de Heródoto, Lisboa, Edições 70, 1994, p. 112, nota 132.

⁹³ *Histórias*, 1.82.

(V.29.3). Os Argivos passam deste modo a alimentar a esperança de virem a ser o centro de uma nova *ξυμμαχία* e de tomarem o comando do Peloponeso (V.28.2), começando aqui uma sucessão de certezas e de incertezas, com alianças que se vão estabelecendo e quebrando à medida dos seus interesses.

Mantinha junta-se a Argos por possuir em relação a esta um sentimento de igualdade: ambas eram cidades democráticas, com divergências em relação aos Lacedemónios (V.29.1). Os Eleus também aderiram ao grupo —baseando a sua decisão num diferendo que mantinham com os Lacedemónios, por estes terem declarado Lépreo independente (V.31.1-6)—, bem como os Coríntios e os Calcidenses. Dois éforos procuram, particularmente, trazer os Beócios e os Coríntios e, através destes, realinhar os Argivos na aliança lacedemónia (V.36.1). Desconhecendo este esforço, os beotarcas votam contra a aliança, com receio dos Lacedemónios (V.38.3), aceitando, no entanto, negociar Panacto com Esparta para que esta pudesse recuperar Pilo, se Esparta fizesse uma aliança com eles (V.39.2-3).

Os Argivos querem a supremacia sobre o Peloponeso (V.40.3), mas, vendo todas estas movimentações, pensam que foram deixados à sua sorte pelos recentes aliados e buscam um tratado (*σπονδαί*) com os Lacedemónios (V.40.2-3). Graças a Alcibíades, apercebem-se de que as suas deduções não estavam correctas. Decidem, pois, abandonar as conversações com vista a uma aliança com os Lacedemónios, aproximam-se de Atenas (V.44.1), invocando laços de amizade antigos e semelhança de tipo de governo, a democracia, e propõem uma *ξυμμαχία* (V.44.2).

Alcibíades, movido por um desejo de desagravo em relação aos Lacedemónios (afrontado por não o tratarem como próxeno), defende a teoria de que há que enfraquecer o adversário para mais facilmente governar, quando argumenta que Esparta quer um acordo com Argos para deixar Atenas mais fraca, com menos aliados, para a poder destruir (V.43.3). Nícias, no entanto, é de opinião contrária, consegue persuadir os Atenienses de que a boa opção é manter o tratado com os Lacedemónios e parte para Esparta, para negociações (V.46.1-5) que se revelam infrutíferas. Os Atenienses ficam furiosos com a recusa e Alcibíades aproveita este estado de espírito para os fazer assinar um tratado de 100 anos com Argos, Mantínea e Élis (V.47.1-12).

Em apenas dois parágrafos (V.54.1-2), Tucídides conta-nos como um coríntio convence os Argivos a falar de paz e a retirar as tropas do Epidauro e como estes atacam de novo, logo que verificam que as conversações de paz não deram resultados. Perante esta atitude, os Lacedemónios vêm-se na necessidade de passar à acção o mais depressa possível, antes que seja tarde de mais (V.57.1). Os Argivos não têm a capacidade de previsão, tão útil no comando⁹⁴, e por isso não têm uma correcta percepção do que o rei lacedemónio Ágis e os aliados vão fazer (aquando dos confrontos na Arcádia — V.58.2) e são apanhados de surpresa. Ágis e dois argivos entram em conversações para a paz, sendo penalizados pelas suas respectivas cidades, que não tinham sido consul-

⁹⁴ Tanto Péricles como Brásidas, os dois chefes com mais sucesso das cidades opostas, Atenas/Esparta, possuíam esta capacidade. Ver pp. 101-104.

tadas, julgando ambas que eles tinham deixado escapar uma oportunidade de vitória (V.60).

Perante a excelente organização da frota argiva, os Lacedemónios hesitam, mas decidem organizar-se também eles (V.66.2-4). O confronto dá-se finalmente em Mantinea, entre os Lacedemónios e os Argivos e seus aliados (V.64-75). Apesar de vitoriosos, os Lacedemónios querem fazer um acordo de paz com Argos (V.76.1). Um grupo de Argivos descontentes com a democracia desejava começar por fazer uma *σπονδαί* com os Lacedemónios, depois uma *ξυμμαχία* para, no fim, poderiam atacar e destruir o sistema democrático. Uma vez os oligarcas no poder, um tratado é assinado e Argos abandona a antiga *ξυμμαχία* (V.78). Mantinea fica com a liderança, mas não se aguenta e também ela se alia aos Lacedemónios (V.81.1). Entretanto, em Argos, os populares reorganizam-se e derrotam os oligarcas (V.82.2), que não puderam contar com o apoio atempado dos Lacedemónios. E recomeça uma série de ataques e contra-ataques: os Lacedemónios destroem as novas muralhas de Argos (V.83.2); Argos ataca Flionte. No Verão de 416 a. C., Alcibíades condena ao exílio os suspeitos de serem partidários dos Lacedemónios (V.84.1). No Inverno desse ano, os Lacedemónios invadem Argos e deixam os exilados em Oneias; os Argivos, com a ajuda de Atenas, destroem completamente esta cidade (VI.7.2). Esparta torna a invadir Argos, mas é obrigada a recuar por um tremor de terra; Argos saqueia Tírea (VI.95.1). No Verão de 414 a. C., os Lacedemónios voltam a invadir Argos. Os Atenienses vêm em seu auxílio, dando a Esparta uma razão para reacender as inimizades contra Atenas

(VI.105.1-2). E regressamos ao ponto de partida, quando o tratado de paz (de Nícias) já não estava em vigor, por causa da natureza da situação. Em todas estas mudanças verificamos que um tratado de paz é fraco quando não é claro quem é o mais forte.

3.1. Colisão de interesses

Como se pode prever, em algumas situações os interesses colidem, e o que é bom para um entra em conflito com o que é bom para outro. Nestes casos, os contendentes podem:

- a)* Nunca fazer um acordo;
- b)* Fazer um acordo contra os seus próprios interesses (ver §2.i).

Todas as partes nestes contratos consideram que o acordo que se preparam para fazer é bom para si próprias. Ambos os lados, conscientes das categorias apresentadas acima, podem propor debates sobre o que estão a ponto de acordar e chegar a estas conclusões:

- a.1.* um contrato não é vantajoso — não se celebra o contrato;
- b.1.* um contrato é vantajoso — celebra-se o contrato.

Como um contrato é uma solução que surge perante a impossibilidade de comandar os outros, há uma oscilação entre as soluções enunciadas em *a.1.* e *b.1.*

Durante a paz dos cinco anos, ambas as facções quebraram o contrato — os Atenienses na Beócia e na Eubeia, os Peloponésios devastando a Ática (Elêusis, Tria) — e, em seguida, fazem outro contrato de paz, desta vez por 30 anos (em 446 a. C.), que dura 15 anos. Quando a situação presente em *a.1*) acontece, o combate é o resultado esperado para estabelecer o poder. Em II.3.1-3, os Plateenses recusam-se a parlamentar com os Tebanos e, após uma hesitação, decidem que uma *ξύμβασις* não seria vantajosa, votando a favor da guerra.

Por outro lado, no Inverno de 422-421 (V.15.1), por exemplo, tanto Atenienses como Lacedemónios consideram vantajoso fazer uma *ξύμβασις* (por 50 anos), pois os Atenienses tinham ficado enfraquecidos depois da tentativa falhada de tomar Délio (IV.89-101) e da pesada derrota em Anfípolis (V.6-11), e os Lacedemónios sentiam-se fracos por causa da rendição em Pilo (IV.38) e por terem perdido Citera (IV.54)⁹⁵.

4. A igualdade não é permanente. Contratos feitos e desfeitos

O objectivo dos acordos não é a manutenção da igualdade, mas ganhar tempo até se conseguir a superioridade que os tornará dispensáveis.

⁹⁵ Por vezes a esperança cega os homens, impedindo-os de fazer a escolha correcta no curso da acção (cf. o discurso de Diódoto em III.45.1). Os Plateenses só fazem um contrato com os Tebanos por pensarem que estes tinham vindo em grande número. Quando se aperceberam de que não eram tão numerosos como haviam imaginado, atacaram-nos (III.66.2).

Ao longo da história, mesmo antes do início da guerra, podemos ver frequentemente contratos feitos e desfeitos, dependendo das necessidades do momento⁹⁶ e como movimentos de força.

Por exemplo, em I.102.4 (na «Pentecontaecia»), os Atenienses fazem um juramento e uma aliança (*ὄρκοι καὶ ξυμμαχία*) com os Argivos (inimigos de Esparta) e depois com os Tessálios, pois sentiam-se ofendidos pelos Lacedemónios⁹⁷. Por seu lado, os Lacedemónios estabelecem uma *ξυμμαχία* directamente com os Beócios, violando a *σπονδαί* que tinham com os Atenienses (V.39.3), pois pensavam que tal acordo pudesse vir a ser vantajoso em futuras negociações com estes últimos. Numa escala diferente, podemos perceber também estes movimentos de força em V.4.2-3, na época em que a população de Leontinos pretende redistribuir a terra e os poderosos (*οἱ δυνατοί*), apercebendo-se disso, expulsam o povo e fazem um acordo com os Siracusanos.

4.1. Duração dos contratos

A duração dos contratos é muito variável. Podem ser fixados por períodos de tempo mais ou menos alargados; estes podem durar apenas alguns dias

⁹⁶ Jacqueline de Romilly, em nota a V.28.2, afirma:

tout traité ancien n'était qu'une trêve, limitée dans le temps.

⁹⁷ Primeiro os Lacedemónios pedem ajuda aos Atenienses contra os rebeldes que estavam no Itome, mas depois mandam-nos embora, declarando já não necessitarem deles.

ou até mesmo um século⁹⁸. O general Nícias afirma claramente (VI.10.2) que não acredita na durabilidade dos contratos, pois a maioria subsiste só de nome (*ὀνόματι σπονδαί*) e é celebrada devido à necessidade (*κατ' ἀνάγκην*).

Os exemplos que se seguem são apenas alguns de entre os muitos que podemos encontrar no texto de Tucídides:

a) Por uns dias, como em II.73.1, quando os Plateenses querem *σπείσασθαι* (um verbo cognato de *σπονδαί*) com os Peloponésios para lhes proporcionar tempo para falar com os Atenienses;

b) Por uns anos, como, por exemplo, cinco anos, que foi o período decretado para o acordo entre Atenienses e Peloponésios, em I.112.1;

c) Por um período mais alargado, como a paz de 30 anos (acordada em 446 a. C. por estas mesmas facções), em I.115.1; como a paz de 50 anos entre Argos e Esparta, acordada no Inverno de 418-417 a. C. (V.78.1-4). Quando este *σπονδαί* de 50 anos é mencionado em V.41.2, a precariedade de um contrato tão longo é revelada pela expressão *ἐν μὲν τῷ παρόντι* (*pelo momento*); ou como a paz de 100 anos entre Atenas e o grupo liderado por Argos (com Mantinea e Élis), em 420 a. C.

⁹⁸ Aristófanes, em *Os Acarnenses* (Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1988, 2.ª edição, revista e aumentada, numa tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva), entre os versos 180 e 198, apresenta tréguas com três tipos de «paladar»: 5 anos, 10 anos e 30 anos.

4.2. Quebra de contratos

Como seria de esperar, quebrar contratos é quase tão frequente como fazê-los, como demonstram estes poucos exemplos do início da narrativa, no qual são apresentados os debates que se geraram a propósito do rompimento de acordos: em I.23.4 quebra-se o tratado de paz de 30 anos; em I.55.2-3 apresenta-se como motivo para a guerra o facto de os Atenienses terem violado o tratado; em I.53.2-4 os Coríntios queixam-se de que os Atenienses quebraram o acordo, embora estes neguem o facto; em I.87 uma votação dos Lacedemónios decide que os Atenienses violaram a *σπονδαί*; em I.102.4 os Atenienses consideram sem efeito a *ξύμμαχία* que tinham com os Lacedemónios contra os Persas; em I.118.3 os Lacedemónios consideram os Atenienses culpados e o tratado quebrado; em I.119 há um *ξύνοδος* que vota a favor da ida para a guerra.

5. Estudo vocabular

Este pequeno estudo partiu da nossa necessidade de compreender os diferentes tipos de contratos que Tucídides nos apresenta. Procurámos encontrar nos contextos em que este vocabulário é utilizado variações de significado e de utilização que nos indicassem o seu sentido mais exacto⁹⁹.

⁹⁹ Encontrámos nas traduções consultadas algumas discrepâncias, que imaginamos não poderem ser atribuídas a um menor cuidado dos tradutores. No entanto, pensamos ser possível manter uma versão que dê ao leitor a possibilidade de se aperceber da riqueza do vocabulário. Como nem sempre discordamos dos tradutores e também não pretendemos fazer um levantamento vocabular completo, apresentaremos sugestões de tradução apenas quando forem diferentes e consideradas pertinentes. A versão usada foi a de Richard Crowley, na revisão de Robert Strassler, *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*, Touchstone, Nova Iorque, 1998, e a de Jacqueline de Romilly, Raymond Weil e Louis Bodin, *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse. Livres I-VIII*,

5.1. Relevância da variação vocabular

5.1.1. *ἐπιμαχία* / *ξυμμαχία*

Quando se refere a estes contratos, Tucídides usa palavras diferentes em situações similares, o que nos levaria a crer que a sua aplicação seria, de algum modo, indiferente e o seu significado semelhante. No entanto, podemos verificar que a escolha vocabular não é tão irrelevante quanto parece; pelo menos, a precisão da linguagem que se tenta desenvolver no século v a. C. é aqui posta ao serviço dos interesses de cada partido e é possível observar estas ocorrências específicas em diversos passos. Além de tentar entender as aplicações de cada palavra, também foi nossa intenção propor uma tradução fiel aos sentidos e adequações originais, tarefa que nem sempre foi fácil ou plenamente conseguida.

Algumas palavras deste campo semântico têm um uso mais frequente que outras. Por exemplo, *ἐπιμαχία* é usada apenas três vezes em toda a obra, enquanto *ξυμμαχία*, só no livro I, surge para cima de 25 vezes e, no livro V, cerca de 50 vezes¹⁰⁰. O sentido de *ἐπιμαχία* é especificado em I.44.1, pois, quando o autor acrescenta que se ajudavam mutuamente *δ' ἐποιήσαντο τῆ ἀλλήλων βοηθεῖν*, o seu sentido alarga-se. Esta expressão parece uma fór-

Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1958 (2.^a ed.)-1972. Doravante estas edições serão mencionadas como *versão inglesa* e *versão francesa*.

¹⁰⁰ O que não é de estranhar, visto que este livro V é especialmente pródigo em acordos e tratados de várias partes, que se vão fazendo e desfazendo conforme as conveniências.

mula que se adiciona para uma melhor compreensão do termo, o que pode sugerir que não seria um vocábulo muito usado ou conhecido¹⁰¹.

Quando, em I.44.1, se diz que os Atenenses não fazem uma *ξυμμαχία* com os Corcíreus, mas uma *ἐπιμαχία*, pois não querem quebrar o *σπονδαί*¹⁰² que têm com os Peloponésios, temos um exemplo de utilizações diversas destas palavras. A proposta que fazemos é que *ξυμμαχία* (e *ξυμμαχικόν*, que pensamos ser uma variação¹⁰³) seja entendida como *aliança* e o seu cognato *οἱ ξύμμαχοι* seja então traduzido¹⁰⁴ como *os aliados*, sem nenhuma especificação sobre a sua natureza ofensiva ou defensiva. Quanto menos especificações são dadas pelo texto, mais amplo deverá ser o sentido atribuído na tradução. Dada a frequência desta palavra, seria fastidioso apresentar exemplos da sua utilização na *História da Guerra do Peloponeso*.

¹⁰¹ G. E. M. de Ste Croix (*The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, Duckworth, 1972, p. 328, Appendix XIII) informa-nos da raridade desta palavra, também pouco usada fora do texto de Tucídides. A discrepância de utilização entre *ξυμμαχία* e *ἐπιμαχία* também lhe chamou a atenção, de modo que remete para o comentário de Andrews (em Gomme, *op.cit.*), que pensa que o termo caiu em desuso, pois as alianças passaram a ser todas defensivas, perdendo *ἐπιμαχία* utilidade. O Professor Rusten chamou a nossa atenção para a possibilidade de esta palavra ter sido uma invenção de Corcíra para justificar uma aliança à qual não teria direito. Já que não lhes era permitida uma *ξυμμαχία* com os Atenenses, pois seria redundante, visto terem-na através de Corinto, uma nova forma de se associarem àquela cidade, sem violarem regras, seria um acordo especificamente defensivo, a *ἐπιμαχία*.

¹⁰² Ver §5.2. deste capítulo.

¹⁰³ Para o recurso à variação como parte do estilo de Tucídides, ver J. G. A. Ros, *Die METABOAH (VARIATIO) als Stilprinzip des Thukydides*, Amsterdão, Verlag Adolf M. Hakkert, 1968.

¹⁰⁴ Esta proposta é consensual entre os tradutores: «allies», na versão inglesa, e «alliés» na versão francesa.

Para *ἐπιμαχία* propomos *acordo defensivo*¹⁰⁵, pois que esse seria um sentido possível, próximo de um sentido primeiro, facultado pela preposição *ἐπί* adjunta ao verbo *μάχομαι*, atribuindo-lhe um sentido de tempo sequencial: *lutar depois, donde, só após um ataque, defensivamente*.

5.1.2. *ὁμολογία*

Outra palavra usada com frequência a propósito de contratos, alianças, acordos e tratados, é *ὁμολογία*, que surge cerca de 25 vezes no *corpus* tucidiano. Apesar de o seu sentido incluir a ideia de *concordância*, donde *acordo*, podemos ver que ela é usada principalmente em situações de submissão, ou, pelo menos, que nas situações de submissão ela é a escolha preferida, como acontece nos exemplos seguintes: em I.114.3, em que os Atenienses, através de uma *ὁμολογία*, deslocam a população de Histieia e ocupam, eles próprios, a terra, como clerucos; em I.117.3, em que os Sâmios, perdendo a favor dos Atenienses, fazem uma *ὁμολογία* com eles; quando os Atenienses forçam a população de Milas a ceder às suas exigências: *ἠνάγκασαν ὁμολογίᾳ* (III.90.3); quando se apoderam de Centúripo, em VI.94.3; quando a população de Mitilene se apercebe de que não está em condições de sustentar um combate e entra em conversações com os Atenienses com vista a uma *ὁμολογία τινὶ ἐπιεικεῖ* (*um acordo conve-*

¹⁰⁵ A tradução francesa retém a ideia de «defensivo», mas não estabelece uma forma única de o designar: em I.44.1 traduz por «accord défensif», em V.27.2, por «entente défensive» e, em V.48.2, por «alliance défensive»; a tradução inglesa traduz sempre por «defensive alliance».

niente)¹⁰⁶. Esta palavra também é usada quando são os Atenenses a estar numa posição de inferioridade, e o exemplo de VIII.90.1-2 mostra a necessidade de fazer uma acordo a qualquer custo. Os líderes da oligarquia ateniense *desejavam ardentemente um acordo* deste tipo (*ὁμολογίαν προθυμοῦντο*), de modo que os seus enviados tinham autorização para negociarem fossem quais fossem as condições, mesmo que pouco aceitáveis (*ὅπωςοῦν ἀνεκτὸς*).

Neste sentido, *ὁμολογία* é o termo usado nas rendições, com um sentido não muito distante do que aparece em I.98.4 através do verbo *καθίστημι*. Tucídides diz-nos que Naxo foi a primeira a ser escravizada *contra o que estava acordado* (ou *estabelecido*): *παρὰ τὸ καθεστηκὸς*. Tendo em conta todos estes matizes de significado, a nossa proposta, sempre alargada, é a que enunciámos atrás, *acordo*, tendo em consideração que é um acordo de submissão. Para as formas verbais cognatas propomos *submeter-se a um acordo*, dando assim a noção implícita nos contextos.

5.1.3. ἀνοκωχή

Algumas palavras têm uma implicação menos determinante no envolvimento das partes ou estão associadas à ideia de um período de tempo mais reduzido, como acontece com *ἀνοκωχή*.

¹⁰⁶ A tradução francesa faz equivaler *ὁμολογία* a «conditions» e a tradução inglesa a «terms».

Como Corinto era aliada de Esparta e esta tinha uma *σπονδαί* com os Atenienses, por extensão, também Corinto a tinha, de modo que seria redundante uma outra *σπονδαί*. Daí que, em V.32.7, se diga que os Coríntios têm uma *ἀνοκωχὴ ἄσπονδος*, uma trégua sem tratado, com os Atenienses.

Forma reforçada de *ἀνοχή*, *ἀνοκωχή*, significa *aguentar*, donde a nossa proposta de *armistício*, *trégua*. O seu uso no texto de Tucídides também não é muito frequente (oito vezes), coexistindo com outros termos afins, como *σπονδαί*. Em I.40.3, os Coríntios realçam que os Atenienses têm consigo uma *σπονδαί*, e com os Corcireus não têm, sequer, uma *ἀνοκωχή*. Este contraste com *σπονδαί* acontece também em V.25.3, no qual se diz que, por sete anos e dez meses, tentaram não romper a *σπονδαί*, movimentando-se *μετ' ἀνοκωχῆς οὐ βεβαίου* (*com uma trégua pouco firme*). O termo aplicado no contexto de I.66.1 quase se podia identificar com a própria *σπονδαί* que existia entre Atenienses e Lacedemónios e cuja quebra esteve na origem desta guerra do Peloponeso, pois o autor diz-nos que, apesar de tudo o que aconteceu (ataque a Potideia), a *ἀνοκωχή* continuou. Parece-nos que *ἀνοκωχή* significaria, então, um espaço de tempo em que vigoraria legalmente um armistício, independentemente da existência de um tratado regulador.

5.1.4. *ἐκεχειρία*; *ξύμβασις* / *ξυμβαίνω*; *ξυμβολαί*

Como variação de *ἀνοκωχή* encontramos *ἐκεχειρία* com um sentido semelhante de *trégua*, *armistício*. Sendo esta uma palavra composta pelo verbo

ἔχω e o substantivo χεῖρ, podemos estender o seu sentido imediato, de *ter nas mãos*¹⁰⁷, para *segurar*, daí *aguentar*, portanto *fazer uma pausa*, donde *trégua*.

Um outro termo frequentemente usado (o mesmo número de ocorrências de ὁμολογία) é ξύμβασις, tanto na forma substantiva como nas formas conjugadas do ξυμβαίνω. O sentido do nome será o de *acordo*, *tratado*, mas, para manter a *uariatio*, propomos que se opte por *convenção*. O verbo será *chegar a um acordo*, aceitar uma *convenção*, *fazer um tratado*.

Em I.77.1, os Atenienses dizem que têm uma ξυμβολαίαις [...] δίκαις com os seus aliados, estabelecida ἐν τοῖς ὁμοίοις νόμοις. Jacqueline de Romilly¹⁰⁸ explica que estas

étaient conventions conclues par les cités et déterminant les conditions des procès entre leurs ressortissants. Le contenu de ces conventions ne nous est pas assez connu pour que l'idée exprimée par Thucydide soit claire.

Em IV.117.1 temos um bom exemplo destes usos: Lacedemónios e Atenienses fazem uma *trégua* (ἐκεχειρίαν) de um ano com vista a um *acordo* (ξυμβῆναι), pensando que dar uma *trégua* (ἀνοκωχῆς) aos males podia ser o prelúdio de um *contrato por mais tempo* (σπονδὰς ποιήσασθαι καὶ ἐς τὸν πλείω χρόνον).

¹⁰⁷ Aristófanes, na comédia *A Paz*, 908, faz um jogo de palavras com estes dois sentidos de ἐκεχειρία.

¹⁰⁸ Na sua já citada edição de Tucídides, Livro I, p. 104, nota complementar a este passo.

5.2. Diferenças e semelhanças entre *ξυμμαχία* e *σπονδαί*

Em V.24.2, com os dois termos presentes na mesma frase (*Αὕτη ἡ ξυμμαχία ἐγένετο μετὰ τὰς σπονδὰς οὐ πολλῶ ὕστερον*), podemos perceber que havia uma diferença de sentido entre *ξυμμαχία* e *σπονδαί*. O mesmo acontece em V.39.3, quando se diz que os Beócios, como os Atenienses, querem uma *ξυμμαχία* e, no mesmo parágrafo, que os Lacedemónios têm uma *σπονδαί* com os Atenienses e fazem uma *ξυμμαχία* com os Beócios¹⁰⁹. Também os Argivos, pensando que os Beócios tinham uma *σπονδαί* com os Atenienses, concluíram que nunca poderiam vir a ter nem mesmo uma *ξυμμαχία* com estes últimos (V.40.2).

Por vezes o uso destas palavras é realmente muito próximo, como em V.42.2:

ὅτι καὶ Βοιωτοῖς ἰδίᾳ ξυμμαχίαν πεποίηνται, φάσκοντες πρότερον κοινῇ τοὺς μὴ δεχομένους τὰς σπονδὰς προσαναγκάσειν.

e que tinha feito uma *ξυμμαχίαν* em privado com os Beócios, quando antes diziam que haviam de forçar os que não aceitassem uma *σπονδὰς* em comum.

¹⁰⁹ J. G. A. Ros, *op.cit.*, p. 101, apresenta esta passo como primeiro exemplo, quando afirma que

Ξυμμαχία und *σπονδαί* stehen in ihrer Bedeutung oft deutlich genug nicht auf derselben Linie, so z. B. V 24, 2.

mas a diferença era reconhecida pelos Gregos, pois em V.48.1. e V.80.1 temos, numa expressão textualmente idêntica, os dois termos ligados por uma copulativa: *Αἱ μὲν σπονδαὶ καὶ ἡ ξυμμαχία οὕτως ἐγένοντο.*

Por estas razões compreende-se que nem a tradução é fácil nem as decisões pacíficas. O termo, por vezes na sua forma composta *ὑπόσπονδοι*, é empregue para designar autorizações com fins determinados, *pactos*, como acontece quando, após uma batalha, os perdedores recolhem os corpos¹¹⁰. Esta utilização, em vez de limitar, no nosso entender, alarga a abrangência do termo, que poderá ser usado com um sentido geral de *contratos*. Daí que não nos pareça que opções como *trégua*¹¹¹ sejam desejáveis. Esta palavra tem na nossa língua uma conotação de *paragem de confrontos* enquanto, *σπονδαὶ*, se for traduzida por *tratado* ou *contrato*, como alvitramos, assegura, segundo nos parece, a grandeza que a palavra implica.

Tucídides apresenta uma grande variedade de possíveis relações entre *nomos* e *physis* e nós pudemos ver de que modo os indivíduos lidam com essas relações. Os contratos e as negociações para que estes se formem situam-se na esfera do *nomos*, enquanto a evidência da força está na recusa da aceitação desses tratados, como acontece quando Nícias, ao saber que as tropas de

¹¹⁰ Os corpos dos combatentes podem ser recuperados através de um *pacto* (II.82 — *ὑποσπόνδους*) ou *sem pacto* (II.22.2 — *ἀσπόνδους*).

¹¹¹ Como na tradução francesa «trêve» ou inglesa «truce», em IV.118.10 ou em VI.7.4.

Demóstenes haviam capitulado, propõe *ξυμβῆναι* com os Siracusanos, que Gilipo não aceita (VII.83.2)¹¹².

Depois da definição destes conceitos indicadores de força e de fraqueza, preparamo-nos, nos capítulos que se seguem, para distinguir quem foi fraco e quem foi forte nesta guerra.

¹¹² Tucídides descreve a dramática tentativa de fuga dos Atenienses e a subsequente morte de Nícias.

CAPÍTULO 3

AS POSSIBILIDADES DOS FRACOS

Dos fracos não reza a história ...

ÍNDICE DO CAPÍTULO III

1. Fraquezas do *nomos* e da *physis*

1. 1. Fraquezas da *physis*

1.1.1. Características dos Lacedemónios

1.1.2. (In)capacidade de previsão

1.2.3. (I)mutabilidade da *physis*

1.1.4. Características dos Atenienses

1.2. Fraquezas do *nomos*

2. Fraquezas dos fracos e fraquezas dos fortes

2.1. A fraqueza dos fracos

2.1.1. Cidades fracas

2.1.1.1. Corcira

2.1.1.2. Plateias

2.1.1.3. Mitilene

2.1.2. Alianças entre pequenos estados e grandes potências

a) Submissão

b) Neutralidade

c) Estratégias geográficas

2.2. A fraqueza dos fortes

2.2.1. A fraqueza dos Atenienses

2.2.2. A fraqueza dos Lacedemónios

1. Fraquezas do nomos e da physis

Dos fracos não reza a história, diz o provérbio, mas a da Guerra do Peloponeso conta as fraquezas dos ganhadores e as forças dos perdedores.

Desde o início da narrativa de Tucídides que os Lacedemónios são apresentados como um povo fraco, que procura evitar conflitos, que não se arrisca ao confronto, principalmente quando não tem sinais que lhe garantam uma vitória. Mas, com o decorrer do tempo, as vozes que se opunham à política de cautela e de diálogo de Arquidamo¹¹³, como Esteneladas, em I.86¹¹⁴, são as que se vêm a impor, nos últimos anos da guerra, se bem que de um modo diferente¹¹⁵.

¹¹³ Diz-se do rei lacedemónio:

ἀνὴρ καὶ ξυνετὸς δοκῶν εἶναι καὶ σώφρων.
(I.79.2)

era considerado um homem inteligente e prudente

O discurso de Arquidamo em I.80 e seguintes apela à moderação, à negociação, às alianças, em vez de a uma partida imediata para combate, que poderia ser fatal aos Lacedemónios, por falta de preparação adequada. Respondendo à acusação dos Coríntios, de lentidão (I.71.4 — *ἡ βραδυτής*) e hesitação, adiamento (I.71.1 — *δι αμέλλετε*), Arquidamo riposta (I.84.1) que *τὸ βραδὺν καὶ μέλλον* não é vergonha, pois *σπεύδοντές τε γὰρ σχολαίτερον* (quanto mais depressa, mais devagar, numa equivalência quase directa do provérbio português).

¹¹⁴ *ἀλλὰ ξὺν τοῖς θεοῖς ἐπίωμεν ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας*

Com a ajuda dos deuses, avancemos contra os injustos

¹¹⁵ É o caso da Brásidas, que veremos separadamente.

Uma das nossas primeiras necessidades foi a de saber quando podemos dizer que um homem, uma cidade, um povo, um estado ou um império são fracos¹¹⁶. Em Tucídides vamos ver que as razões da fraqueza são várias e coexistem entre si. Seguindo o raciocínio sugerido pelo capítulo 1, podemos organizar os comportamentos dos homens entre os parâmetros da natureza e da lei. Deste modo, podemos afirmar que as razões se situam entre dois pólos opostos, entre a esfera da *physis* e a esfera do *nomos*.

1. 1. Fraquezas da *physis*

1.1.1. Características dos Lacedemónios

Consideremos os Lacedemónios em primeiro lugar, pois, pela descrição que os Coríntios deles fazem, em 1.68 e seguintes, aqueles têm uma natureza de perdedores, como se poderia prever a partir do perfil aí apresentado: são ingénuos, uma vez que a confiança (*τὸ πιστὸν*) que demonstram e a moderação de comportamento a que aspiram (*σωφροσύνη*) não são as ideais quando se tem um inimigo como Atenas. Daí que sejam acusados, entre outras coisas, de falta de conhecimentos (*ἀμαθία*), de inactividade (*ἡσυχία*)¹¹⁷, de

¹¹⁶ Esta classificação de *fracos* só se entende em relação ao seu antónimo, *fortes*. Daí que a nossa escolha para delimitar quais os fracos e quais os fortes se tenha centrado nos resultados das atitudes tomadas por estas diversas entidades, em momentos diferentes da *História da Guerra do Peloponeso*. Um caso interessante de indefinição entre fraqueza e força é o de Alcibiades. Fraqueza porque tem necessidade de fugir e de negociar o seu regresso a Atenas, de fazer alianças em várias direcções, escolhendo as mais vantajosas... Força, porque a sua *physis* o levou a conseguir atingir os seus propósitos.

¹¹⁷ I.118.2 No fim da «Pentecontaecia», a atitude dos Lacedemónios é um bom exemplo das suas características: apesar de se aperceberem (*αἰσθόμενοι*) de que os Atenienses se estão a fortalecer, não fazem nada (*ἡσύχαζον*) nem mostram pressa de partir para a guerra.

falta de percepção (*τὸ ἀναίσθητον*) e de incapacidade de calcular (*οὐδ' ἐκλογίσασθαι*) ou de prever as suas diferenças em relação ao adversário, características essas que poderão acarretar a sua perda. Acusam-nos ainda de serem desatentos (*περιορῶν* — I.69.1) e de o seu sucesso se dever mais aos erros dos outros do que à sua própria ajuda (*τιμωρία* — I.69.5). Aliás, eles próprios têm por si mesmos uma tão baixa consideração que atribuem à *μαλακία* a derrota que sofreram ao largo de Patras, quando até o narrador nos chama a atenção para a verdadeira causa dessa derrota: o facto de serem inexperientes em combates navais (II.85.2).

1.1.2. (In)capacidade de previsão

A falta de capacidade de previsão (bem como a falta de atenção) e a incapacidade de calcular estão intimamente ligadas e virão a mostrar-se as características mais determinantes do sucesso daqueles que as possuem.

Veja-se como a capacidade de previsão de Péricles, devida ao seu conhecimento da natureza humana¹¹⁸, conduziu Atenas a uma situação de

¹¹⁸ Arquidamo, em I.80.1, diz que, pela sua experiência, tem visto os homens a fazerem as mesmas coisas quando perante as mesmas circunstâncias. Já Tucídides tinha referido, a propósito do seu método de investigação, que, de acordo com a natureza humana (*κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*), é possível tirar lições dos acontecimentos passados (I.22.4). Esta ideia de uma certa imutabilidade da natureza humana, defendida por Tucídides aqui e noutras partes da sua obra (cf. III.82.2), é traduzida deste modo por Collingwood, *A Ideia de História*, tradução de Alberto Freire, Editorial Presença, Lisboa, 1981, 5.ª edição, p. 35:

Assim a história tem um valor, os seus ensinamentos são úteis para a vida humana. Isto porque o ritmo das suas modificações provavelmente se repetirá, verificando-se que os mesmos antecedentes conduzem às mesmas consequências.

domínio única. Em 431 a. C., porque sabia que o povo estava contra si (por não mandar os Atenienses combater em Acarnas, contra os Lacedemónios), o general decide

ἐκκλησίαν τε οὐκ ἐπαίει αὐτῶν οὐδὲ ξύλλογον οὐδένα, τοῦ μὴ ὀργῆ τι μάλλον ἢ γνώμη ξυνεθόντας ἐξαμαρτεῖν

(II.22.1)

não convocar uma assembleia popular nem nenhum outro tipo de reunião, para não tomarem decisões erradas ao estarem juntos, devido à ira mais do que à reflexão¹¹⁹.

Mais tarde, em II.59.1-2, quando os Atenienses mudam de opinião (acusam Péricles de os ter levado a combater e querem entrar em acordo com os Lacedemónios), Tucídides afirma que ele já esperava esta reacção (*πάντα ποιῶντας ἄπερ αὐτὸς ἤλπιζε*) e, no seu discurso (II.60.1), o próprio Péricles explica que isso se deve à sua capacidade de se aperceber das causas (*αἰσθάνομαι γὰρ τὰς αἰτίας*). E assim, pela sua capacidade, o comando de Atenas tornou-se-lhe mais fácil. Obteve um grande domínio sobre o povo, visto que a democracia, na Atenas de Péricles, existia apenas em nome, pois o domínio era o de um homem só (II.65.9).

¹¹⁹ Para a tradução de *γνώμη* como «reflexão», em oposição a *ὀργή*, ver Pierre Huart, *ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 22, 28 e, especialmente, 46 e seguintes.

Em II.84.2-3, na batalha naval de Patras, contra os Coríntios e seus aliados, Fórmion mostra uma grande capacidade de previsão das manobras e das reacções dos adversários e um perfeito sentido de oportunidade (*καιρός*)¹²⁰.

Um outro homem, desta feita um siracusano, demonstra que o seu conhecimento do inimigo é uma vantagem para os seus conterrâneos: Hermócrates, que, nos seus discursos apelantes à unidade (IV.59-64, VI.33-34 e VI.76-80), evidencia uma grande clareza de espírito¹²¹, pois consegue prever exactamente o que faz falta à Sicília para resistir ao invasor. Entende que os Siracusanos só seriam livres se resolvessem as quezílias internas, fizessem concessões entre si, mantivessem a união da ilha e não precisassem de depender de aliados. Entre estes momentos de exortação a uma unidade siciliana decorrem vários anos e virá a provar-se que a falta dessa união contribuiu para dar aos Atenienses esperanças de conquistar a ilha (VI.77.1).

Poderiam os Coríntios generalizar sobre a *physis* dos Lacedemónios? Como justificariam então as atitudes de Brásidas, nomeadamente quando, com o seu conhecimento, desmistifica as técnicas de combate dos Ilírios (em IV.126.5 diz que estes fazem muito barulho, mas não são realmente corajosos),

¹²⁰ Esta perfeição foi analisada por Jacqueline de Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 126-128.

¹²¹ Hermócrates é descrito como:

ἀνὴρ καὶ ἐς τὰλλα ξύνεσιν οὐδενὸς λειπόμενος καὶ κατὰ τὸν πόλεμον ἐμπειρία τε ἰκανὸς γενόμενος καὶ ἀνδρεία ἐπιφανής

(VI.72.2)

um homem que, no que respeita à inteligência e a outras coisas, não fica atrás de ninguém e, durante esta guerra, foi notável pela experiência e famoso pela coragem;

com o objectivo de animar as suas tropas a lutar contra a força aparente destes povos? Em Anfípolis, Brásidas explica aos seus homens como poderão ter sucesso:

*τὰς τοιαύτας ἁμαρτίας τῶν ἐναντίων κάλλιστα ἰδὼν καὶ ἅμα
πρὸς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν τὴν ἐπιχείρησιν ποιεῖται*

(V.9.4)

vendo muito bem estas falhas dos adversários e, ao mesmo tempo, faz um ataque tendo em consideração a força de cada um.

1.2.3. (I)mutabilidade da *physis*

Ao longo dos anos de guerra, a actuação dos Lacedemónios vai mudando de acordo com os seus dirigentes (Arquidamo cauteloso¹²², Brásidas audacioso, Ágis determinado¹²³), mostrando como cada liderança faz a diferença¹²⁴. Terá a *physis* dos Lacedemónios mudado? Em vez de questionar uma mudança na *physis*, há talvez que considerar que as características mencionadas acima não representam verdadeiramente a sua natureza.

¹²² Esta atitude de cautela é diferente da atitude de *não-acção* de Alcidas. Em III.29.1, quando seria de esperar que os Peloponésios se apressassem para ajudar Mitilene, eles partem calmamente (*σχολαῖοι*). Em seguida (III.31.2), ao ver que a situação de Mitilene e de Atenas não era a esperada, Alcidas só tem uma vontade:

τάχιστα τῇ Πελοποννήσῳ πάλιν προσηύξατο.
regressar o mais depressa possível ao Peloponeso.

Cf. III.81.1 Em Corcira, os Peloponésios, ainda chefiados por Alcidas, aproveitam a noite para se apressarem a chegar casa.

¹²³ Ágis toma as decisões que acha correctas, sem consultar os seus companheiros ou aliados.

¹²⁴ Sobre crises de liderança, ver p.186.

O comentário feito em V.75.3 atribui à *τύχη* as acusações de que foram vítimas (e aqui lembradas: a *μαλακία*, a *ἀβουλία βραδυτήτα*), pois a *γνώμη* era a mesma, referindo que essas censuras tinham deixado de fazer sentido.

A *physis* tem um sentido mais geral e imutável (o que não quer dizer que não possa ser educada¹²⁵). A *physis* de cada um é que lhe permite sobreviver e só se consegue sobreviver se se dominar convenientemente o poder que dela advém.

Mas haverá uma *physis* dos Lacedemónios e uma *physis* dos Atenienses? Ou há uma *physis* geral, uma *ἀνθρωπεία φύσις* (I.76.3)? As questões ora enunciadas, como foi referido na introdução, foram a base de parte da nossa investigação.

Tucídides apresenta várias generalizações¹²⁶ sobre a natureza humana, todas elas indicativas de uma única ideia, o poder, expressa nas manifestações da sua força, no domínio sobre os outros e na manutenção dessa potência. A expressão usada pelos Atenienses no diálogo com os Mélios é paradigmática:

ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν

(V.105.2)

por uma compulsão natural, o que tiver o poder, comanda.

¹²⁵ Ver capítulo I, citação de Demócrito, DK68B33.

¹²⁶ Ver J. Romilly, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, Julliard, 1990, cap. II.

E o poder só pode ser exercido se houver sobre quem. Quando Tucídides nos diz que em Corcira deixara de haver problemas, pois, após uma sangrenta luta interna, tinham sido mortos os oponentes ao regime democrático, podemos perceber uma triste ironia na frase:

οὐ γὰρ ἔτι ἦν ὑπόλοιπον τῶν ἐτέρων ὅτι καὶ ἀξιόλογον.

(IV.48.5)

Efectivamente, já não restava nada dos outros que fosse digno de menção.

Uma situação semelhante sucedeu quando os Peloponésios devolveram Panacto aos Atenienses (V.42.1) e estes ficaram descontentes (V.42.2), pois a cidade estava deserta, já que a população tinha sido exterminada, e assim não podiam exercer poder algum. Diz Nícias:

ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τείχη οὐδὲ νῆες ἀνδρῶν κεναί.

(VII.77.7)

Efectivamente, uma cidade é feita por homens e não muros ou navios sem homens lá dentro.

Na verdade, se observarmos os comentários de Tucídides ao comportamento dos Lacedemónios, podemos perceber que eles nos chamam a atenção para uma mudança, que se deve ao passar do tempo e às experiências vividas.

Em IV.55.1-4 vemos uns Lacedemónios receosos e inseguros (pois não estavam habituados a derrotas e tinham acabado de perder Pilo e Citera), mas que, mesmo assim, se preparam para uma batalha naval contra os Atenienses. Tucídides refere expressamente (IV.55.2) o facto de essa não ser a sua atitude normal (*ὥστε παρὰ τὸ εἰωθὸς*). Também a sua obediência total às regras sofre algumas alterações. Ao enviarem jovens directamente de Esparta para o comando de novas cidades estão a agir *παρὰ νόμῳ* (IV.132.3)¹²⁷. Em V.57.1, os Lacedemónios sentem necessidade de agir o mais cedo possível, ou podia vir a ser tarde de mais (pelo facto de os Argivos estarem a atacar o Epidauro), uma atitude bem diferente da que seria de esperar da sua parte, pelo menos a acreditar nas críticas dos Coríntios (I.68 e seguintes), como seja a de nunca fazerem o que deviam, preferindo retaliar a marchar contra o inimigo.

Em V.72.2 aponta-se a inferioridade da sua experiência, compensada com a excelência da sua coragem, mas, três parágrafos antes (V.69.2), havia sido afirmado que estavam bem treinados (defendiam que um longo treino era preferível a qualquer tipo de exortação antes da batalha). A sua evolução foi de tal modo surpreendente, e com resultados de tal modos eficazes, que, em VIII.48.4, verificamos que os Peloponésios tinham dominado a área de excelência dos Atenienses, quando se afirma que já têm igualdade no mar.

¹²⁷ Jacqueline de Romilly, na sua edição de Tucídides, afirma, em nota a este passo:

Sparta n'avait pas l'habitude d'envoyer d'hommes au dehors pour autre chose que la guerre; cette infraction à ses usages et à sa politique est une nouveauté.

Os Lacedemónios possuíam também algumas qualidades raramente encontradas em outros povos:

*Χῖοι γὰρ μόνοι μετὰ Λακεδαιμονίους ὧν ἐγὼ ἠσθόμην
ἠὲ δαιμόνησάν τε ἅμα καὶ ἐσωφρόνησαν*

(VIII.24.4)

pois os Quios são os únicos, com os Lacedemónios, que eu saiba, que juntaram a prosperidade com a moderação

No entanto, havia uma que verdadeiramente os distinguia, que era a obediência. No entanto, depois de o rei Ágis ter tomado decisões importantes sem os consultar:

ἐβούλευον εὐθὺς ὑπ' ὀργῆς παρὰ τὸν τρόπον τὸν ἑαυτῶν

(V.63.2)

tomaram imediatamente decisões contra a sua própria natureza¹²⁸, levados pela ira

O que aqui podemos ver, mais do que uma desobediência às leis da *physis*, é a desobediência às leis do *nomos*. A *physis* cumpre-se por si mesma, quando o *nomos* que a controla não é suficientemente forte para a deter perante determinadas circunstâncias que podem fazer despoletar a sua libertação.

¹²⁸ Sobre a identificação de *tropos* com *physis*, veja-se página 208-209 do capítulo v.

1.1.4. Características dos Atenienses

Dos Atenienses, dizem os Coríntios que eles são *inventivos* (*νεωτεροποιοί*), *corajosos para além da sua força* (*παρὰ δύναμιν τολμηταί*), *correm riscos para lá da reflexão* (*παρὰ γνώμην κινδυνευταί*), são *esperançosos nas situações perigosas* (*ἐν τοῖς δεινοῖς εὐέλπιδες*) e que está *na sua natureza* (*πεφυκέναι*) não terem *tranquilidade* (*ἡσυχία*)¹²⁹ e não deixarem ninguém tê-la (I.70.9). E os Atenienses, além de confirmarem esta descrição, ainda acrescentam a sua teoria da lei do mais forte¹³⁰, que, na sua mais clara definição, vai dominar as suas reacções durante a guerra:

οὐδὲν πεποιήκαμεν οὐδ' ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπέου τρόπου [...] ἀλλ' αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι
(1.76.2)

não fizemos nada que nos afastasse do carácter humano [...] mas desde sempre está estabelecido que o mais fraco se submete ao mais forte

Na «Oração fúnebre» (uma estrutura já de si encomiástica¹³¹), Péricles caracteriza os Atenienses (II.40.1-5) de um modo que se vem a mostrar erró-

¹²⁹ Acima traduzimos *ἡσυχία* por *inactividade* e aqui por *tranquilidade*, pois o que os Atenienses não são é inactivos.

¹³⁰ Veja-se ainda Hermócrates, quando diz:

πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν μὲν τοῦ εἴκοντος.
(IV.61.5)

está na natureza dos homens comandar sempre os que são inferiores

¹³¹ Sobre o *epitaphios logos* e o *encomion*, ver John Edmund Ziolkowski, *Thucydides and The Tradition of Funeral Speeches at Athens*, The University of North Carolina at Chapel Hill, 1963, prin-

neo, isto é, a caracterização que ali encontramos poder-se-ia aplicar a si próprio, mas não à generalidade dos Atenienses ou mesmo àquelles que lhe sucederam.

Houve no entanto um acontecimento que enfraqueceu os Atenienses e que provocou grandes alterações de comportamento: a peste. Terá havido uma mudança na *physis*? Os homens reagiram como seria de esperar numa situação dessas. Fizeram-no por serem fracos? Afirma Tucídides:

οἱ γὰρ ἄνθρωποι πρὸς ἅ ἔπασχον τὴν μνήμην ἐποιοῦντο.

(II.54.3)

Efectivamente, os homens constroem a memória com referência ao que sofreram.

Esta generalização parece-nos uma lei da *physis*, aplicável à maioria dos homens quando as suas circunstâncias são de desânimo (aliás, este tipo de situações é frequente durante a guerra e é aos chefes que cabe a tarefa de tentar mudar o espírito das suas tropas ou do seu povo, com maior ou menos êxito). Se considerarmos que esta é uma lei da *physis*, vamos ver que encontra eco em diversas partes da obra.

principalmente pp. 15-18. Para um estudo da «Oração Fúnebre» nas suas diversas vertentes, ver Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris, Mouton Éditeur/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.

A peste veio mostrar que as características dos Atenienses, que Péricles exaltou na «Oração fúnebre», só se manifestam em situações ideais, de paz ou de supremacia. Refere o estrategista que

*δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων
ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων*

(II.37.3)

o receio impede-nos, sobretudo, de agir contra as leis, pois obedecemos sempre aos que comandam e às leis

Mas, logo no Verão seguinte, os homens, não sabendo o que lhes vai acontecer como resultado da peste, desrespeitam quer as coisas sagradas, quer as humanas (II.52.3); todas as normas (*νόμοι*) que regulavam os funerais foram lançadas na confusão (*ξυνεταράχθησαν* — II.52.4) e a praga foi considerada a causa do desrespeito pelas leis (*ἀνομίας* — II.53.1). A falta de esperança no futuro fez os homens ficarem interessados apenas na satisfação imediata dos seus prazeres (II.53.2), ignorando as leis humanas e divinas (II.53.4).

Para quem defendia que mesmo as leis não escritas (*ἄγραφοι*) eram respeitadas¹³², este comportamento vem mostrar a precariedade do *nomos* em relação à *physis*¹³³.

¹³² Péricles, em II.37.3.

¹³³ A este propósito veja-se, no capítulo 1, o problema levantado por III.84.

1.2. Fraquezas do *nomos*

Quando falamos em fraquezas na esfera do *nomos* referimo-nos sobretudo às fraquezas decorrentes dos acordos e do contornar das leis, pois se estas foram criadas para proporcionar equilíbrio, o seu desrespeito faz retornar a um estado de *anomia*¹³⁴. Agir de acordo com o que está estabelecido (*κατὰ λόγον*) gera uma sensação de segurança, e a atitude oposta, isto é, agir de um modo inesperado, improvável (*οὐκ εἰκότι* — II.89.6), gera um sentimento oposto, isto é, a insegurança.

Diz-se que a lei dos Gregos (*κατὰ τοὺς Ἑλλήνων νόμους*) é única, soberana e reguladora de toda a Hélade¹³⁵, mas Atenienses e Lacedemónios consideram-se de diferentes raças (I.102.3 — *ἄλλοφύλους*). Em Esparta, os Atenienses criticam os Lacedemónios, afirmando que os hábitos (*νόμιμα*) destes os mantêm afastados dos outros (I.77.6).

¹³⁴ Veja-se o capítulo 1, nomeadamente o fragmento de Crítias DK88B25, do qual este é extraído:

[...] ἔπειτά φησι τὴν ἀνομίαν λυθῆναι νόμων εἰσαγωγῆι· ἐπεὶ γὰρ ὁ νόμος τὰ φανερά τῶν ἀδικημάτων εἴργειν ἠδύνατο, κρύφα δὲ ἠδίκουν πολλοί, τότε τις σοφὸς ἀνὴρ ἐπέστησεν.

ὡς δεῖ ψευδεῖ λόγῳ τυφλῶσαι τὴν ἀλήθειαν [...]

(*Sisyphus*, 8-12)

[...] Depois disse que a ilegalidade acabou quando entraram as leis; e, dado que a lei conseguia impedir as manifestações dos erros intencionais, mas muitos cometiam injustiças secretamente, então um homem sábio estabeleceu que era necessário iludir a verdade com uma história falsa [...]

¹³⁵ É para esta lei que remetem os tratados de paz cuja quebra pode ser motivo de guerra. Veja-se como Élis impediu os Lacedemónios de participar nos jogos olímpicos (V.49.1) por não terem pago a multa que deviam por terem atacado os Eleus, como estava previsto na lei olímpica (*ἐν τῷ*

A questão do *nomos*, nesta guerra, está intimamente ligada aos acordos que foram sendo feitos por razões relacionadas com a fraqueza dos contratantes (ver capítulo II). Aplica-se *nomos* no sentido de cláusula contratual (I.40.4-6), que por isso pode ser mudada ou até interpretada de diversas maneiras¹³⁶, o que evidencia a sua fraqueza.

Quando o regime democrático é deposto em Atenas (VIII.63.3), as leis são quebradas (Pisandro pretende readmitir Alcibíades na cidade, apesar de este ter sido um *τοὺς νόμους βιασάμενος* — VIII.53.2) e o ambiente de conspiração e de desconfiança torna-se favorável à oligarquia (apesar de a enfraquecer). O governo dos Quatrocentos Tiranos necessita de recorrer a um acordo de qualquer género. Diz que precisa de *διαλλαγῆναι* e quer fazer uma *ξύμβασις* com os Lacedemónios (VIII.70-71), mas os acontecimentos levam-no a aceitar qualquer tipo de exigência¹³⁷, inclusive o fazer uma *ὁμολογία*

Ὀλυμπιακῶ νόμῳ) ou como os Atenienses, acusados pelos Beócios de ter violado τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων (IV.97.2), justificam a ocupação do templo em Délio, dizendo que τὸν δὲ νόμον τοῖς Ἑλλήσιν apenas exige que se respeitem os rituais, podendo os santuários ser também conquistados (IV.98.2).

Em I.41.1, os Coríntios dizem-se no direito de reclamar, segundo a lei do Gregos (κατὰ τοὺς Ἑλλήνων νόμους), contra a ajuda que os Atenienses estão a dar aos Corcíreus.

Em III.9.1, os Mitileneus dizem aos Lacedemónios que conhecem o hábito dos Gregos (Ἑλλήσι νόμιμον).

¹³⁶ I.40.2. Os Coríntios apresentam a sua própria interpretação do texto do tratado (ou pelo menos a interpretação generalizada), que é diferente da dos Atenienses (a propósito da ajuda a Corcira). Ver ainda n. 67.

¹³⁷ Sobre *ὁμολογία*, usada para este tipo de contratos, seja a que preço for, ver capítulo II.

(VIII.90.1). E, como vimos no capítulo II, esta palavra é usada em situações de submissão praticamente total¹³⁸. Que sinal maior de fraqueza podemos ter?

Apesar destas afirmações de supremacia da *physis* em relação ao *nomos*¹³⁹, Tucídides mostra, com alguns exemplos, que o poder que advém da *physis*, quando é apenas sinónimo de *força*, nem sempre consegue ser mantido. Aquando da reacção de Samos contra a oligarquia em Atenas, diz Tucídides que os homens da marinha ateniense eram de bom conselho (*βούλευμα χρηστόν*), pois tinham conservado as *leis dos antepassados* (*τοὺς πατρίους νόμους* — VIII.76.6). Pode o respeito pelas leis não estar na natureza dos Atenienses, como Péricles queria fazer crer, mas, nesta situação, esse respeito revela-se como uma vantagem para a democracia.

Então, um homem, uma cidade, um povo, um estado ou um império são fracos quando os *nomoi*, que os homens fazem para se protegerem das fraquezas da *physis*, não são suficientemente fortes para a dominar.

¹³⁸ Veja-se a utilização desta palavra para expressar a submissão dos pequenos estados.

¹³⁹ Cf., ainda:

τῶν νόμων κρατήσασα ἢ ἀνθρωπιεῖα φύσις. εἰθυῖα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν.
(III.84.2.)

A natureza humana tem poder acima das leis e tem o hábito de cometer injustiças contra as leis.

Veja-se como Tucídides diz que Nícias não merecia a morte que teve (fora morto por ordem por Gilipo), pois tinha sido sempre um homem de uma *virtude de acordo com as leis* (*ἀρετὴν νενομισμένην* — VII.86.5).

2. Fraquezas dos fracos e fraquezas do fortes

Uma série de questões esteve presente no processo de reconhecimento das fraquezas: reconhecemo-las pelas capacidades que se tem ou não tem? Pelo comportamento que se revela? Pelas palavras que se proferem? Ou pelo resultado das acções que se empreendem?

Como já foi referido (acima e no capítulo II), a necessidade de fazer contratos pode ser um sinal dessa fraqueza, principalmente quando se pretende fazê-los a qualquer preço (*ὁμολογία*), mas este acto, isoladamente, não é significativo, já que são vários os exemplos em que um estado forte quer firmar um contrato por isso ser para ele mais vantajoso. Esta situação pode ajudar a compreender a própria noção de força como tendo uma dinâmica diferente da de *physis*. Ser forte não está na *physis* de cada um, mas desejar ser forte e tentar manter a força, isso sim, é uma característica da natureza humana. No entanto, esta manutenção do poder (porque força aqui é potência) torna-se difícil quando não se está consciente das fraquezas decorrentes desse poder. A sequência dos eventos da guerra e o seu resultado final vão mostrar que o paradoxo é apenas aparente.

A fraqueza é um estado e, por isso, é mutável e dependente de circunstâncias exteriores a si. Só admitindo esta proposição se pode compreender que a força demonstrada pelos Atenienses os tenha levado à derrota final e a evidência da fraqueza dos Lacedemónios os tenha levado à vitória. Eram os Atenienses fortes quando perderam? Certamente que não, tal como os seus inimigos já não eram fracos quando os derrotaram.

Vamos então poder ver vários tipos de fraquezas: as fraquezas dos fracos e as fraquezas dos fortes.

2.1. A fraqueza dos fracos

Na parte da *História da Guerra do Peloponeso* conhecida por «Arqueologia» (I.2-19), Tucídides apresenta vários exemplos de fraqueza (*ἀσθένεια*), remontando a tempos anteriores à Guerra de Tróia: a migração (pequenos povos expulsos e *constantemente forçados por aqueles que eram em maior número*¹⁴⁰ — I.2.1), a inexistência de produção e de comércio organizados (I.2.2) e a falta de uma unidade helénica (I.3.1-2). Desde esses tempos idos, a lei do mais forte foi a que se impôs:

οἱ τε ἥσσους ὑπέμενον τὴν τῶν κρεισσόνων δουλείαν
(I.8.3)

os mais fracos aceitam servir os mais fortes

e os mais poderosos fazem

ὑπηκόους τὰς ἐλάσσους πόλεις
(I.8.3)

dos estados fracos seus súbditos

¹⁴⁰ A inferioridade numérica vai ser um elemento dissuasor de ataques ou de resistência. Cf. III.94.2 (os Leucádios não reagem devido ao número dos invasores).

Mas a razão principal desta debilidade, informa Tucídides em I.11.2, é a falta de riquezas (*ἀχρηματία*).

2.1.1. Cidades fracas

As pequenas cidades e estados sabem o suficiente da natureza humana para apenas tentarem jogos de poder quando pensam ter possibilidade de sucesso. Sobrevivem formando alianças¹⁴¹, mais ou menos vantajosas, que lhes proporcionam protecção em caso de guerra. Em grande parte das situações trata-se de alinharem com a potência que lhes traz mais vantagens. Mas só a necessidade dos fortes de fazerem alianças lhes poderia valer, pois, não tendo nada a oferecer em troca, estes pequenos estados pouco mais poderão esperar que a servidão.

Algumas cidades mereceram um lugar de destaque nesta guerra, nomeadamente como perdedoras, e é delas que iremos falar em seguida, mostrando a evolução da acção, bem como os argumentos revelados e os argumentos escondidos que foram apresentados para justificar o desfecho.

2.1.1.1. Corcira

Comecemos por Corcira, não só por o seu caso ser significativo para esta argumentação, mas também por se dever a ela o facto de Corinto se ter aliado aos Peloponésios para se opor a Atenas, tendo sido:

¹⁴¹ Ver capítulo II.

αἰτία δὲ αὕτη πρώτη ἐγένετο τοῦ πολέμου

(I.55.2)

a primeira causa desta guerra

narrada por Tucídides¹⁴².

Tudo se deveu ao desejo de poder de diversos intervenientes¹⁴³. Corcira era colónia de Corinto, e Epidamno, por sua vez, era colónia de Corcira. Acontece que Epidamno pede apoio à sua metrópole na luta contra os aristocratas, entretanto expulsos da cidade e aliados aos bárbaros. Corcira recusa-se e Epidamno recorre a Corinto (o que não deveria levantar problemas, visto que o chefe da colónia fundadora tinha sido um coríntio), que aceita de bom grado ajudar, pois deste modo consegue vingar-se da falta de homenagens de Corcira, devidas por esta ilha como colónia.

E Corcira, porque não cumpria com os costumes? Porque o seu poder económico (*χρημάτων δυνάμει*) fazia dela uma das cidades gregas mais ricas (*τοῖς Ἑλλήνων πλουσιωτάτοις*) e mais poderosas em equipamento de guerra (*παρασκευῇ δυνατώτεροι*), principalmente marítimo.

Após negociações infrutíferas para se decidir a quem pertenceria Epidamno, Corinto e Corcira travam um combate naval. Corcira vence e, senhora dos mares, ataca e destrói muitas cidades que se tinham aliado a Corinto.

¹⁴² No entanto, ele diz-nos que a causa verdadeira é outra, a saber, a ameaça que os Lacedemónios sentiram no crescente poder de Atenas — I.23.6.

¹⁴³ A narrativa destes acontecimentos encontra-se em I.24 e seguintes.

No ano que se seguiu a esta guerra, os Coríntios começaram a preparar-se para os confrontos, recorrendo até a pagamento (*μισθός*) de tropas. Perante esta situação, os Corcíreus, não alinhados em nenhuma das confederações (ateniense ou lacedemónia) optaram por pedir ajuda a Atenas. Os Coríntios vão também a esta cidade para tentar impedir a aliança. Após ouvirem os discursos de ambas as partes, os Atenienses decidem (não sem alguma hesitação¹⁴⁴) fazer um acordo defensivo (*ἐπιμαχία*)¹⁴⁵ com Corcira e seus aliados.

Na realidade, e reiterando a tese de que as razões foram de poder¹⁴⁶, Tucídides explica-nos (I.44.2-45.1) que as motivações subjacentes a esta decisão de Atenas foram várias: o enfraquecimento de Corinto, o fortalecimento da sua frota com a de Corcira e uma passagem favorável, geograficamente falando, para a Itália e a Sicília¹⁴⁷. Tudo isto porque estavam cientes de que uma guerra contra o Peloponeso estava iminente.

Depois da batalha nas ilhas Síbotos, os Coríntios consideraram que os Atenienses quebraram o tratado de paz entre as duas confederações.

¹⁴⁴ I.44.1. Primeiro aceitam os argumentos dos Coríntios e no dia seguinte mudam de opinião.

¹⁴⁵ Sobre esta palavra, ver o capítulo II.

¹⁴⁶ Tucídides afirma:

πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν
(III.82.8)

a causa para tudo isto é o poder (conseguido) através da ganância e ambição.

¹⁴⁷ Como efectivamente aconteceu (VI.42.1).

Em Corcira também as reacções não se fizeram esperar (III.70.1), estando a ilha numa guerra civil (*ἐστασίαζον*) entre os defensores da ligação a Corinto (e por isso à confederação lacedemónia) e os da ligação com os Atenienses. A solução encontrada foi a da manutenção do acordo com Atenas e dos laços de amizade com os Peloponésios (III.70.2).

O que depois se passou não era de prever, pois foi a primeira vez que tal se viu no mundo grego. Refere-se Tucídides à crueldade que esta guerra civil atingiu:

Οὕτως ὠμὴ ἡ στάσις προχώρησε, καὶ ἔδοξε μᾶλλον, διότι ἐν τοῖς πρώτῃ ἐγένετο

(III.82.1)

A guerra civil avançou deste modo tão cruel, e pareceu ainda mais, porque foi a primeira

Como e por que razão tudo aconteceu? Mais uma vez, a questão de fundo é a aquisição e a manutenção do poder. Pítias, um corcireu próximo¹⁴⁹ de Atenas, é levado a tribunal, acusado de querer escravizar a ilha. Ilibado, decide por sua vez perseguir judicialmente os mais ricos dos seus acusadores, indiciando-os por destruição de vinhedos sagrados. Devido ao peso inoportável

¹⁴⁸ A narração destes eventos (Verão de 427 a. C.) encontra-se entre III.70.1 e III.81.5.

¹⁴⁹ O próximo era o cidadão ateniense que, entre outras funções, representava os interesses e os cidadãos de outro estado.

da multa que lhes foi aplicada, e a não lhes ter sido permitido pagá-la em prestações, e ainda ao facto de Pítias ter aproveitado a ocasião para influenciar o povo a favor de Atenas, os ricos invadiram a *Βουλή* e mataram Pítias e outros conselheiros. Os assassinos reuniram o povo, tentaram convencê-lo de que aquela fora a única solução e enviaram emissários a Atenas, para evitar reacções negativas. No entanto estes foram imediatamente presos. Começam então os conflitos abertos entre aristocratas e democratas. O povo dá a liberdade aos escravos, para os ter a lutar a seu lado, e os adversários contratam mercenários.

Os locais onde o povo se encontrava eram os mais favoráveis (ocupavam a acrópole e os lugares altos, enquanto os outros se situavam na ágora e no porto), e além disso estava em vantagem numérica. E assim vence, não sem antes os aristocratas terem pegado fogo às casas e às mercadorias.

O estratega ateniense Nicóstrato chega para fazer um acordo e levar as partes a entenderem-se. Propõe conduzir dez dos responsáveis a Atenas para serem julgados. Os outros permaneceriam em Corcira para serem reintegrados na sociedade, assinando um acordo de paz. Mas os aristocratas receiam ir para Atenas e refugiam-se num santuário. O povo não vê nisso boas intenções e teria matado os que encontrasse, se Nicóstrato não os tivesse impedido (*εἰ μὴ Νικόστρατος ἐκάλυσε*). O resto (cerca de 400) dos apoiantes da aristocracia refugia-se no templo de Hera.

Entretanto tinham chegado navios peloponésios e dá-se o confronto entre as tropas corcireias (e atenienses) e as peloponésias. Estas, apesar de

terem vencido, não se atrevem¹⁵⁰ (*οὐκ ἐτόλμησαν*) a atacar a cidade (como os Corcíreus esperavam). E assim, vendo-se no poder, os democratas matam todos os inimigos que encontram, executam os que já tinham sido convencidos a embarcar, persuadem alguns dos que estão no templo de Hera a saírem para serem julgados e condenam-nos todos à morte. Os que tinham permanecido como suplicantes, ao darem-se conta do que se passava,

διέφθειρον αὐτοῦ ἐν τῷ ἱερῷ ἀλλήλους, καὶ ἐκ τῶν δένδρων τινὲς ἀπήγγχοντο, οἱ δ' ὡς ἕκαστοι ἐδύναντο ἀνηλοῦντο.

(III.81.3)

mataram-se uns aos outros no templo, alguns enforcaram-se em árvores e, quanto aos outros, cada um morria como podia¹⁵¹.

Os Corcíreus mataram os inimigos, alegando que eram adversários do regime democrático, mas Tucídides diz-nos que muitos foram mortos por ódios pessoais¹⁵² e razões económicas (os devedores aproveitaram para matar os credores). Mas isto foi só o início. A violência a que esta guerra chegou

¹⁵⁰ Alcidas, mais uma vez, a protagonizar a *não-ação* (III.79.2). Ver n. 122.

¹⁵¹ Esta descrição é impressionante, principalmente pelo desespero das personagens, revelado pela escolha do vocabulário final. Efectivamente, o verbo *ἀναλύω* significa *resolver*, *desfazer* e, metaforicamente, *morrer*. Se bem que seja este o sentido que demos à frase, a escolha de Tucídides, que tinha ao seu dispor toda uma gama de verbos mais evidentes (por si frequentemente usados, como *διαφθείρω*, *θνήσκω*, *φονεύω*, *κτείνω* e seus compostos), dá preferência a um que podia ser lido como «cada um resolveu-se como pôde».

¹⁵² III.81.4. Ódios pessoais e ambições privadas aparecem como elementos de desestabilização também em II.2.2.

rompeu com todas as leis gregas (*καὶ οἷον φιλεῖ ἐν τῷ τοιούτῳ γίγνεσθαι* — como costuma acontecer nestas situações — diz-nos Tucídides em III.81.5), dando à *physis* o lugar do *nomos*: o pai mata o filho, os suplicantes são forçados a sair dos templos, ou são mesmo mortos nesse lugar sagrado, e outros são emparedados no santuário.

Todavia este conflito só ficou resolvido no Verão de 425 a. C. (IV.46.1-48.5), quando os Corcireus arranjaram um modo de, literalmente, exterminar os aristocratas. Fizerem-lhes crer que deviam fugir antes de caírem nas mãos dos povo de Corcira, enganando assim os que esperavam o transporte para Atenas, onde seriam julgados. Acontece que os Atenienses tinham feito um acordo com o povo, no qual se estabelecia que não levariam os aristocratas para a metrópole caso estes tentassem escapar e, quando se aperceberam da tentativa de fuga, cumpriram o estipulado e abandonaram-nos à sua sorte. O povo mete os seus antigos poderosos num edifício para, em seguida, os fazer sair em pequenos grupos e os matar. Quando se dão conta do que se está a passar (e Tucídides, mais uma vez, em III.81.1-82.1, narra os eventos com minúcia), estes homens, tomados pelo desespero, fecham-se na casa onde se encontravam presos e matam-se uns aos outros ou suicidam-se. Os Corcireus continuam a atacá-los, lançando projecteis pelo tecto, e por fim todos os homens são massacrados e as mulheres são feitas escravas.

2.1.1.2. Plateias

A par de Corcira, Plateias está entre as justificações do início da guerra. Tucídides assinala mesmo a invasão de Plateias pelos Tebanos como o fim do tratado de 30 anos (ao fim de 14 anos — II.2.1).

Os Tebanos informam os habitantes de Plateias de que estão dispostos a aceitar acordos de amizade, *κατὰ τὰ πάτρια τῶν πάντων Βοιωτῶν ξυμμαχεῖν* (II.2.4), contra a vontade dos Plateenses que os chamaram (por razões privadas, havia alguns que preferiam estar sob hegemonia tebana), que queriam um ataque imediato. Julgando que os invasores eram em maior número, os Plateenses pensam aceitar, mas quando se apercebem do contrário, mudam de opinião e decidem atacar (II.3.1-2). A descrição do ataque aos Tebanos, da tentativa de fuga destes — desordenada, pelas ruas de uma cidade que não conheciam, sendo constantemente vítimas de armadilhas da população, unida contra eles — e do desfecho, em que a alternativa a serem queimados vivos era deporem as armas e renderem-se, contrasta com a sua vontade inicial de dialogar e de levar a situação a um trato amigável (II.2.4 — *φιλίαν τὴν πόλιν ἀγαγεῖν*).

Os tebanos que entretanto tinham chegado às portas da cidade pensam capturar os plateenses que se encontram fora das muralhas e propor uma troca de prisioneiros. Mas os outros enviam-lhes um mensageiro, acusando-os de terem quebrado as leis sagradas (*ᾠσια*) durante a vigência de um tratado de paz, dizendo que só lhes restituem os prisioneiros se eles se retirarem do país.

Os tebanos assim fazem, mas os plateenses não cumprem o prometido e matam imediatamente (*εὐθύς*) todos os cativos¹⁵³.

Perante esta situação, os Atenenses (que tinham enviado um mensageiro com ordens para que não fizessem nada de *νεώτερον*¹⁵⁴ aos prisioneiros) enviam colonos para a cidade.

Dois anos depois (em 429 a. C.), os Peloponésios partem para cercar Plateias, comandados pelo rei Arquidamo (II.71.1) e os Plateenses tratam de enviar um emissário. O discurso que então apresentam está desfasado da realidade (II.71.2-4). Os Plateenses agarraram-se a decisões tomadas no passado para justificarem as actuais e serem, eventualmente, poupados a uma punição. Apelam aos acordos feitos durante as Guerras Pérsicas, mostrando-se incapazes de compreender a mudança de situação entre essas e a Guerra do Peloponeso. O *nomos* que defendem já não é válido no panorama actual: o panteão comum não os exime de represálias. A sua atitude anterior, no episódio com os Tebanos, mostra que pensam ter poder, quando, na realidade, nada possuem: quando julgam que a situação lhes é favorável apressam-se a matar os prisioneiros tebanos (como foi referido, *supra* — II.5.7); não entendem que agora os Lacedemónios estão no comando da situação e que a *physis* dos vence-

¹⁵³ Os Plateenses dizem que esta é a versão dos Tebanos (II.5.6), que eles não prometeram nada. Seja como for, os prisioneiros foram efectivamente mortos.

¹⁵⁴ II.6.2-4. — Com a noção de *inesperado, estranho*.

dores não é usar de justiça ou de misericórdia, a não ser que haja nisso alguma vantagem¹⁵⁵.

Arquidamo põe a questão nestes termos: se se dizem autónomos, então que se mantenham assim e ajudem os outros com quem têm acordos a livrarem-se do jugo de Atenas. Se não o quiserem fazer, mantenham-se então neutrais. Quanto ao receio de represálias por parte dos Atenienses, Arquidamo propõe que abandonem tudo e, no fim da guerra, retomem a sua cidade e respectivos bens (II.72.1-3).

Mas os Plateenses não têm capacidade de previsão e aliam-se a Atenas, confiando que esta os ajudará em caso de necessidade.

Arquidamo dá ordens para se começarem a erguer muros a fim de cercar a cidade, não sem antes pedir aos deuses que punam os injustos e lhes dêem a vitória, aos Lacedemónios, visto agirem de acordo com as regras (*νομίμως*).

No Inverno de 428-427, os Plateenses já não esperam ajuda de Atenas e procuram outras formas de escapar. Um grupo consegue iludir os sitiantes e escapulir-se para Atenas (III.20.1-24.3). No Verão seguinte, a situação da cidade é precária devido à falta de víveres. O chefe dos Lacedemónios tem ordens expressas para não tomar a cidade pela força, apesar da condição de fraqueza em que ela se encontra, prevendo já um futuro tratado com os Atenienses¹⁵⁶. Promete então um julgamento justo e os Plateenses entregam-se.

¹⁵⁵ Cf. o discurso de Diódoto, em III.42 e seguintes.

¹⁵⁶ Se Plateias aceitar juntar-se aos Peloponésios de livre vontade, num futuro acerto e em caso de devoluções de cidades conquistadas durante a guerra, Plateias não estaria incluída (III.52.2).

Os Lacedemónios não acusam e fazem uma pergunta muito simples: quem, de entre os Plateenses, tinha ajudado os Lacedemónios ou os seus aliados. Mas, mais uma vez, o discurso de defesa (III.53.1) é inadequado, insistindo nos mesmos argumentos: lutaram contra os Persas e merecem ser respeitados por isso. É um discurso de desresponsabilização: não podem trair os Atenienses, que sempre os ajudaram, e devem-lhes obediência. Além disso, eles, Lacedemónios, nunca os quiseram ajudar.

Perpassa pelo discurso alguma consciência do que de facto vale nesta guerra: a utilidade (quando dizem, por exemplo, que os Tebanos lhes são úteis agora, mas que eles, Plateenses, já o foram, numa guerra mais importante), mas toda a argumentação está virada para o passado.

Os Tebanos, que resolvem responder aos Plateenses (III.60), acusam-nos de uma longa tradição de desrespeito pelas leis e, também eles, se desresponsabilizam das posições tomadas durante as Guerras Pérsicas, com o facto de nessa altura não terem ainda adoptado as leis gregas. Quanto aos Plateenses, os Tebanos acusam-nos de estarem do lado ateniense (dos injustos, portanto) de livre vontade, pois essa é a sua natureza (*φύσις*), e de terem violado as leis (*παράνομως; παρανομῆσαι*) ao matarem os prisioneiros, não respeitando os compromissos.

A reacção dos Tebanos é muito emocional e contrasta com a dos Lacedemónios. Enquanto aqueles dizem que se irão vingar, dentro da lei (*ἔννομον*) e de acordo com as leis mais sagradas (*ὀσιώτερον*), estes mantiveram a pergunta simples do início (III.52.4): que tinham feito os Plateenses

para os ajudarem? Interrogados um a um, a cada resposta negativa correspondeu, sem exceção, diz-nos Tucídides, uma condenação à morte (III.68.2).

2.1.1.2. Mitilene

Outra importante cidade derrotada foi Mitilene, na ilha de Lesbos. Se a cidade não tivesse sido traída¹⁵⁷, se tivesse tido tempo de se preparar como queria (III.2.1), se os Mitileneus tivessem sido mais afoitos¹⁵⁸ ... muitos «ses» que não permitem mais que especular sobre um possível resultado diferente dos acontecimentos. Os Mitileneus esqueceram-se de que a *physis* se apoia tanto no corpo como no espírito¹⁵⁹ e a sua falta de confiança e a sua *ἡσυχία* deram mais força a Atenas (III.6.1). Se os Atenienses não tivessem reagido com uma prova de força, a questão do exemplo (que, no caso dos Mélios¹⁶⁰, é semelhante, pois aí, permitir a neutralidade, seria sinal de fraqueza) iria fazer-se sentir, e com ela a questão da legitimação do poder, que é, em última análise, não baseada no *nomos* sob a forma de acordos e de tratados, mas na *physis*, sob a forma de poder/força.

¹⁵⁷ Por Tenedos, Metimna e mesmo alguns Mitileneus que estavam do lado de Atenas.

¹⁵⁸ Os Mitileneus não foram inferiores no seu ataque aos Atenienses, mas tiveram falta de confiança em si próprios:

οὔτε ἐπίστευσαν σφίσιν αὐτοῖς
(III.5.2)

não confiaram na sua natureza

¹⁵⁹ Ver nota anterior e ainda II.97.5-6, onde se referem os Citas como um povo de grande excelência militar, mas com falta de *sensatez e de inteligência* (*εὐβουλίαν καὶ ξύνεσιν*).

¹⁶⁰ Ver capítulo IV.

Os enviados Mitileneus apresentam-se perante os Lacedemónios e os seus aliados, em Olímpia, para lhes pedirem que aceitem a sua vontade de mudarem de confederação. Além dos argumentos que invocam¹⁶¹ para se fazerem ouvidos, é interessante ver como caracterizam os Atenienses e como mostram conhecer o *modus operandi* destes últimos: eles ainda não foram escravizados, como os outros aliados, porque os Atenienses não tiveram ainda uma oportunidade favorável (III.10.6)¹⁶² e porque gostam de usar de diplomacia¹⁶³.

Esta forma de se relacionarem com os que lhes são inferiores, dando uma falsa ideia de igualdade, é apresentada pelos próprios Atenienses¹⁶⁴. Os Mitileneus reconhecem que estão a ser usados¹⁶⁵ como prova de que há aliados iguais e apercebem-se do conhecimento que os Atenienses têm da natureza humana¹⁶⁶ (III.11.3): fazendo que os aliados se ponham uns contra os outros enfraquecem os mais poderosos de entre estes (porque há sempre uma cadeia de poder), que depois não terão forças para enfrentar a grandeza de Atenas.

¹⁶¹ Os Mitileneus não querem ser considerados traidores por abandonarem a aliança com os Atenienses, dado que o seu afastamento se deve a uma diferença de *physis* (por exemplo, não têm a mesma força) e de *nomos* (não têm as mesmas opiniões — *γνώμη*), e daí as divergências entre as atitudes de ambos. O argumento de maior peso é a força da sua frota (III.11.6), que agora põem ao serviço de Esparta.

¹⁶² Especificando, em III.11.4, que os Atenienses têm medo da frota dos Mitileneus.

¹⁶³ III.11.2. Cf. nota 226.

¹⁶⁴ Em I.75.2-77.2.

¹⁶⁵ A utilidade (*ὠφελία*) foi a terceira e derradeira razão que os Atenienses apresentaram em I.75.3 para a criação e manutenção do império, depois das Guerras Pérsicas.

¹⁶⁶ Cf. I.76.2.

O único elemento a seu favor é a frota, que inspira medo aos Atenienses, e insistem nesse argumento¹⁶⁷, não só para explicar porque têm ainda uma aliança com os Atenienses, mas também para convencer os Lacedemónios a aceitá-los como aliados (III.13.7).

Os Mitileneus não estavam longe da verdade que a actuação dos Atenienses veio revelar. Tanto eles como os Corcireus tinham frotas que, associadas a Corinto (e por isso aos demais Peloponésios), poderiam fazer perigar a dos Atenienses. O enfraquecimento de todos eles — quer através de guerras abertas contra cada um deles¹⁶⁸, quer através da promoção de conflitos internos aos quais não acudiram como seria desejável¹⁶⁹ — foi um dos objectivos que os Atenienses conseguiram atingir.

Em 427 a. C., um ano depois destes acontecimentos em Olímpia, o povo de Mitilene está sem reservas alimentares e sem esperança de ajuda por parte dos Peloponésios. Quando recebem armas para se oporem aos Atenienses, os populares rebelam-se e exigem dos ricos uma mudança das condições de vida, ameaçando unir-se a Atenas (III.27.2-3). Então, os homens que estão no poder

¹⁶⁷ τὸ δὲ ἀντίπαλον δέος μόνον πιστὸν ἐς ξυμμαχίαν·

(III.11.1)

Um receio igual de ambos os lados é a única garantia para uma aliança.

δέει τε τὸ πλεόν ἢ φιλίᾳ κατεχόμενοι ξύμμαχοι ἤμεν·

(III.12.1)

somos aliados presos pelo medo mais do que pela amizade.

¹⁶⁸ Atenas contra Corinto ao lado de Corcira.

¹⁶⁹ Apoio a umas das duas facções em Corcira, durante os confrontos que levaram ao aniquilamento de grande parte da população.

e o povo fazem uma acordo com o general ateniense Paques, de modo a que nada aconteça aos Mitileneus antes de uma embaixada regressar de Atenas com o resultado da decisão desta cidade sobre o destino a dar-lhes.

Irados (III.36.2 — ὑπὸ ὀργῆς) por os Mitileneus se terem revoltado (para os Atenienses, sem razão) e por os Peloponésios se terem atrevido a chegar à Jónia para os ajudarem, os Atenienses decidiram matar todos os homens da ilha e escravizar mulheres e crianças. Mas no dia seguinte mudam de opinião, tendo em consideração que haveria muitos inocentes envolvidos. A assembleia que foi necessário convocar apresenta dois dos discursos mais interessantes desta *História da Guerra do Peloponeso*, amplamente trabalhados em diversas obras¹⁷⁰, pela importância das afirmações aí proferidas.

Cléon e Diódoto representam não só as duas facções, contra e a favor da manutenção da sentença de morte dos Mitileneus, mas mais do que isso: Cléon vai defender o uso da força (ἰσχύς) para submeter os outros estados à tirania ateniense¹⁷¹, enquanto Diódoto vai defender que se deve fazer o que lhes é útil acima do que é justo.

¹⁷⁰ Entre outros, veja-se Colin W. Macleod, «Reason and Necessity: Thucydides III 9-14, 37-48», in *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 88-102; Leo C. Hodlofski, *Character and 'Nomos' in Thucydides' Mytilene Debate and Antiphon's "On Truth"*, Duke University, 1987; John Finley, *Thucydides*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1967, pp. 168-178; Marc Cogan, *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides' History*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1981, nomeadamente pp. 50-65.

¹⁷¹ Quando Cléon afirma:

οὐ σκοποῦντες ὅτι τυραννίδα ἔχετε

(III.37.2)

não vedes que tendes uma tirania

Cléon pretende que, ao mudar de opinião, se arriscam a ignorar a natureza humana, e o que começa por parecer um elogio do *nomos* revela-se um elogio da *physis*. Diz ele:

πάντων δὲ δεινότατον εἰ βέβαιον ἡμῖν μηδὲν καθεστήξει ὧν ἂν
δόξη πέρι, μηδὲ γνωσόμεθα ὅτι χείροσι νόμοις ἀκινήτοις
χρωμένη πόλις κρείσσων ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροις,
ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης ὠφελιμώτερον ἢ δεξιότης μετὰ
ἀκολασίας, οἳ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς
ξυνετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις.

(III.37.3)

O mais terrível de tudo seria se nada houvesse de seguro sobre as nossas decisões políticas, nem soubéssemos que uma cidade que se serve de leis imutáveis e piores é mais forte do que as que as têm boas mas sem autoridade¹⁷², e que a ignorância com moderação é mais útil do que a habilidade com desordem e que os mais simples dos homens governam as cidades, de um modo geral, melhor do que os mais inteligentes.

Para ele tudo é uma questão de obediência e de reconhecimento da superioridade das leis (III.37.4), que o homem simples não questiona e o outro

está a repetir a ideia de Péricles, em II.62.2:

τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἣν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφείναι δὲ
ἐπικίνδυνον.

(III.82.8)

Na verdade, já tendes uma tirania, a qual, por um lado, parece injusto tomar, mas por outro é perigoso abandonar.

¹⁷² J. de Romilly, na sua edição de Tucídides, remete para I.71.3 e I.18.1, e Aristóteles, *Política*, II, 8, 1268b26 e seguintes.

pensa poder menosprezar. Além disso, a vítima deve ver o seu agressor ser imediatamente punido (III.38.1).

Depois de criticar os Atenienses (III.38.4-7), acusando-os principalmente de inconsistência, afirma, a propósito dos Mitileneus, que

παράδειγμα δὲ αὐτοῖς οὔτε αἰ τῶν πέλας ξυμφοραὶ ἐγένοντο
(III.39.3)

a infelicidade dos seus vizinhos não foi exemplo para eles

como se isso não fosse uma reacção natural. Deviam, pois, ser todos castigados para servirem de exemplo a futuras intenções de revolta (III.39.6-7; III.40.8).

Diódoto, no entanto, apesar de concordar com o objectivo — evitar insurreições (III.44.3)— assevera precisamente o contrário:

πεφύκασί τε ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀμαρτάνειν, καὶ οὐκ ἔστι νόμος ὅστις ἀπείρξει τούτου
(III.45.3)

Por natureza, todos nós erramos, quer os indivíduos, quer o estado, e não há lei alguma que impeça isto

ἀπλῶς τε ἀδύνατον καὶ πολλῆς εὐηθείας, ὅστις οἴεται τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὀρμωμένης προθύμως τι πρᾶξαι ἀποτροπὴν τινὰ ἔχειν ἢ νόμων ἰσχύι ἢ ἄλλῳ τῷ δεινῷ.
(III.45.7)

Em suma, é impossível e muito simplista pensar que quando a natureza humana começa a querer intensamente fazer algo pode haver alguma coisa que a desvie, quer pela força das leis quer por algum outro perigo¹⁷³.

Pelo discurso de Diódoto perpassa o seu conhecimento da natureza humana e da incapacidade de a controlar. Os homens correm riscos por diversas razões: *pobreza* (πενία), *riqueza* (ἐξουσία), *impulso* (ὄργη), *liberdade* (ἐλευθερία), *poder* (ἀρχή)... Além disso, *a esperança e a ambição* (ἐλπίς καὶ ὁ ἔρως), juntos com o *acaso* (τύχη), provocam danos maiores que os perigos visíveis (III.45.4-6). Por isso, há que encarar a questão de outro modo: da discussão da culpa dos Mitileneus passa-se para a discussão da decisão dos Atenienses (III.44.1), afirmando Diódoto que se devem punir tanto os que convencem como os que são convencidos a tomar uma má decisão (III.43.5). A utilidade (III.44.2 — ξυμφέρον; III.44.4 — χρησίμως) das resoluções é o que importa considerar, não a justiça (III.44.4), e, em vez de obrigar a observar as leis com todo o rigor, importa estar atento às acções (III.46.4).

Mitilene salvou-se, não por uma questão de justiça, mas porque era a decisão mais útil para os Atenienses, que deste modo não teriam todos os aliados contra si¹⁷⁴.

¹⁷³ Uma ideia do mesmo género é apresentada em III.82.6.

¹⁷⁴ Como veremos no capítulo IV, este argumento já não teve aplicação válida para o caso dos Mélios.

2.1. 2. Alianças entre pequenos estados e grandes potências

Os pequenos estados necessitam de se aliarem de um modo vantajoso para conseguirem sobreviver a esta guerra. Os modos mais frequentes são:

- a) Submissão
- b) Neutralidade
- c) Estratégias geográficas

a) Submissão

Nenhum estado se submete por escolha própria, isto é, a submissão é o resultado de um combate do qual se saiu perdedor ou a situação a que se chega após um ataque de uma potência superior.

O caso de Naxo é referido como o primeiro de uma longa série. Após a consolidação da hegemonia de Atenas, devido à sua actuação nas Guerras Pérsicas, alguns aliados começaram a ficar descontentes com a severidade com que os Atenienses exigiam o pagamento dos tributos. Naxo revoltou-se (cerca de 471-470 a. C.), mas foi dominada:

πρώτη τε αὕτη πόλις ξυμμαχίς παρὰ τὸ καθεστηκὸς ἐδουλώθη
(I.98.4)

foi a primeira cidade aliada a ser escravizada contra o que tinha sido estabelecido.

Na ilha de Eubeia, depois de lutarem contra Caristo (I.98.3), os Atenienses fizeram um acordo (*καθ' ὁμολογία*). É este o caso dos exemplos

que não ser apresentados em seguida: Milas (III.90.3), onde o povo é forçado a um acordo (*ἠνάγκασαν ὁμολογίᾳ*) pelo qual cede a sua acrópole e luta contra Messina, ao lado dos Atenienses; Samos, que após nove meses de resistência¹⁷⁵, em 440 a. C., teve de se entregar aos Atenienses através de uma *ὁμολογία*, naturalmente muito pouco favorável¹⁷⁶. Os Sâmios tiveram de destruir as suas fortificações, entregar os reféns e a frota e pagar as despesas de guerra (I.117.3); a Macedónia (II.100.1-3), que não se atreveu a resistir aos ataques dos Trácios, viu alguns dos seus lugares tomados, quer *pela força* (*κατὰ κράτος*), quer *por acordo* (*ὁμολογίᾳ*).

Uma forma de submissão era a colonização, quer por ocupação de um território com gente vinda da metrópole (que a ela deveria sempre fidelidade¹⁷⁷), quer por instalação num espaço já ocupado. Aqui duas possibilidades se ofereciam normalmente aos moradores: ou aceitavam esta invasão ou eram expulsos. O caso de Nócio¹⁷⁸ é o primeiro. Depois de o general ateniense Paques resolver o conflito que aí se instalara (com a invasão de bárbaros, arcádios e apoiantes da causa persa), os Atenienses colonizam Nócio *κατὰ τοὺς ἑαυτῶν νόμους* (pelas suas próprias leis — III.34.4).

¹⁷⁵ Samos, já nas mãos dos Atenienses, vem a ter uma importância capital nesta guerra, principalmente durante a tirania dos Quatrocentos, quando estes são vencidos, em VIII.73 e seguintes.

¹⁷⁶ «Naturalmente», porque uma *ὁμολογία* não era uma boa solução para os fracos (ver capítulo II).

¹⁷⁷ O incumprimento destas determinações foi uma das razões de desagrado dos Coríntios em relação aos Corcíreus.

¹⁷⁸ Porto da cidade jónia de Cólofon.

Potideia é um outro exemplo de uma posição difícil, visto ser colônia de Corinto, mas aliada tributária de Atenas. Em 433 a. C., a cidade sente-se ameaçada, quer por Atenas, quer por Perdicas, rei da Macedônia, e pede a Atenas que não a ataque enquanto, ao mesmo tempo, vai negociando com os Lacedemônios para o caso de receber uma resposta negativa dos Atenienses. Como aquela cidade mantém a sua decisão, os Potidenses revoltam-se, juntamente com os seus vizinhos Calcidenses e Botieus (I.58.1), com o apoio das tropas de Esparta e de Perdicas. Este, como é seu hábito, muda de partido sempre que isso lhe parece mais conveniente, e fá-lo também aqui; Potideia perde então nos confrontos que se seguem, e é bloqueada pelos Atenienses¹⁷⁹. Dois anos mais tarde, no Inverno de 430-429, a cidade encontra-se numa situação intolerável. Destruído por uma fome que já não era suportável (chegando algumas pessoas ao limite de se devorarem umas às outras — *ἐγέγευντο*), o povo capitula, tendo todos (homens, mulheres e crianças) de abandonar o lugar (II.70.1-3).

b) Neutralidade

A neutralidade não é uma questão simples nem foi a solução que levantou menos problemas. O exemplo mais conhecido é o da ilha de Melos. Como Atenas era uma potência essencialmente marítima, considerava que todos os territórios insulares deveriam fazer parte da sua aliança. Acontece que os

¹⁷⁹ A guerra, no entanto, não foi imediatamente declarada, pois Atenas considerou que os Coríntios agiram por conta própria e não em nome dos Peloponésios, mantendo-se assim a trégua existente (I.66).

Mélios não queriam submeter-se aos Atenenses nem tornar-se seus aliados (III.91.2-3). Nícias foi enviado para a ilha, em 426 a. C., com o propósito de a convencer. Mas nem a destruição de que foi vítima a fez mudar de ideias. O resultado final desta posição de neutralidade, levada às suas últimas consequências, será apresentado por Tucídides no livro v, no diálogo dos Mélios, analisado no capítulo IV deste trabalho.

Posição contrária têm os Lacedemónios em relação a Plateias. Arquidamo aconselha esta cidade a manter-se neutral em vez de aliar-se (II.72.1). Mas como os Atenenses não lhes oferecem esta alternativa, quando lhes garantem apoio (II.73.3), os Plateenses sofrem as consequências, não muito diferentes das que padeceram os Mélios. Em ambos os casos os homens são condenados à morte e as mulheres reduzidas à escravatura.

Outra situação de neutralidade é a de Régio, a Sul da Itália, ponto de passagem para a Sicília. Quando, em 415 a. C., os Atenenses se preparam para invadir esta ilha, pedem a Régio que os acolha, usando como argumento a raça comum (apoio aos Leontinos, que eram Calcidenses como eles), mas estes não mudam de decisão (VI.44.3).

Conhecendo este tipo de argumento e sabendo que os Atenenses o iriam usar em Camarina (também ela de origem calcidense), Hermócrates interpela as gentes da cidade (VI.76-80), a quem incita a que se mantenham neutrais, pois a neutralidade, naquele caso, significaria ajudar Atenas. Mais importante que os laços raciais é a situação geográfica que os une como Siciliotas. Camarina, indecisa, decide manter-se neutral (VI.88.1-2).

Também a população de Mêndis, após revoltar-se contra Atenas (o que muito a enfurece) e associar-se aos Lacedemónios (IV.123.2-3), não quer participar na guerra e revolta-se¹⁸⁰, pegando em armas contra todos os que eram avessos a esta opinião. Só a intervenção dos chefes atenienses impediu a população de ser massacrada, e tudo ficou como dantes, mantendo Mêndis a sua independência e julgando ela própria os revoltosos (IV.130.7).

Após a derrota dos Atenienses na Sicília¹⁸¹, os que se tinham mantido neutrais (*οἱ μὲν μηδετέρων ὄντες ξύμμαχοι*) resolveram tomar parte na guerra. Compreenderam que, se os Atenienses puderam atacar a Sicília, mais facilmente os poderiam atacar, e que não deveriam manter-se afastados do campo de batalha por mais tempo (VIII.2.1).

E este foi o fim da neutralidade, que se revelou uma estratégia temporária. Aqueles que não recorreram a ela mostraram que tinham tido razão.

c) estratégias geográficas

A relação de um povo com os seus vizinhos não é fácil. Da demarcação das fronteiras até à manutenção das mesmas, é uma permanente gestão de conflitos. A localização geográfica poderá ser fonte de muitos problemas.

¹⁸⁰ Cf. Mitileneus III.27.2-3

¹⁸¹ Em 413 a. C.

Sobre ela diz Tucídides que foi

καὶ τοῖς τε κρατήσασσι λαμπρότατον καὶ τοῖς διαφθαρεῖσι δυστυχέστατον.
(VII.87.5)

a mais brilhante para os vencedores e a mais desastrosa para os vencidos.

Tucídides conta-nos como, no início, todos lutavam para ocupar os territórios mais férteis (I.2.3-4). A necessidade de protecção, quer dos vizinhos, quer de ameaças externas à zona, é um dos factores promotores de alianças, quer com os que estão próximos contra os perigos que vêm do exterior, quer o oposto, pela premência de se defenderem dos que ocupam os territórios contíguos ou pouco afastados. Independentemente da proximidade geográfica, os pequenos estados têm agora, devido à guerra, um pretexto para chamarem as grandes potências¹⁸² e com elas fazerem alianças, quer para

*τῶν ἐναντίων κακώσει καὶ σφίσιν αὐτοῖς ἐκ τοῦ αὐτοῦ
προσποιήσει*

(III.82.1)

fazerem mal aos inimigos quer para tirarem daí algum ganho para si próprios.

Estes pedidos de ajuda baseavam-se na análise das probabilidades e não em verdadeiros laços de amizade. Quando as populações de Mélis procuram protecção (principalmente os Traquínios) contra os seus vizinhos do Eta¹⁸³, primeiro consideram a hipótese de pedir auxílio aos Atenienses. Depois, pensando que não obteriam resposta positiva, decidiram-se pelos Lacedemónios

¹⁸² Os populares chamam os Atenienses e os aristocratas chamam os Lacedemónios (III.82.1).

¹⁸³ Monte da Tessália.

(III.92.2). Estes aceitaram porque, geograficamente, Mélis estava numa posição que lhes interessava, a meio caminho entre a ilha de Eubeia e a Trácia (III.92.4).

Os Leucádios só não foram completamente destruídos em 426 a. C. porque os Atenenses, comandados por Demóstenes, estavam mais interessados em ir para a Etólia. Mas essa era a vontade dos seus vizinhos Acarnanes (III.94.2). No capítulo II falámos destes últimos e do seu conflito com os Ambraciotas e os Anfilóquios. Também aqui os Atenenses e os Lacedemónios se envolveram, para ajudar as diferentes facções em litígio.

A cidade de Mégara encontrava-se numa situação geográfica que não lhe facilitava a manutenção da paz: ponto de passagem do Peloponeso para a Ática e possuidora de alguma capacidade naval, oscilou entre o apoio do Peloponeso e o de Atenas. Por volta de 456 a. C., os Megarenses abandonam a Liga do Peloponeso (por incompatibilidade com os seus vizinhos Coríntios) e aliam-se a Atenas, que aproveita para fortificar a cidade, construindo uma muralha da cidade até Niseia, o porto que a servia (I.103.4). Dez anos mais tarde, Mégara revolta-se e alia-se de novo aos Peloponésios, facilitando a estes o acesso à Ática (I.114.1). Cerca de dois anos antes do início da guerra, entre 433 a. C. e 432 a. C., Atenas, através de um decreto¹⁸⁴, impõe-lhes um embargo comercial.

¹⁸⁴ Ou mais de um. Tucídides (e também Aristófanes, nas comédias *A Paz*, vv. 605-611, e *Os Acarnenses*, vv. 515-539) refere o impedimento de usar os portos controlados pelos Atenenses e de frequentar a praça pública de Atenas (I.67.4), mas Plutarco acrescenta um outro decreto, pelo qual todos os Megarenses seriam condenados à morte caso pisassem solo da Ática, em consequência do

Dado o poder de Atenas, Mégara pede aos Lacedemónios que intercedam a seu favor. Além da proibição de uso dos portos e da ágora, Tucídides diz-nos, em II.31, que esta cidade era atacada pelos Atenienses duas vezes por ano (IV.66.1) e que assim continuou sendo, sem possibilidade de alguma negociação, durante oito anos. Nessa altura, em 424 a. C., os representantes do povo da cidade, divididos entre duas fontes de problemas (as invasões de Atenas, por um lado, e a pressão dos seus próprios oligarcas exilados, por outro), decidiram entrar em negociações com os Atenienses a fim de lhes entregar a cidade, o que foi feito com sucesso. Decidiu-se que tomariam as muralhas que ligavam a cidade ao porto de Niseia, para impedir o socorro dos Peloponésios que aí montavam guarda (IV.66.3), e só depois a cidadela lhes seria entregue. A submissão de Mégara teria ficado por aqui se o plano tivesse corrido como tinha sido delineado. A primeira parte do plano correu bem, mas o resto da população apercebeu-se da conspiração e não permitiu a abertura das portas da cidade. Atenas apodera-se então de Niseia, construindo uma muralha perpendicular à existente, que ligava a cidade ao porto, de modo a impossibilitar a passagem de alimentos entre estes dois lugares (IV.69.2). Os de Niseia entregaram-se aos Atenienses e os Lacedemónios presentes tiveram de se sujeitar. Receosos das consequências negativas que as ajudas lhes poderiam trazer, os Megarenses não abrem as portas aos Lacedemónios e aos Beócios que vieram

alegado assassinato de um mensageiro que teria sido enviado por Atenas (*Vida de Péricles*, 30.2-3). No entanto, Donald Kagan, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1969, p. 261, pensa que este segundo decreto não terá existido.

em seu auxílio. Contudo, quando viram a inércia dos Atenienses perante a frota de Brásidas, aceitaram o apoio que lhes estava a ser oferecido (IV.73.4). Após a retirada de todos (aliados e adversários), os oligarcas exilados regressam e combinam que não haverá vinganças. No entanto, uma vez no poder, condenam à morte os partidários dos Atenienses. Aproveitando o facto de os Atenienses estarem ocupados com a perda de Anfípolis, Mégara destrói a muralha que conduzia a Niseia e assina o armistício de 423 a. C.

Dado que o auxílio não poderia vir a não ser das duas superpotências do momento — Atenienses e Lacedemónios —, os pequenos estados tinham por vezes de fazer escolhas imperfeitas, isto é, se pedissem ajuda à que estava mais perto, podiam arriscar-se a receber um apoio inadequado ou a ver a sua liberdade coarctada¹⁸⁵, e, se pedissem apoio à que se situava mais longe, arriscavam-se a não serem acudidos a tempo. Estes casos aconteceram precisamente com Plateias e Mitilene (referidas *supra*). Localizada no continente, Plateias foi a favor de um protector próximo, mas com um poder não baseado em terra, como era o caso de Atenas, potência essencialmente marítima, enquanto Mitilene, uma ilha, escolheu um protector distante e com um poder não baseado no mar. Plateias e Mitilene caem ao mesmo tempo e pela mesma razão: erro de cálculo em relação à vontade dos seus protectores de se arriscarem a uma intervenção para os salvar.

¹⁸⁵ Como aconteceu com os Anfíloquios.

A Beócia teve sempre presente que a sua proximidade da Ática poderia ser atractiva para Atenas. A riqueza dos seus solos fora desde sempre¹⁸⁶ um chamariz para os possíveis ocupantes. Quando Brásidas lhes envia um mensageiro a pedir auxílio a favor de Mégara contra os Atenienses, já as tropas beócias para lá se dirigiam (pois a tomada de Mégara cortaria o acesso, por terra, deste território ao Peloponeso). Tucídides acrescenta que eles também já tinham enviado apoio a Plateias (IV.72.1). Mais tarde, o beotarca¹⁸⁷ Pagondas, em IV.92, defende que se deve lutar contra os Atenienses (que tinham ocupado Délío e fortificado o santuário de Apolo aí existente), pois com os vizinhos o importante é conseguir manter a independência. Além disso (e segue-se uma generalização), aquele que ataca, consciente do seu poder, fá-lo mais facilmente quando o que é atacado só se defende no seu território e não reage fora das suas fronteiras. Daí que devam defender Délío para mostrar a Atenas que são homens que enfrentam os perigos, como já tinham feito em Queroneia, em 447 a. C., quando derrotaram os Atenienses e recuperaram a sua independência (cf. I.113.1-4).

¹⁸⁶ As terras preferidas dos ocupantes eram

ἢ τε νῦν Θεσσαλία καλουμένη καὶ Βοιωτία Πελοποννήσου τε τὰ πολλὰ πλὴν Ἀρκαδίας,

(I.2.3)

aquelas a que hoje chamamos Tessália e Beócia e a maior parte do Peloponeso, excepto a Arcádia

¹⁸⁷ Os beotarcas eram magistrados do governo federal da Beócia. Havia 11 beotarcas, que acumulavam o poder executivo e de comando militar e representavam cada divisão, contribuindo com 60 conselheiros para a *boulê* (que funcionava com 660).

O factor geográfico revelou-se importante para a defesa do território contra poderes externos. O recurso à aliança com aqueles com quem se partilhava fronteiras foi usado pelos mais fracos como forma de se protegerem de potências superiores.

2.2. A fraqueza dos fortes

Tucídides apresenta-nos várias situações e recorre por diversas vezes a generalizações para mostrar a precariedade do poder. Por exemplo, uma doença como a peste pode desestabilizar uma situação e fazer que os Atenienses passem de atentos e orgulhosos cidadãos a cidadãos desrespeitadores da lei, apenas interessados no seu bem-estar privado (II.52-53) ou menos empreendedores (III.3.1); uma vitória recente pode levar a uma falta de precaução, a um excesso de confiança (III.30.2; VI.34.9), e esta atitude também pode levar à ruína, pois ao desprezar (*καταφρονοῦντας*), por exemplo, um inimigo menos numeroso (I.36.1; II.11.4), os homens arriscam-se a que estes os vençam. Por outro lado, aqueles que se sentem fortes têm tendência para atacar (II.79.5) e, quando se está em maior número, o ataque repousa mais *na força* (*δυνάμει*) que *na capacidade intelectual* (*γνώμη*); por outro lado, quando se tem menos recursos (II.89.6) é necessário possuir *capacidade de discernimento* (*διανοίας*) e estar preparado para se atrever a fazer frente a outro (*ἀντιτολμώσιν*), pois a *ἀπειρία* e a *ἀτολμία* fazem os homens falhar (II.89.7).

A juventude pode ser um elemento perturbador. Pela própria estrutura da sociedade grega, onde a guerra era fonte de honras, os jovens eram uma camada

que facilmente se deixava convencer das vantagens de partir para confrontos com inimigos e rebeldes, devido à sua falta de experiência (*ὕπὸ ἀπειρίας*), pois é natural (*οὐκ ἀπεικότως*) que no início todos queiram tomar parte com mais energia (II.8.1). Esta situação existia tanto em Atenas como em Esparta, pois também já Arquidamo, em I.80.1, mostra preocupação com aqueles que, ao contrário das pessoas da sua idade, por inexperiência e incapacidade de prever as consequências, poderiam querer iniciar a guerra. Alcibíades, por exemplo, justifica a vontade de liderar com a sua própria juventude (VI.17.1), e todos, jovens e menos jovens, por razões diferentes, e apesar dos argumentos contrários de Nícias, querem partir para a guerra (VI.24.3). Este conhecimento da atitude dos mais novos faz que o mesmo Arquidamo, em II.20.2, espere que os Atenienses ataquem, pois, além de terem boas armas, têm muitos jovens nas suas fileiras. E isso é o que realmente acontece.

Uma forma de não evidenciar qualquer tipo de fraqueza é levar os outros a pensarem que se é forte. É disso que Nícias tenta convencer os Atenienses em VI.11.4, e é isso o que estes já haviam feito, em III.16.1, quando ostentaram a imponência da sua frota à volta do Peloponeso, para impressionar e intimidar os Lacedemónios, de modo a desmentir a fama de fraqueza que então sobre eles corria.

2.2.1. A fraqueza dos Atenienses

Quando em Atenas se convoca nova assembleia para rever a decisão de condenar à morte os Mitileneus, por estes se terem revoltado, Cléon, o mais

acérrimo defensor dessa deliberação, critica os Atenienses (III.38.4-7), acusando-os de serem maus organizadores de jogos; de serem mais espectadores que verdadeiros participantes nos acontecimentos; de credulidade, pois acreditam em palavras mais do que no que conseguem ver; de gostarem de discursos e serem facilmente enganados; de serem escravos do paradoxo (estão em desacordo com o que eles próprios já aprovaram); de desprezarem os costumes; de quererem mostrar que são inteligentes; de estarem tão empenhados em compreender antes dos outros que se tornam lentos a aperceber-se das consequências; de procurarem um mundo diferente, mas não terem no espírito a realidade presente; de serem inferiores por só gostarem de ouvir e de ver, como aqueles que assistem às demonstrações dos sofistas em vez de tomarem decisões sobre a cidade. Cléon considera que não se devem desculpar os erros, mesmo sendo humanos (III.40.1), e apresenta as três coisas mais prejudiciais ao poder: a compaixão (*οἶκτος, ἔλεός*), o prazer das palavras (*ἡδονὴ λόγων*) e a indulgência (*ἐπιείκεια*). Mudar a decisão (c Tucídides já nos tinha mostrado outras situações em que o povo muda de posição, como em II.65.4, quando tornam a escolher Péricles como estrategista) e admitir rebeliões é uma fraqueza que os Atenienses não se podem permitir, e Atenas não merece estar no poder se as aceita (III.40.4). Mas Diódoto não pensa da mesma maneira (III.47.1-4) e alerta para o facto de os Atenienses perderem credibilidade caso resolvam manter a decisão de matar toda a população de Mitilene, sem distinguir culpados de inocentes, pois as pessoas irão entreatajudar-se em caso de revolta, pois sabem que, culpadas ou não, serão sempre castigadas.

A guarda do tesouro da liga de Delos contribuiu para o engrandecimento de Atenas e para a sua hegemonia entre os gregos, mas, de uma certa maneira, também fez dela dependente do apoio (principalmente económico) dos aliados. Quando estes se começaram a revoltar contra a sua prepotência, a cidade começou a enfraquecer. Presa num círculo vicioso — os aliados contribuía com as suas riquezas e revoltavam-se contra Atenas por terem de pagar impostos cada vez mais pesados; Atenas tinha de lutar contra eles e, para isso, necessitava de mais recursos (III.19.1), impondo mais taxas aos aliados, que se revoltavam, e assim sucessivamente —, Atenas estava condenada.

Entre as suas fraquezas está o excesso de confiança e alguma incapacidade de prever o que é mais vantajoso. Em III.7.1.5, Tucídides mostra como os Atenienses não dão a devida importância ao número de combatentes inimigos e por isso dispensam alguns dos seus efectivos no ataque; no fim, vêm a ser massacrados pelos autóctones. No outro extremo está a ausência de confiança, naturalmente negativa, quando os homens se esquecem (*ὑπόμνησιν*) da segurança que chegaram a ter. O general Fórmion, em II.88.3, tem de fazer um esforço para dar ânimo às suas tropas, receosas perante o elevado número dos adversários.

Os ódios e os interesses pessoais penalizam os fracos (II.2.2, em Plateias; III.81.4, em Corcira) e fazem o mesmo aos fortes, podendo pôr a cidade em perigo, como se afirma em II.65.7-11.

A fraqueza pode tornar os homens mais humildes, mesmo que por pouco tempo. Ao verem a força intacta das tropas de Lesbos, os Atenienses

apercebem-se da sua própria fraqueza e decidem que só irão lutar se não puderem evitá-lo (III.3.1), aceitando mesmo uma *ὁμολογία* com os Mitileneus (III.4.2-3), tal como já havia sido feito em II.70.2, quando os estrategos atenienses assentiram num acordo (*ξύμβασις*) com os Potidenses.

2.2.2. A fraqueza dos Lacedemónios

Em II.89.2, o general ateniense Fórmion explica aos seus homens que os Peloponésios pensam que a coragem lhes pertence, que está na sua *physis*, e que essa é a fonte da sua extrema confiança. Mas, na verdade, eles não querem verdadeiramente combater — não têm *εὐψυχία* ou *ἐμπειρία* e apenas seguem a *δόξα* dos chefes.

Com esta análise dos inimigos, Fórmion mostra que conhece os homens contra quem se prepara para lutar. Se pudessem escolher, os Lacedemónios não tomariam iniciativa alguma e estariam sempre à espera de não ter de ir lutar (IV.73.2-3).

Em Plateias, quando um grupo de sitiados monta um plano de fuga, só os Peloponésios que estavam de serviço é que perseguiram os Plateenses. Os outros, mesmo vendo toda a movimentação, mantiveram-se nos seus lugares, sem saber o que fazer, não tomando nenhuma iniciativa (III.22.6). Podemos pensar, ou que isto indica que eles obedeciam tão cegamente à ordem que os mandou estar de guarda que não se atreveram a sair dos seus lugares perante uma situação inesperada, ou que isto é mais uma atitude de *ἡσυχία*, como a de que os Coríntios se queixavam em I.70.2-8, dizendo que eles nunca deci-

diam nada e só faziam o que era mesmo necessário. Também em III.79.1, os Corcireus esperavam o ataque dos Peloponésios, visto estes terem saído vencedores do confronto naval, mas os Peloponésios não se atreveram (*οὐκ ἐτόλμησαν*) a fazê-lo (III.79.2), pois uma das suas outras características é, sempre que puderem, não se envolverem em situações perigosas, como acontece em III.16.2-4. Neste passo, quando vêem a demonstração da potência ateniense (que se exhibe ao longo do Peloponeso, nos seus navios), pensam que os Mitileneus estavam errados quando lhes garantiram a fraqueza dos adversários e logo desistem de ir a Lesbos ajudá-los.

Por vezes têm uma oportunidade para avançarem com segurança e não o fazem. Foi o que aconteceu em II.93.4, quando os Atenienses, por excesso de confiança, deixaram o Pireu desprotegido e os Peloponésios poderiam ter atacado facilmente, mas não o fizeram por medo, se bem que tenham invocado razões de força maior (II.94.1). Também mostram medo quando, depois de cantarem vitória antes do tempo (II.91.2), a sorte muda (II.91.3) e eles perdem o controlo.

Um outro exemplo da incapacidade de tomar a decisão adequada é mostrado em III.93.3, quando Tucídides nos conta que os Lacedemónios, após terem fundado a nova cidade de Heracleia Traquínia (na Tessália), contribuem para a ruína da colónia ao assustarem os seus habitantes com um modo de governação duro e injusto, facilitando a intromissão dos vizinhos e a deserção, ou em II.85.2, quando Tucídides nos apresenta as razões que levaram os Lacedemónios a pensarem que a derrota na batalha que tinham acabado de

travar era exclusivamente culpa sua, não conseguindo analisar correctamente a situação.

Estas fraquezas eram apontadas pelos líderes, que eram os primeiros a admiti-las. É o que faz Arquidamo ao declarar que têm uma frota fraca e falta de recursos (I. 80.4; I.82.1), estando a sua força estabelecida na sua qualidade como combatentes em terra.

E por estarem cientes da necessidade de impedir as suas tropas de serem vencidas pelo desânimo, quando estão na margem aqueia do Rio, antes da batalha de Naupacto (II.87.4), os comandantes peloponésios exortam os seus homens a fazer valer a coragem contra a sabedoria, pois a falta de *ἐπιστήμη* é uma das suas debilidades. Os chefes afirmam, em II.87.3, que não perderam devido à sua *κακία*, mas Tucídides desmente-os quando afirma (II.92.1) que a causa foram os seus erros (*ἀμαρτήματα*) e a desordem (*ἀταξίαν*). Fórmion, em II.89.9, mostra que o sucesso se obtém com a atitude contrária: com ordem e silêncio (*κόσμον καὶ σιγήν*).

A distinção entre Peloponésios e Lacedemónios é clara, na maior parte dos casos, mas, nalgumas situações, como aquela a que nos estamos a referir, é difícil de concretizar. Por exemplo, nesse mesmo Verão de 429 a. C., quando os Coríntios são impedidos por Fórmion de chegar a tempo de ajudar na batalha de Estrato (II.83.3), diz-se que não estavam preparados para lutar, pois pensavam que os Atenienses, em menor número, não se atreveriam a fazê-lo. Mas na realidade fizeram-no. Pensamos que é estranho que os Coríntios, senhores de uma frota composta por excelentes marinheiros, referidos como

potência naval ameaçadora do poder ateniense (a tal ponto que estes ajudam Corcira para os enfraquecer), tenham saído para o mar com 47 navios não preparados para lutar... Além disso, o modo desordeiro como lutam (II.84.3) parece ridículo: os gritos e insultos impedem-nos de ouvir as ordens dos superiores. Também não é adequado chamarem-lhes *ἄνθρωποι ἄπειροι*, pois não é isso que eles dizem ser. É verdade que estão a lutar na companhia dos seus *ξύμαχοι*, mas isso não parece justificação suficiente para tal descrédito nas suas capacidades. Contudo, em II.84.5, são já chamados Peloponésios e não apenas Coríntios. Provavelmente tudo isto significa que a maioria seria lacedemónia, e por isso com falta de experiência, daí que a focalização tenha passado de uns para outros e, quando Tucídides critica os Peloponésios, seja normalmente aos Lacedemónios que se refere.

Os exemplos apresentados estão a dar razão aos Coríntios, nas críticas que estes fizeram aos Lacedemónios, em I.68 e seguintes.

Tendo começado por tentar mostrar as fraquezas dos fracos, verificámos que mesmo os poderosos têm características debilitantes. No entanto, no próximo capítulo veremos que o contrário também é válido...

CAPÍTULO IV

AS VANTAGENS DOS FORTES

δουλεύει ἡ θάλασσα καὶ τὸ πῦρ ἀνέμοις

Heraclito (DK22A14)

ÍNDICE DO CAPÍTULO IV

1. Exemplos primitivos de força
2. Os privilégios da força
 - 2.1. Debates democráticos
 - 2.2. Exposição aos mais fracos. Atenienses em Melos
 - 2.3. Cálculo do necessário para a manutenção e aumento do poder
3. Tentativas de persuadir os fracos
 - 3.1. Diálogo em Melos
 - 3.2. Brásidas em Acanto; Brásidas em Torone
4. Necessidade de uma liderança forte
 - 4.1. Responsabilidade
 - 4.2. Brásidas e a *physis* dos Lacedemónios
 - 4.3. Aliança lacedemónia enfraquecida devido a paz com Atenas
 - 4.4. Alcibíades — liderança como destino
5. Métodos dos fortes
 - 5.1. A diplomacia parece-lhes preferível à força
 - 5.2. Dividir para reinar
 - 5.3. Política de não intervenção
 - 5.4. Não ser cruel com os mais fracos; não se vingar do mais fracos

6. Compreensão das regras de poder

6.1. Hermócrates

6.2. Nícias

Este capítulo serve de contraposição ao anterior, constituindo a sua continuação natural e sobrepondo-se-lhe parcialmente várias vezes. Como foi referido no capítulo III, força e fraqueza são pólos opostos e só se compreendem um em função do outro. E é assim que Tucídides começa por apresentar estes conceitos, remontando a épocas passadas.

1. Exemplos primitivos de força

As rivalidades entre povos, nas lutas pela posse de um solo produtivo, levaram ao enfraquecimento dos que nelas se envolveram (I.2.3-4). A Beócia é referida por Tucídides como a que mais sofreu, pois seria uma das mais ricas (I.2.3).

Sobre Atenas, na Ática, Tucídides não refere¹⁸⁸ um envolvimento neste quadro, mas remete para características individuais (como o ignorar das rivali-

¹⁸⁸ Sobre o que Tucídides não refere, ver, entre outros, G. F. Hill (R. Meiggs e A. Andrews), *Sources for Greek History between the Persian and Peloponnesian Wars*, Oxford, Clarendon Press, 1951; G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, Duckworth, 1972.

dades internas e a permanência de habitantes — I.2.5) as causas do desenvolvimento da cidade¹⁸⁹. Afirmar que era uma cidade especialmente aberta aos que nela procuravam asilo, justificando a fundação de colónias na Jónia (I.2.5-6) com o aumento do número de cidadãos. Tucídides diz que, enquanto as outras populações se debatiam para conquistar uma terra, Atenas mantinha a estabilidade, mas pouco mais adianta. Essa segurança terá levado a uma necessidade de reorganização das estruturas da *polis*, compreendendo-se assim as reformas, que Tucídides não menciona, que se operaram nos séculos VII e VI a. C.¹⁹⁰.

O rei Míno¹⁹¹ é apresentado como o primeiro que se constituiu chefe de um povo com poder marítimo, através de uma frota, da fundação de colónias e da expulsão dos piratas que invadiam as águas navegáveis (I.4; I.8.2), embora esta expulsão não tenha sido efectiva nem permanente. A pirataria foi,

¹⁸⁹ Sobre o desenvolvimento da *polis*, ver Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Lisboa, Edições 70, 1986, especialmente o capítulo 3, «A época arcaica (séculos VIII-VI)».

¹⁹⁰ Referimo-nos às reformas de Sólon. José Ribeiro Ferreira, *A Democracia na Grécia Antiga*, Coimbra, Editorial Minerva, 1990, p. 28, enfatiza a sua importância no desenvolvimento de Atenas, afirmando que

Ao introduzir novos padrões, ao fomentar a indústria e a agricultura, ao encorajar o comércio marítimo e ao combater a competição comercial de lugares como Corinto, Egina, Mégara, talvez Cálcis, Sólon abre Atenas à conquista do mundo mediterrâneo e prepara o caminho para a sua prosperidade dos séculos VI e V.

Para as reformas de Clístenes e de Efilates, ver Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986, especialmente o capítulo I da 1.ª parte.

¹⁹¹ Tucídides considera estas personagens, como Míno, Teseu e Agamémnon, entidades com existência real, antepassados dos gregos do seu tempo.

desde cedo, um problema na Grécia, visto ser uma ocupação exercida por homens dos mais fortes (*ἀνδρῶν οὐ τῶν ἀδυνατωτάτων*) que, ainda por cima, protegiam os mais fracos, o que lhes proporcionava uma certa glória (I.5.1). E foi esta actividade que levou a que as cidades mais antigas tivessem sido construídas no interior, para se protegerem dos ataques dos piratas. No entanto, ser pirata não era uma profissão a tempo inteiro; frequentemente era uma actividade de circunstância. Os homens não terão escolhido inicialmente ser piratas, mas as condições de vida levaram-nos a isso. Nas batalhas por territórios férteis, os que não se conseguiam estabelecer tinham provavelmente de optar por outras soluções, sendo uma delas a pirataria. No mundo homérico a actividade não se distinguia facilmente de outra actividade mercantil. Nestor pergunta a Telémaco:

Ó estrangeiros, quem sois vós? Donde navegais pelos húmidos caminhos? Vindes tratar de algum negócio, ou cruzais o mar à toa, como piratas, que andam errantes, com perigo das suas vidas, só para fazerem mal a gentes estranhas?¹⁹²

Homero, *Odisseia*, III, 71-74

Uma outra forma literária, o romance grego helenístico, mesmo que ficticiamente, plasma esta realidade, que continuava a existir naquela época¹⁹³.

¹⁹² Tradução de Dias Palmeira e de Alves Correia. Ver Bibliografia.

¹⁹³ Sobre outras épocas em que a pirataria persiste, ver Adriana Freire Nogueira, «Galés e galeões, aventuras e naufrágios, piratas e ladrões — no romance helenístico e na História Trágico-Marítima» in *Literatura de Viagens. Narrativa, História, Mito*, organizado por Ana Margarida Falcão *et alii*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, 497-508.

Refere, por exemplo, pastores fenícios que se dedicavam igualmente ao comércio e à pirataria, quando a oportunidade surgia, como podemos ver em *As Efesíacas*, de Xenofonte de Éfeso, em III, 12, 2. Mais adiante, na mesma obra, uma das personagens (um pirata que se regenera) justifica a sua actividade:

*κάνταῦθα ἀπορία βίου καὶ ἀθυμία τῆς συμφορᾶς ἐπέδωκα
ἐμαυτὸν ληστηρίῳ*

(Xenofonte, *As Efesíacas*, III.2.14)

Aí, devido às dificuldades da vida e ao desencorajamento provocado pelos acontecimentos, juntei-me aos piratas

A dificuldade que Nestor teve em identificar os viajantes também surge nestes textos. A impossibilidade de reconhecer à primeira vista a natureza das embarcações e dos seus tripulantes é assim apresentada:

*Ἐτυχον μὲν ἐν Ῥόδῳ πειρατὰὶ παρορμοῦντες αὐτοῖς, Φοίνικες
τὸ γένος, ἐν τριήρει μεγάλῃ παώρμουν δὲ ὡς φορτίον ἔχοντες.*

(Idem, *ibidem*, I, 13, 1)

Acontece que estavam em Rodes uns piratas de origem fenícia ancorados junto deles numa grande galé, como quem transporta mercadorias.

Havia então um tal Téron, um escroque, que, com propósitos desonestos, percorria os mares; tinha com ele um grupo de salteadores que se acobertavam nos portos, a pretexto de fazerem transportes marítimos, mas não passavam de um bando de piratas¹⁹⁴.

Cáriton, *Quéreas e Calíroe*, I, 7, 1

¹⁹⁴ Tradução de Maria de Fátima de Sousa e Silva, *Cáriton. Quéreas e Calíroe*, Lisboa, Edições Cosmos, 1996.

Quando o mar ficou mais liberto destes ladrões (nunca se conseguiu libertá-lo completamente), as cidades começaram a ser edificadas junto ao mar, localização mais propícia às trocas comerciais e, conseqüentemente, geradora de riqueza e de força (*ἰσχύος* — I.7.1), pois o dinheiro (*χρημάτων*) traz estabilidade (*βεβαιότερον*). E assim,

οἱ τε ἥσσους ὑπέμενον τὴν τῶν κρεισσόνων δουλείαν
(I.8.3)

os mais fracos aceitam servir os mais fortes

e os mais poderosos fazem

ὑπηκόους τὰς ἐλάσσους πόλεις
(I.8.3)

dos estados fracos seus súbditos.

A construção de muros e de muralhas torna-se símbolo de poder económico¹⁹⁵ e esse poder concede a quem o possui uma maior eficácia na prossecução dos seus fins. Foi o poder económico que deu força (*δύναμις*) a Agamémnon (I.9.1) e permitiu que Pélops desse o seu nome a uma terra inteira (I.9.2), que se chamou Peloponeso. E, em II.15.2, Tucídides explica que a base

¹⁹⁵ Daí que a sua destruição seja sinónimo da perda desse poder. Ver capítulo II.

da organização de Atenas se deveu a Teseu, que era inteligente (*ξυνητός*) e poderoso (*δυνατός*).

Ultrapassados os tempos que para nós são mitológicos, e chegando ao século V a. C., à época da guerra que nos ocupa, a afirmação de Péricles confirma que os valores não mudaram:

*τὴν ἰσχὺν αὐτοῖς ἀπὸ τούτων εἶναι τῶν χρημάτων τῆς προσόδου,
τὰ δὲ πολλὰ τοῦ πολέμου γνώμη καὶ χρημάτων περιουσία
κρατεῖσθαι.*

(II.13.2)

a força deles (Atenienses) é proveniente do dinheiro dos pagamentos e, na maior parte dos casos, o sucesso na guerra é regulado pela inteligência e pela abundância de dinheiro¹⁹⁶.

Quando Tucídides apresenta a força de outros povos (como os Odrísios e outros Trácios, em II.95 e seguintes), fá-lo com base nestes mesmos elementos: riqueza em dinheiro, ouro e prata (II.97.3), que permitem um grande número de soldados nas suas fileiras, marinheiros nos seus navios e impõem obediência aos conquistados (II.100.1-5).

Os Atenienses atribuem a sua força a alguns aspectos da sua própria natureza. É essa a ideia que têm de si próprios e que perpassa pela «Oração fúnebre», expressa da seguinte forma:

¹⁹⁶ Sobre as questões financeiras e o poder em Tucídides, ver Lisa Kallet-Marx, *Money, Expenses and Naval Power in Thucydides' History 1-5.24*, Berkeley, University of California Press, 1993.

*μη̄ μετὰ νόμων τὸ πλεόν ἢ τρόπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κιν-
δυνεύειν*

(II.39.4)

queremos correr riscos devido a coragem natural mais do que por causa das leis

E não só pensavam assim (o próprio Tucídides, em I.138.3, afirma que a força de Temístocles estava na sua própria natureza — *φύσεως ἰσχὺν*), mas também conseguiram transmitir essa imagem aos adversários. Os Coríntios dizem, por exemplo, que os Atenienses são audaciosos para além da sua força (I.70.3); e Hermócrates, em VII.21.3, apoia Gilipo na sua decisão de desafiar os Atenienses numa batalha marítima, onde estes têm fama de serem excelentes, explicando aos Siracusanos que os inimigos não nasceram hábeis marinheiros, mas se fizeram assim por necessidade, visto serem audaciosos, e que a audácia deles deve ser enfrentada com a sua própria audácia.

Contudo, o comportamento dos homens não faz jus ao elogio de Péricles e, ao longo dos anos de guerra, as descrições do líder ateniense vão sendo desmentidas. Por exemplo, o general Fórmion tem de animar os seus homens, quando ainda se encontram na parte molícia do Rio (antes de Naupacto), pois estes estavam com medo (II.88.1) e Tucídides conta-nos os desencorajamento dos Atenienses:

*οἱ μὲν Ἀθηναῖοι πληγέντες ἐπὶ τε τῷ Δηλίῳ καὶ δι' ὀλίγου αὖθις
ἐν Ἀμφιπόλει, καὶ οὐκ ἔχοντες τὴν ἐλπίδα τῆς ῥώμης πιστὴν ἔτι*

(V.14.1.)

Os Atenienses estavam abatidos por causa de Délio e, de novo, pouco depois, em Anfípolis, já não tinham aquela esperança confiante na sua força

Péricles considera, pois, que a força dos Atenienses está na sua natureza, mas os exemplos apresentados mostram que, se assim é, se torna premente afirmar que a fraqueza também faz parte dessa mesma *physis*. Assim, sendo a força e a fraqueza encaradas como duas facetas da mesma natureza humana, compreende-se que a mudança de circunstâncias favoráveis tivesse levado ao abandono de comportamentos estáveis, como aconteceu com o desprezo pelas leis durante a peste que assolou a cidade, dado que, se não era por obediência às leis que eram corajosos, também não era por ela que controlavam os seus impulsos de mais baixo nível.

2. Privilégios da força

A lei do mais forte é das mais básicas da natureza humana. Ser forte significa que se tem poder sobre os outros e a aceitação desse poder por parte dos adversários faz que os que o possuem adquiram privilégios. Por exemplo, podem tomar deliberações democráticas (não reagindo como seria de esperar), podem arriscar-se a confiar na esperança, podem expor as suas táticas aos mais fracos sem os recear e, acima de tudo, conseguem ter uma visão do que é adequado para a obtenção e/ou para a conservação do poder. São, pois, exemplos disto mesmo que iremos analisar neste parágrafo 2.

2.1. Debates democráticos

Quando os Atenienses, em Esparta, pouco antes de a guerra ser declarada, se defendem das acusações dos Coríntios (sobre o caso de Corcira), fazem algumas declarações sobre a natureza do poder e de quem está no comando (I.76.1-4). Quem tem a hegemonia deve comandar com um pulso forte ou pode ficar em perigo. É da natureza humana (*ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου*), dizem, não ceder o poder que se adquiriu, nem sob os três maiores motivos: honra, receio e interesse (*τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας*).

Os Atenienses sustentam que os conflitos se devem resolver pela via jurídica (I.78.4), e mesmo eles, os mais ricos e os mais poderosos, se devem submeter a um tribunal. No entanto, quando essa submissão os pode pôr em perigo, eles não se arriscam a um julgamento. É o que acontece no caso de Cione (IV.122.5), para onde querem enviar imediatamente tropas, irritados que estão por esta cidade se ter confiado a uma força terrestre (Esparta), apesar de se localizar num promontório. Por esta razão, seria a Atenas, uma potência marítima, que deveriam ter recorrido. Um julgamento iria atrasar estas medidas retaliativas, de vingança, o que não seria proveitoso, visto que esta deve ser servida quente¹⁹⁷, como defende Cléon em III.38.1.

Contudo, por apregoarem essa vontade democrática de sujeição a uma estrutura judicial, é natural que surpreendam os adversários, que daí esperarão

¹⁹⁷ O contrário do que diz a sentença popular: «a vingança serve-se fria».

tirar partido¹⁹⁸. Por estarem conscientes disso, eles próprios dizem que devem ser louvados por usarem o poder de uma forma mais justa do que seria de esperar, dado terem poder para dominar os outros, como é apanágio da natureza humana (*τῆ ἀνθρωπείᾳ φύσει* — I.76.3-4).

Esta aceitação das instituições democráticas e da justiça não deixa de ser um inesperado privilégio do poder, pois a lei do mais forte não se pode aplicar no seio de uma estrutura democrática. O facto de os Atenienses defenderem a democracia não quer dizer que cumpram os seus preceitos em todas as circunstâncias. Não o fazem quando decidem o futuro dos Mélios, dos Mitileneus, dos Megarenses ou de qualquer outro povo que com eles se cruze no caminho do poder. Não obstante, esta sujeição às resoluções populares ou de um tribunal será repetida noutras ocasiões, como quando se diz que os Atenienses tiveram de se juntar de novo para mudar a decisão de uma outra assembleia (III.36.5), revogando a sua própria deliberação, ou quando se diz que gostam de usar belas palavras e por elas também são facilmente convencidos. Relembre-se a crítica que Cléon faz aos Atenienses, quando, especificamente, afirma:

οἵτινες εἰώθατε θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων, τὰ μὲν μέλλοντα ἔργα ἀπὸ τῶν εὖ εἰπόντων σκοποῦντες ὡς δυνατὰ γίγνεσθαι, τὰ δὲ πεπραγμένα ἤδη, οὐ τὸ δρασθὲν

¹⁹⁸ Arquidamo aconselha os Peloponésios a aproveitarem o tempo que os Atenienses vão dedicar ao seu próprio julgamento para se prepararem para a guerra (I.85.2).

πιστότερον ὄψει λαβόντες ἢ τὸ ἀκουσθέν, ἀπὸ τῶν λόγῳ καλῶς ἐπιτιμησάντων

(III.38.4)

vocês estão acostumados a ser espectadores de discursos e ouvintes dos factos, observam os trabalhos que podem vir a acontecer como se fossem possíveis, tendo como base os bem falantes, e, por outro lado, quanto aos acontecimentos que já se passaram, atribuem-lhe um valor com base na excelência do argumento, confiando menos naquilo que viram do que no que ouviram.

Esta crítica foi confirmada mais tarde, antes da expedição à Sicília, quando os Atenenses se entusiasmaram com a missão e acreditaram nas palavras dos Egesteus, que, diz Tucídides, são *ἐπαγωγὰ καὶ οὐκ ἀληθῆ* (tão atractivas quanto não verdadeiras).

O senso democrático de que temos vindo a falar funciona de uma forma unilateral, isto é, a atitude de ouvir as partes envolvidas nos conflitos antes de cada deliberação e a obediência às decisões colectivas ou de um tribunal funcionam apenas com cidadãos atenienses, pois, quando são resoluções que dizem respeito a outros povos, Atenas exerce o seu poder soberano. Poder do qual, aliás, se considerava merecedora, pois o medo que inspira aos adversários dá-lhe essa prerrogativa (VI.83.1-4).

Temos vindo a referir o exemplo de Atenas por nos parecer o mais paradigmático, mas as deliberações com base democrática não se restringem a esta cidade, acontecendo em outros centros de poder, como Siracusa, que tam-

bém defende os princípios da democracia, ou em Esparta, que vivia em oligarquia e onde, à partida, não se esperaria que a discussão democrática tivesse lugar.

Quanto a Siracusa, ela é reconhecida e assume-se como uma cidade poderosa, mas ainda assim é ela que tudo faz por uma união entre os habitantes da Sicília, em vez de impor a sua vontade. Tucídides apresenta-nos vários debates que se realizaram na ilha quando estavam iminentes as expedições atenienses. Nesses debates nem todos estão de acordo e os resultados das assembleias não passam por vezes de conselhos não necessariamente seguidos: Hermócrates alerta para o perigo de um ataque e, em dois discursos diferentes, separados por 10 anos (o primeiro é de 424 a. C. e o segundo é de 415-414 a. C.), continua a chamar a atenção para a necessidade de união, indispensável para se fazer frente ao inimigo; Atenágoras, por seu lado, considera que esta é uma atitude alarmista e que Siracusa se aguentará bem sozinha (VI.36-40).

Por seu lado, os Lacedemónios discutem, por exemplo, se se deve ou não avançar para a guerra e, quando são apresentadas posições contrárias¹⁹⁹, o rei obedece à decisão, mesmo que não coincida com a sua, votada pela maioria (I.87.1); num diferente momento da guerra, um outro rei dos Lacedemónios, Ágis, toma a decisão de fazer um contrato de paz com Argos, sem consultar

¹⁹⁹ Arquidamo contra uma abertura imediata das hostilidades (I.80 e seguintes) e Estencladas (I.86) a favor.

ninguém. Nem os Lacedemónios nem os aliados questionam imediatamente a sua autoridade e obedecem-lhe, mas todos contestam a sua atitude, de não ouvir a opinião da maioria (V.60.1-2). Este facto veio dar aso à introdução de uma nova lei entre os Lacedemónios, cujo chefe passou a ter, obrigatoriamente, de consultar um grupo de conselheiros antes de poder sair da cidade com um exército (V.63.4).

Em suma, podemos afirmar que os debates democráticos são um luxo dos poderosos, que conseguem desta forma comprometer mais profundamente o povo nas decisões tomadas.

2. 2. Exposição aos mais fracos. Atenienses em Melos

Quando tiveram de deliberar sobre os Mélios, os Atenienses evidenciaram que o seu poder estava acima de quaisquer instituições reguladoras ou de quaisquer valores democráticos.

Em 426 a. C. enviaram o general Nícias aos Mélios para tentarem convencê-los a aderirem à sua confederação. Mas, não obstante terem ficado com os seus territórios destruídos, os ilhéus mantiveram a decisão de se manterem fora do conflito principal, recusando sujeitarem-se a Atenas ou tornarem-se seus aliados (III.91.2-3). Depois desta tentativa de neutralidade e respectivas represálias por parte de Atenas, abrem hostilidades (V.84.2). É assim que, dez anos mais tarde, a ilha volta a ser atacada, desta vez com um propósito muito específico, apreendido imediatamente por Melos. Os Atenienses apresentam um ultimato claro: ou os Mélios mantêm a sua posição (porque consideram

que têm razão e a sua atitude é a mais correcta) e o resultado é a guerra, ou cedem, e é a escravidão (V.86).

Cabe aos Atenienses o estabelecimento dos parâmetros pelos quais o diálogo se vai reger, pois toda a conversação é uma concessão feita para que os seus objectivos sejam atingidos «a bem»:

*βουλόμενοι ἀπόνως μὲν ὑμῶν ἄρξαι, χρησίμως δ' ὑμᾶς
ἀμφοτέροις σωθῆναι.*

(V.91.2)

queremos dominar-vos sem trabalho e é do interesse de ambos que vocês escapem à morte.

Diódoto²⁰⁰, em III.47.1-4, também diz que os Atenienses não têm vantagem em matar os Mitileneus, pois perderiam credibilidade e o resultado podia ser a incitação a outras revoltas. Os Mélios afirmam exactamente o mesmo, frisando que não é boa política exterminar todos os que são neutrais, pois faria inimigos entre aqueles que nunca pensariam sê-lo (V.98).

Para um bom desenvolvimento das conversações, os Atenienses propõem então que se intercalem as intervenções, que se evitem os grandes discursos e que todos se manifestem quando em desacordo (V.85). Mas quando os Mélios

²⁰⁰ Esta personagem, no discurso que opõe a Cléon, no Livro III, diz que, para defender os interesses de Atenas, têm vantagem em poupar os Mitileneus. Invocamos estes argumentos nesta nossa análise por nos parecerem adequados a diversas situações similares que ocorrem neste passo.

aplicam esta regra e discutem com eles, os Atenienses fazem sempre uma tentativa de os convencerem do contrário do que eles afirmam²⁰¹, sem, no entanto, deixarem de lhes chamar a atenção para o facto de não poderem falar de justiça (*δίκαια*) na posição em que se encontram, pois esta só se aplica aos que têm forças iguais (*ἴσης ἀνάγκης*) e esse não é o caso deles:

*δυνατὰ δὲ οἱ πρὸντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς
ξυγχωροῦσιν.*

(V.89)

os que detêm o poder actuam e os fracos consentem.

Um pouco mais adiante insistem que não se trata de um combate entre iguais,

*περὶ δὲ σωτηρίας μᾶλλον ἢ βουλή, πρὸς τοὺς κρείσσονας πολλῶ
μὴ ἀνθίστασθαι.*

(V.101)

mas sim da decisão sobre a vossa salvação, de não se oporem aos que são muito mais fortes.

E acrescentam que não foram eles a inventar esta lei (pois que é de uma lei que se trata — *νόμος* — V.105.2) e, visto que faz parte da natureza

²⁰¹ Ver parágrafo 3 deste capítulo da nossa dissertação.

humana, tanto agem assim eles, agora, que estão numa posição de superioridade, como agiria qualquer outro na mesma situação, pois

ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν

(V.105.2.)

por uma compulsão natural, o que tiver o poder, comanda.

2.3. Cálculo do necessário para a manutenção e aumento do poder

A concepção da lei do mais forte está presente em todo o diálogo e é reconhecida pelos Mélios, que deste modo estão a anuir à condição imposta pelos mais fortes, de que é necessário que haja uma igualdade para que uma luta não esteja perdida à partida, quando admitem ser difícil

πρὸς δύναμιν τε τὴν ὑμετέραν καὶ τὴν τύχην, εἰ μὴ ἀπὸ τοῦ ἴσου ἔσται, ἀγωνίζεσθαι

(V.104)

lutar contra a vossa força e contra a sorte, se não se parte de uma igualdade.

Se, como vimos nos capítulos anteriores, a *physis* se sobrepõe ao *nomos* e não adianta de modo algum tentar controlar a natureza humana, pois os homens fazem o que as suas paixões lhes ditam²⁰², o mesmo já não se pode

²⁰² Discurso de Diódoto (III.42 e seguintes) e III.84 (analisado no capítulo 1).

dizer da sorte²⁰³. Depois do armistício em Pilo, em 425 a. C., também os enviados lacedemónios a Atenas tinham frisado este aspecto²⁰⁴:

οὐκ εἰκὸς ὑμᾶς [...] τὸ τῆς τύχης οἶεσθαι αἰεὶ μεθ' ὑμῶν ἔσεσθαι.
(IV.18.3)

não é normal que [...] pensem que a sorte estará sempre convosco.

Os Mélios usam o mesmo argumento, chamando a atenção para o facto de um dia os Atenienses poderem vir a estar na mesma situação (V.90). Não obstante, eles não se comovem²⁰⁵, talvez por lhes parecer que este é um argumento de perdedor²⁰⁶ ou por fazer parte da natureza humana dar atenção ape-

²⁰³ A *tyche*, na variedade das suas manifestações, está presente em toda a literatura grega e também foi cantada pelos poetas. Entre outros, escolhemos estes dois epigramas por se adequarem à acepção usada por Tucídides (no sentido de sorte, destino, fortuna, e por isso fora do controlo do homem):

Se uma bela morte é do valor o melhor galardão,
essa sorte (*τύχη*) a nós coube entre todos

Simónides, frg. 118 Diehls, na tradução de M. H. Rocha Pereira, *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1982, 4.ª ed.

Não te vanglories, Polipeides, por seres superior em mérito
ou em riqueza. Para o homem, haverá uma só coisa: a sorte (*τύχη*).

Teógnis, I, 129-130, (*ibidem*).

²⁰⁴ Esta noção é mencionada por diversas personagens em diferentes ocasiões. Veja-se, p. ex., Hermócrates, em IV.64.1: *οὐκ ἄρξω τύχης (não comando a sorte)*.

²⁰⁵ A memória de acontecimentos relativamente recentes deveria tê-los feito pensar, pois cerca de seis anos antes, em 422-421, Tucídides diz-nos (V.14.1) que os Atenienses estão enfraquecidos porque já não têm presente a *boa sorte* (*εὐτυχία*).

²⁰⁶ É esse também um dos argumentos de Hermócrates, em IV.65.4, que critica os Atenienses por esquecerem que o sucesso não se pode prever e por confundirem força com esperança.

nas aos próprios desejos, ter esperança, e pôr de parte aquilo em que não se está interessado (IV.108.4). O que importa aos Atenienses para a manutenção do poder é a vantagem (*ὠφελία*) e a utilidade (*χρήσιμος*) para o seu império. Não têm em consideração, portanto, os argumentos que os Mélios possam usar. Estes dizem que confiam na *τύχη* e têm esperança (*ἐλπίς*) numa possível mudança do curso da acção²⁰⁷, com a ajuda dos Lacedemónios. Mas os Atenienses desenganam-nos destas crenças (V.101-104).

Todo este diálogo é de uma franqueza crua. Os Atenienses revelam sem pejo a sua política de manutenção e aumento de poder e o seu envolvimento nessa engrenagem: submetem os mais fracos, receiam os mais fortes (V.97) e têm necessidade de apresentar os Mélios como exemplo da sua força, pois, como potência marítima, não podiam permitir que houvesse uma ilha não aliada (V.99). Estamos perante um forte e assumido discurso de poder.

Os Mélios mostram, tal como vimos com os Plateenses²⁰⁸, alguma incapacidade de se destacarem do passado e de entenderem as leis do mais forte, tão bem explicadas pelos Atenienses neste diálogo. Para serem salvos confiam nos deuses e nos Lacedemónios (V.112.2), baseando-se em laços de parentesco como argumento seguro (V.108), e propõem um acordo com os mais fortes quando nada têm para oferecer de vantajoso. Os Atenienses já lhes haviam

²⁰⁷ Com o apoio divino, certamente — ver *infra*, §.3.1. Os Lacedemónios também contavam com isso, como afirmara Arquidamo em I.86.5, e Brásidas diz que os habitantes de Torone deviam tornar-se seus aliados, pois os Lacedemónios são melhores e mais justos que os Atenienses (IV.114.3-4).

²⁰⁸ P. 127, cap. III.

explicado (V.105.3-4) que aqueles em quem confiam também agem de acordo com o que lhes é proveitoso²⁰⁹ e em consonância com a defesa da lei do seu país (*τὰ ἐπιχώρια νόμιμα*). Ajudar os Mélios é um perigo que os Lacedemónios não quererão correr (V.107 e V.109), garantem os Atenienses.

E estavam certos, pois, uns meses mais tarde, sem a ajuda esperada, Melos tem de capitular.

3. *Tentativas de persuadir os fracos*

*ἡμεῖς δὲ οὐ δικάζομεθα πρὸς αὐτούς, ὥστε τῶν δικαίων δεῖν,
ἀλλὰ βουλευόμεθα περὶ αὐτῶν, ὅπως χρησίμως ἔξουσιν.*

(III.44.5)

Nós não estamos a pôr um processo em tribunal contra eles de modo a ser necessário usar de justiça, mas sim estamos a deliberar sobre eles de modo a que nos sejam úteis

Esta afirmação de Diódoto ilustra na perfeição o que se pretende mostrar neste parágrafo, isto é, que quem exerce o poder o faz sem contemplanções e, quando parece ser generoso, está apenas a optar por uma atitude que lhe é mais útil. Não consideramos que seja um momento de fraqueza que leva os fortes a tentarem chegar a um acordo, mas sim o interesse que terão nisso. Diódoto

²⁰⁹ Os Lacedemónios já tinham dado provas de não apoiarem os aliados, como no caso de Mitilene (comandados por Alcidas), mas talvez Brásidas, entretanto morto, tivesse mudado esta fama e daí a esperança dos Mélios. Jacqueline de Romilly, na sua edição do texto de Tucídides, refere que a hipocrisia de Esparta pode ser vista em obras de Aristófanes, como *Os Acarnenses*, 307, de Eurípides, como *Andrómaca*, 445 e seguintes, e de Tucídides, III.68.4 e o acordo com a Pérsia, no livro VIII.

chega, inclusive, a defender que é preferível sofrer uma injustiça, se isso for vantajoso para a manutenção do poder (III.47.4).

3.1. Diálogo em Melos

O diálogo que os Atenenses estabeleceram com os Mélios exemplifica bem esta posição. Ser-lhes-ia bem simples provocar de imediato o que acabaram, por fazer mais tarde: matar os cidadãos do sexo masculino e escravizar mulheres e crianças (V.116.4), mas isso não serviria os seus propósitos. O diálogo dos Mélios não é um mero artifício retórico, nem apenas mais uma oportunidade de variar a narrativa. O debate que se estabeleceu entre eles e os Atenenses era um requisito da boa política que estes praticavam, considerando boa política a forma de actuar que menos danos lhes causasse. Levar os outros a submeterem-se de livre vontade (com todas as condicionantes que esta expressão implicaria) é uma prova de boa gestão do poder e tem a vantagem de evitar a criação de novas inimizades. De novo evocamos Diódoto, que, entre outros conselhos para que os Atenenses mantivessem o poder sem serem lesados, menciona esta atitude, de procurar não fazer novos inimigos, bem como a de ignorar as ofensas a fim de conseguir manter os aliados (III.47.3-4).

À submissão incondicional que lhes é exigida, os Mélios contrapõem uma manutenção da neutralidade (V.94), mas os Atenenses explicam por que razão tal não é possível:

Οὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμᾶς βλάπτει ἢ ἔχθρα ὑμῶν ὅσον ἡ φιλία μὲν
ἀσθενείας, τὸ δὲ μῖσος δυνάμεως παράδειγμα τοῖς ἀρχομένοις
δηλούμενον.

(V.95)

Porque a vossa inimizade não nos prejudica tanto como a vossa amizade nos enfraquece, pois o ódio aos poderosos constitui exemplo da força (destes).

Quando a liberdade está em jogo, os homens fazem tudo para não a perder, afirmara Diódoto (III.45.6). E esta é a reacção natural dos Mélios (V.100). Os Atenienses, contudo, especificam que isso só se aplica entre iguais e que ali não é esse o caso. Procuram então fazê-los aceitar que o que está em causa não será a liberdade, mas a própria sobrevivência (*σωτηρία*). Contudo, os Mélios insistem que, enquanto houver esperança, lutarão²¹⁰. Os Atenienses tentam novamente convencê-los de que, se a esperança pode prejudicar os ricos — que portanto são fortes, como foi demonstrado no início deste capítulo — muito maiores danos lhes poderá provocar, visto serem fracos. Adverte-os da periculosidade da situação, pois quando

²¹⁰ «Enquanto há vida há esperança» é o provérbio português que traduz este aforismo. A nossa fonte para este assunto, o já citado Renzo Tosi, pp. 406-407, indica que se encontra atestado em diversos autores, nomeadamente em Teócrito, havendo uma tradição paralela, cuja ideia se encontra em Hesíodo, numa alusão ao mito de Pandora, e que diz que «a esperança é a última deusa».

*αὐτοὺς ἐπιλίπωσιν αἱ φανεραὶ ἐλπίδες, ἐπὶ τὰς ἀφανεῖς
καθίστανται μαντικὴν τε καὶ χρησμοὺς καὶ ὅσα τοιαῦτα μετ'
ἐλπίδων λυμαίνεται.*

(V.103.2)

as esperanças visíveis lhes falham, apoiam-se nas invisíveis, profecias, oráculos e outras do mesmo género que, com a ajuda das esperanças, causam a ruína²¹¹.

Ainda assim, Melos não se dá por convencida e, como era uma colónia de Esparta, está a contar com a ajuda dos Lacedemónios e com a dos deuses. Também para isto os Atenienses têm réplica, pois consideram que a lei do mais forte se ajusta tanto aos homens como às divindades e, quanto ao auxílio que esperam dos Lacedemónios, ironizam:

μακαρίσαντες ὑμῶν τὸ ἀπειρόκακον οὐ ζηλοῦμεν τὸ ἄφρον.

(V.105.3)

abençoamos a vossa feliz ignorância e não invejamos a vossa falta de senso.

Contudo, nada disto demove os Mélios. Perante esta postura, os Atenienses dão um último conselho, através de uma lei de poder que é a chave do êxito:

²¹¹ Esta ideia e a seguinte (os Lacedemónios não são de confiança) são retomadas em V.113.

ὡς οἵτινες τοῖς μὲν ἴσοις μὴ εἴκουσι, τοῖς δὲ κρείσσοσι καλῶς προσφέρονται, πρὸς δὲ τοὺς ἥσσους μέτριοί εἰσι, πλεῖστ' ἂν ὀρθοῖντο.

(V.111.4)

aqueles que não se submetem aos seus iguais, que lidam bem com os que são mais fortes, que são moderados para com os mais fracos, esses são os que terão mais sucesso.

3.2. Brásidas em Acanto; Brásidas em Torone

Na sua tentativa de fazer que os Mélios aceitassem a decisão de se submeterem, diziam os Atenenses sobre os Lacedemónios:

τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουσι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια.

(V.105.4)

consideram bom o que lhes agrada e justo o que lhes é útil.

Já foi referido no capítulo anterior²¹² o episódio de Plateias, que termina com a pena de morte para todos os que não colaboraram com os Lacedemónios ou com os seus aliados. A intolerância que estes demostram não é digna do julgamento justo que haviam prometido, mas no entanto Tucídides esclarece-nos:

σχεδὸν δέ τι καὶ τὸ ξύμπαν περὶ Πλαταιῶν οἱ Λακεδαιμόνιοι οὕτως ἀποτετραμμένοι ἐγένοντο Θηβαίων ἔνεκα, νομίζοντες ἐς τὸν πόλεμον αὐτοὺς ἄρτι τότε καθιστάμενον ὠφελίμους εἶναι.

(III.68.4)

²¹² Pp. 124-128.

No que respeita aos Plateenses, na sua totalidade ou quase, os Lacedemónios viraram-lhes, deste modo, as costas, por causa dos Tebanos, pensando que estes seriam úteis na guerra que então começavam.

O modo de se relacionarem com os povos a conquistar tem influência no resultado obtido. Os Lacedemónios construíram uma reputação de inércia²¹³ e de não serem de confiança e não se lhes podia dar crédito devido à sua própria insegurança. Deixaram passar várias vezes a possibilidade de vencer uma batalha por receio de se arriscarem a avançar (como no caso do programado ataque ao Pireu, no Inverno de 429-428, que não chegou a acontecer por terem receado os riscos²¹⁴), ou abandonaram os aliados quando viram que, para os ajudarem, teriam de se envolver num combate difícil (ao saberem que Mitilene tinha sido tomada, recuaram). Contudo, esta não é a imagem de Brásidas na expedição que faz, com os Calcidenses, contra Acanto. Como não conheciam outros Peloponésios, estes povos transpuseram as características do general, reputado como homem enérgico (*δραστήριον* — IV.81.1), valoroso e inteligente (*ἀρετὴ καὶ ξύνεσις* — IV.81.2), para os Lacedemónios em geral. Além disso, a Brásidas,

ἦν δὲ οὐδὲ ἀδύνατος, ὡς Λακεδαιμόνιος, εἶπεῖν
(IV.84.2)

²¹³ A *ἡσυχία* já referida no capítulo anterior.

²¹⁴ Cf. II.93.2-4. Os Lacedemónios escusaram-se com o vento, que os teria impedido, mas Tucídides não acredita nessa desculpa — II.94.1.

para Lacedemónio, não lhe faltava habilidade para falar²¹⁵

Reconhecida a superioridade, compreende-se que o seu discurso²¹⁶ para convencer o povo a deixá-lo entrar na cidade tenha produzido um maior efeito. É prerrogativa dos fortes recorrer à retórica para chegar ao fim que sempre tinham tido em vista.

Depois de se mostrar surpreendido com o fraco acolhimento que lhe fora feito, o general lamentou o facto de lhe terem fechado as portas, pois essa atitude levará outros a fazer o mesmo, porque se poderia duvidar da oferta de liberdade que propusera ou da força do seu exército (traduzida em números) para os defender. Os Lacedemónios têm capacidade para os proteger das investidas de Atenas e Brásidas frisa que não quer que sejam aliados (*ξυμμαχους*) pela força ou por fraude (*ἢ βία ἢ ἀπάτη*) e convida o povo a juntar-se-lhe, confiante (IV.86.2). No entanto, todo o seu discurso pode ser interpretado como uma fraude, visto que nem os factos que apresenta são exactos (como o próprio Tucídides confirma em IV.108.5, a propósito do número de Atenienses em Niseia), nem as suas intenções são altruístas; sob o disfarce de libertadores da Grécia (*ἐλευθεροῦντες τὴν Ἑλλάδα* — IV.85.1), os Lacedemónios impõem a sua vontade pelo direito que a força lhes confere. É

²¹⁵ Em português existe o adjectivo «lacónico», com o significado de «conciso», «breve», tendo esta palavra origem no grego *λακωνικός* que, inicialmente, queria dizer à *moda dos Lacedemónios* (ou Lacónios, da região da Lacónia, que tinha como cidade principal Esparta).

²¹⁶ IV.85-87.

interessante notar que aqui a lei do mais forte, que permite o recurso à violência, é justificada por atribuição da *τύχη* (IV.86.6). Com efeito, a ameaça que paira velada nas palavras do início é desvendada no fim: ou os Acântios aceitam a liberdade que lhes é oferecida e a promessa de não interferência nos assuntos locais (IV.86.4), ou eles terão de usar a força (assim justificada) e destruirão o país (IV.87.2-6).

É isso que fazem às vizinhas Sane e Díon, cidades da península de Acte, que tentaram resistir (IV.109.5). Já em Torone o seu discurso é semelhante ao que pronunciou em Acanto, com a diferença de que aqui tomou primeiro a cidade e, aproveitando uma trégua de dois dias (visto haver aí atenienses instalados), só depois se dirigiu às populações, dizendo que

*⟨οὐ γὰρ ἐπὶ δουλείᾳ οὐδὲ χρήμασι πεισθέντας δρᾶσαι τοῦτο,
ἀλλ' ἐπὶ ἀγαθῷ καὶ ἐλευθερίᾳ τῆς πόλεως⟩*
[...]*ἀφῖχθαι γὰρ οὐ διαφθερῶν οὔτε πόλιν οὔτε ἰδιώτην οὐδένα.*
(IV.114.3)

(de facto, não o fizeram por terem sucumbido ao dinheiro ou para escravizar, mas para o bem e liberdade da cidade)

[...] pois não tinha vindo para causar destruição a nenhuma cidade nem a nenhum indivíduo.

Oferece-lhes assim uma amnistia, quando lhes promete não os julgar pelas faltas do passado e garante que é a falta de experiência (*ἀπειρία*) que lhes provoca medo dos Lacedemónios, dado que estes são muito mais justos que os Atenienses.

Como Cione (cidade situada na península defronte) se rebela contra Atenas, por sua livre vontade, Brásidas não tem de os persuadir de nada, mas ainda assim repete o discurso que pronunciou em Acanto e em Torone, acrescentando palavras de amizade e de honra, que deram ainda mais ânimo ao povo²¹⁷. É interessante verificar que, apesar de o uso de palavras como *φιλία* e suas derivadas ser frequente no texto de Tucídides, o conceito não se expande para além das amizades necessárias à efectivação ou manutenção de acordos de conveniência. O apoio que os diversos povos dão uns aos outros tem como finalidade alguma vantagem para si próprios, quer a nível económico, quer defensivo.

4. Necessidade de uma liderança forte

4.1. Responsabilidade

A responsabilidade pelas acções pertence aos chefes e não aos que os seguem, afirmam os Plateenses (III.55.4) e os Tebanos (III.65.1). A necessidade de uma liderança forte foi sempre sentida por aqueles que estavam no comando ou a ele aspiravam. A *História da Guerra do Peloponeso* é pródiga em con'tratos feitos e desfeitos devido tanto à necessidade que as duas maiores potências tinham de garantir a sua sobrevivência no poder, como à insatisfação que os aliados tinham em relação às confederações a que pertenciam. Quer

²¹⁷ No cap. III, p. 67, referimos o fim que teve este episódio de Cione.

essa liderança fosse exercida por uma minoria, quer por uma maioria²¹⁸, o verdadeiro poder que se dizia imperar era o das leis, o poder do *nomos*. Todavia nesta guerra não se trata do *nomos* pindárico,

Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
fr. 169a (Machler)

A lei, que reina sobre todos,
quer mortais, quer imortais

mas sim de um *nomos* que se verga à força daquele que o usa, às vezes em seu proveito, enfim, ao que se impõe pela *physis*. E aqui podemos alargar o conceito de *nomos*, aplicando-o para designar as leis não gregas pelas quais se regiam os bárbaros —como os Persas, os Macedónios, os Ilírios ou outros com quem os Helenos tinham relações de amizade ou de inimizade—, pois não nos parece possível viver numa sociedade organizada sem leis, ainda que não escritas (mas nem por isso menos impositivas; entre os Gregos eram conceituadas e obedecidas) ou com princípios diferentes.

4.2. Brásidas e a *physis* dos Lacedemónios

Um estado acusado de falta de iniciativa e de falta confiança (como Esparta o foi pelos Coríntios) pode dar razão a essa fama através da actuação

²¹⁸ II.37.1.

de um homem como Alcidas, ou desmenti-la, com um comportamento como o de Brásidas. Na batalha de Naupacto, Brásidas, juntamente com os outros conselheiros navais (era então essa a sua função — *ξυμβούλους ἐπὶ τὰς ναῦς*), mostra já a sua forma diferente de agir. Os Lacedemónios culpavam a sua própria *μαλακία*²¹⁹ pela derrota sofrida perante a armada ateniense:

ἔδοκει γὰρ αὐτοῖς ἄλλως τε καὶ πρῶτον ναυμαχίας πειρασαμένοις πολὺς ὁ παράλογος εἶναι, καὶ οὐ τοσοῦτ' ᾤοντο σφῶν τὸ ναυτικὸν λείπεσθαι, γεγενῆσθαι δέ τινα μαλακίαν, οὐκ ἀντιτιθέντες τὴν Ἀθηναίων ἐκ πολλοῦ ἐμπειρίαν τῆς σφετέρας δι' ὀλίγου μελέτης.

(II.85.2)

pois como, entre outras coisas, era a primeira vez que tentavam um combate marítimo, o evento parecia muito inesperado, e não pensaram que a sua frota era inferior, mas sim que se devera à sua fraqueza, não opondo a grande experiência dos Atenienses à sua pouca prática.

Mas Brásidas contradi-los ao explicar a verdadeira situação, declarando:

τῇ τε γὰρ παρασκευῇ ἐνδεὴς ἐγένετο, ὥσπερ ἴστε, καὶ οὐχὶ ἐς ναυμαχίαν μᾶλλον ἢ ἐπὶ στρατείαν ἐπλέομεν· ξυνέβη δὲ καὶ τὰ ἀπὸ τῆς τύχης οὐκ ὀλίγα ἐναντιωθῆναι, καὶ πού τι καὶ ἡ ἀπειρία πρῶτον ναυμαχοῦντας ἔσφηλεν. ὥστε οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν κακίαν τὸ ἡσῶσθαι προσεγένετο

(II.87.2-3)

²¹⁹ Esta característica é apresentada pelos Coríntios como um dos piores defeitos que os Lacedemónios poderão ter (I.122.4) e é atribuída especificamente a Arquidamo em II.18.3.

na verdade, a preparação foi insuficiente, como sabeis, e nós não embarcámos para um combate naval, mas sim para uma expedição militar; a isto juntou-se o acaso que esteve contra nós e não foi pouco e ainda talvez a inexperiência tenha causado a derrota neste primeiro combate naval; por isso, a derrota não aconteceu devido à nossa cobardia

Aproveita para usar as fraquezas em favor dos seus homens, dando-lhes a entender que têm uma superioridade natural que permanece, contrapondo a sabedoria (*ἡ ἐπιστήμη*) dos Atenienses à presença de espírito (*εὐψυχίας*) dos Lacedemónios. Convence-os de que a sua coragem (*ἀνδρεῖα*) pode suplantar a sua inexperiência e de que a sua força (*ἀλκή*) pode vencer a técnica (*τέχνη*) dos adversários.

A defesa de uma *physis* dos Lacedemónios é aqui clara. O mesmo Brásidas, em IV.126.2, menciona um valor intrínseco (*δι' οἰκείαν ἀρετήν*) que os seus homens teriam e que lhes permitiria não recear um exército numericamente superior (Arrabeu com os Ilírios, neste caso), quando era sabido, desde o início (I.2.1), que esse é um dos factores necessários para se obter uma vitória²²⁰.

²²⁰ Em Anfípolis (V.8.2), Brásidas considera os seus soldados inferiores, não quanto ao número, mas quanto ao valor (*ἀλλὰ τῷ ἀξιόματι*). Este julgamento severo pode entender-se por esses homens serem de todo o Peloponeso (V.9.1) e não apenas de Esparta.

4.3. Aliança lacedemónia enfraquecida devido a paz com Atenas

O desejo de terminar a guerra levou a um armistício (*ἐκεχειρία*) de um ano (em 423 a. C., oito anos após o início da guerra) entre Lacedemónios e Atenienses (IV.117). Ambos pensavam estarem fracos nesse momento e este armistício (*ἀνοκωχή*) poderia ser o prelúdio de um acordo mais duradouro (*σπονδαί*).

Os acontecimentos dos anos que se seguiram vêm mostrar que houve uma espécie de crise de liderança. Cléon não é querido entre as tropas atenienses²²¹, pois a sua *ἀνεπιστημοσύνης καὶ μαλακίας* (*ignorância e fraqueza moral*) opunha-se à *ἐμπειρίαν καὶ τόλμαν* (*experiência e audácia*) a que estavam habituadas. A sua morte e a de Brásidas, na mesma batalha, de Anfípolis, veio permitir que Nícias (em representação dos Atenienses) e Plistóanax (em representação dos Lacedemónios) se decidissem por um entendimento, com vista à pacificação e à assinatura de um tratado, que ficou conhecido como «paz de Nícias».

Estas duas personagens desejavam este acordo (*σπονδαί*), mas nem todos os seus aliados eram desta opinião. Alguns dos mais importantes, como os Coríntios, os Beócios, os Eleus e os Megarenses recusaram-se a assiná-lo (V.17.2). Além destes, também os que deveriam, segundo o acordo, restituir as

²²¹ Nem entre os Atenienses que ficaram, pois a sua aprovação como comandante desta expedição veio na sequência da liderança anterior, em Pilo. Quando o nomearam, os cidadãos de Atenas tinham dois propósitos: ganhar a batalha sem arriscar um líder apreciado por todos e verem-se livres de Cléon. Se ele ganhasse, tanto melhor; se viesse a morrer (como efectivamente aconteceu em Anfípolis), isso seria uma perda menor para a cidade (IV.28.5).

terras tomadas durante as divergências se recusaram a fazê-lo, incluindo um general (o lacedemónio Cleáridas — V.21.1-2), pois consideravam o texto do tratado, não só lesivo para si próprios, como também uma admissão da fraqueza dos Peloponésios. Perante esta situação, os Lacedemónios decidem fazer uma aliança (*ἔνυμμαχία*) com Atenas, baseada na justiça, no empenho e na honestidade (*δικαίως καὶ προθύμως καὶ ἀδόλως*), com o objectivo de travar a ascensão de Argos²²². Pensavam que, se fizessem uma aliança antes dos outros, Atenas não poderia ajudar Argos (e quem a ela se associasse), pois isso implicaria violar o tratado com Esparta. Mas conseguiram com isto o efeito contrário. Um tratado, como já vimos no capítulo II, não é suficiente para reprimir a vontade de comandar dos homens e só é assinado em momentos de fraqueza de ambas as partes ou de uma delas, dependendo a sua validade destas circunstâncias²²³. Assim, estes acordos de paz e de ajuda mútua não resultam, não só porque Atenienses e Lacedemónios se lesavam uns aos outros o mais que podiam (*ἔβλαπτον ἀλλήλους τὰ μάλιστα* — V.25.3), mas também porque os seus aliados tradicionais buscavam outra forma de se defenderem. É uma paz enfraquecida pelo facto de não compelir os menos fortes a submeterem-se, por forma a não provocarem desestabilização. Generalizou-se nesta altura entre os Peloponésios a ideia de que os Lacedemónios queriam subjugar-los com a ajuda dos Atenienses, pois só assim se compreendia um

²²² Para o texto do tratado, cf. V.23; para a descrição das actividades de Argos, ver capítulo II.

²²³ Nícias, em VI.10.2, desvaloriza os acordos, alegando que são o fruto de uma necessidade.

acordo entre dois inimigos tão antigos (V.29.3). Conhecendo o diferendo que opunha os Argivos aos Lacedemónios, os Coríntios incitam Argos a ser o centro de uma nova confederação, decretando que

*τὴν βουλομένην πόλιν τῶν Ἑλλήνων, ἥτις αὐτόνομός τε ἔστι καὶ
δίκας ἴσας καὶ ὁμοίας δίδωσι, πρὸς Ἀργείους ξυμμαχίαν
ποιεῖσθαι*

(V.27.2)

a cidade grega que quisesse, das que são independentes e concordam com a igualdade de direitos, fizesse um acordo com os Argivos.

A verdade é que receavam que os Lacedemónios quisessem sujeitar as cidades do Peloponeso em vez de as protegerem. Os Argivos aceitaram a incitação, pois esperavam com isso ficar eles próprios com a hegemonia no Peloponeso, tirando proveito da descrença e do enfraquecimento que a guerra provocara em ambas as confederações e da sua própria situação de neutralidade (V.28.2). Conseguiram de imediato o apoio dos Mantineus e seus aliados (V.29), que se sentiam próximos de Argos por possuírem o mesmo regime político, a democracia (*δημοκρατουμένην*), bem como dos Eleus (V.31.1), dos Coríntios e dos Calcidenses da costa trácia. Quanto aos Beócios e aos Megarenses, que se achavam mais próximos do regime oligárquico dos Lacedemónios, hesitaram em aderir, mas depois acabaram por concordar com uma aliança (V.37.5). No entanto, foi com os Lacedemónios que os Beócios fizeram um acordo, pois os beotarcas, não sabendo que tanto Esparta como

Argos desejavam esta aliança, não acataram a decisão do povo, receando entrar em conflito com os Atenenses e com os Lacedemónios²²⁴.

Os Lacedemónios estão dispostos a tudo: querem uma aliança de amizade com os Argivos, pois isso ajudaria a guerra fora do Peloponeso (V.36.1); querem uma aliança com os Beócios, pois precisam que estes lhes devolvam Panacto para que a possam trocar por Pilo, como Atenas exige (V.36.2; 39.3); querem uma aliança com os Coríntios pois, sabendo serem eles os instigadores das revoltas, não querem perdê-los como membros da sua aliança (V.30). Por uns tempos, os Argivos pensaram que iriam ficar isolados, ao ver o acordo entre Beócios e Lacedemónios (V.40-41), mas quando se aperceberam de que afinal não era bem assim, voltaram-se para um acordo com Atenas, que lhes seria mais vantajoso, pois viviam em democracia como eles e eram uma potência marítima, como lhes convinha (V.44.1).

Os Lacedemónios, esses sim, estão cada vez mais isolados. Atenas não acredita na capacidade que estes teriam de dominar os aliados, visto que não conseguia devolver os territórios acordados no tratado de paz (V.35.2-4; 42.2); Élis não os deixa participar nos Jogos Olímpicos, alegando o não pagamento de uma multa por incumprimento da lei olímpica (V.49.1). O seu prestígio só começa a ser recuperado depois do sucesso na batalha de Mantínia, mas Tucídides (V.75.3) não deixa de afirmar ironicamente que os homens são os mesmos de sempre: *οἱ αὐτοὶ ἔτι ὄντες*.

²²⁴ A evolução da tentativa de tomada de poder por parte dos Argivos foi desenvolvida no capítulo II.

4.4. Alcibíades — liderança como destino

Há uma personagem que se destaca neste panorama pela sua ansiedade de liderança e pela sua *physis*, que lhe proporciona essa liderança, mesmo quando exteriormente está numa situação de desfavor. Referimo-nos a Alcibíades. O caso deste jovem é singular. O seu modo de actuar assemelha-se ao de um estado pequeno e fraco, mas com um comandante possuidor de uma personalidade forte. Persuade como um estado fraco, oferecendo vantagens para se aliarem a ele. Esta constante necessidade de aliança é sinal de fraqueza, mas os objectivos que pretende atingir com os acordos que celebra são plenamente conseguidos, tornando-se uma força, pois, através de artimanhas e do recurso a estratagemas, consegue impor a sua vontade. Alcibíades vem a ser expulso da cidade de Atenas (VI.61.6), acusado de crime de sacrilégio²²⁵, mas, passando por conselheiro em Esparta e depois na Pérsia, consegue mudar a situação e regressar como salvador da pátria (VIII.82.1).

5. Métodos dos fortes

A posição mais paradoxal que analisámos foi a de Nícias, que defendia que o melhor método de manter a força era não a usar: não empreenderem uma guerra contra a Sicília, não terem aliados distantes para não terem de os aju-

²²⁵ Alcibíades teria estado envolvido na mutilação das estátuas de Hermes e na ridicularização das celebrações do Mistérios de Elêusis (VI.27-28.1). Cf. Charles Fornara, *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*, colecção Translated Documents of Greece and Rome, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (2.ª edição), pp. 170-175. Sobre Alcibíades, ver ainda p.233 e seguintes desta dissertação.

dar, não se intrometerem nos problemas alheios (VI.9-14). Podemos resumir algumas regras surpreendentes para manter o poder, encontradas nos textos que examinámos. Nesta análise verificamos que o que têm em comum é o evitar o uso da força. Isto não quer dizer que não tentem impor a sua vontade, mas sim que o fazem com ameaças de poder mais do que através de um seu uso efectivo.

5.1. A diplomacia parece-lhes preferível à força

αὐτόνομοί τε ἐλείφθημεν οὐ δι' ἄλλο τι ἢ ὅσον αὐτοῖς ἐς τὴν ἀρχὴν εὐπρεπεία τε λόγου καὶ γνώμης μᾶλλον ἐφόδῳ ἢ ἰσχύος τὰ πράγματα ἐφαίνετο καταληπτά.

(III.11.3)

se nos deixaram autónomos foi apenas porque lhes parece que atingir o poder através da boa aparência das palavras e de um método diplomático²²⁶ é preferível à força.

²²⁶ Esta opção de tradução, escolhida também para subtítulo, merece ser justificada, pois não há unanimidade sobre o valor de *γνώμης* [...] *ἐφόδῳ*. Spratt propõe «by *diplomatic approach* rather than by armed aggression» (o itálico é nosso), tradução com a qual Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. II, p. 264, não concorda, sugerindo «something like 'by moral pressure', or 'moral rather than armed force'». Nós continuamos a preferir a interpretação de Spratt, julgando que Pierre Huart, *ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains*, p. 71, nos corrobora. Este autor traduz por «par le recours à l'intelligence plutôt qu'à la force» e especifica:

l'«intelligence» définie ici par *γνώμη* est bien de nature intellectuelle sans doute, mais elle consiste uniquement en la recherche par l'esprit des moyens pratiques de réaliser un but fort concret, qu'ils auraient aussi bien pu atteindre par le «recours à la force», mais d'une façon moins sûre et peut-être, en tout cas, plus coûteuse: la *γνώμη* ici s'apparente à un calcul.

Parece-nos que o substantivo «diplomacia» interpreta bem esta procura, sem recurso à força, de meios práticos para atingir objectivos determinados.

Esta afirmação dos Mitileneus sobre os Atenenses, perante a Assembleia de Peloponésios, em 428 a. C., não corresponde exactamente à verdade, pois não é aplicável a todos os poderosos, nem especificamente aos Atenenses em todas as circunstâncias. Um exemplo já estudado anteriormente é o de Melos, onde a diplomacia nunca foi mais que uma tentativa de fazer aceitar as suas decisões e não resistiu à posição dos Mélios. Queriam evitar o uso da força porque ganhariam com essa atitude (*ὄμῶς κερδαίνοιμεν ἄν* — V.93), mas, perante a recusa dos habitantes da ilha a sujeitarem-se, destruíram-nos.

Brásidas critica estes métodos como vergonhosos, achando preferível o uso da força:

*ἀπάτη γὰρ εὐπρεπεῖ αἴσχιον τοῖς γε ἐν ἀξιώματι πλεονεκτῆσαι
ἢ βίᾳ ἐμφανεῖ·*

(IV.86.6)

pois é mais vergonhoso para a honra atingir as ambições através de um engano velado do que pela força evidente.

No entanto, no mesmo discurso em que esta afirmação está inserida (quando se dirige à população de Acanto), há uma tentativa de levar o povo a aceitar a liberdade que ele lhes oferece sem ter de usar a força, como vimos *supra*, no parágrafo 3.2.

Se acreditarmos que os tratados são uma forma diplomática de resolver as divergências, podemos considerar que, quando os Lacedemónios assinaram a «paz de Nícias», foram longe de mais nessa tentativa de evitar os conflitos²²⁷.

5.2. Dividir para reinar

Com este provérbio²²⁸ procurámos traduzir o modo de proceder dos fortes nesta guerra. Havia várias possibilidades. Podiam começar por destruir os mais fracos ou fazer que fossem destruídos por outros (numa cadeia de forças, onde um forte tem sempre outro mais forte acima²²⁹). As próprias vítimas sabiam que esse era o procedimento dos que as subjugavam: conhecendo as leis da natureza, sabiam que o forte comanda o fraco (I.76.2) e usam isso em seu favor. É o que afirmam os Mitileneus sobre os Atenienses:

ἐν τῷ αὐτῷ δὲ καὶ τὰ κράτιστα ἐπὶ τε τοὺς ὑποδεεστέρους πρώτους ξυνεπῆγον καὶ τὰ τελευταῖα λιπόντες τοῦ ἄλλου περιηρημένου ἀσθενέστερα ἔμελλον ἔξειν. εἰ δὲ ἀφ' ἡμῶν

²²⁷ Efectivamente, o efeito foi o oposto, resultando no incremento dos antagonismos existentes entre as diversas forças envolvidas.

²²⁸ Sobre o provérbio «Divide et impera», diz Renzo Tosi, *op. cit.*, p. 472, que provém de uma frase, não atestada, atribuída a Filipe da Macedónia, e é «símbolo di un modo machiavellico di gestire il potere». Como podemos ver, a frase pode não ter ficado escrita, mas o conceito é, certamente, anterior a Maquiavel. Tosi refere ainda uma máxima de Goethe que vai no sentido oposto e que, pensamos, se pode aplicar a Péricles: «Verein' und leite».

Para uma aproximação entre Tucídides e Maquiavel, cf. Karl Reinhardt, «Thukydides und Machiavelli», in *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, pp. 184-218.

²²⁹ Este é precisamente o espírito da frase de Heraclito em epígrafe, no início do capítulo.

*ἤρξαντο, ἐχόντων ἔτι τῶν πάντων αὐτῶν τε ἰσχὺν καὶ πρὸς ὅτι
χρῆ στήναι, οὐκ ἂν ὁμοίως ἐχειρώσαντο.*

(III.11.4-5)

Por outro lado, primeiro levam os mais fortes contra os mais fracos e, deixam-nos para o fim, depois de os outros terem sido afastados, na certeza de os encontrar mais debilitados. Mas, se tivessem começado por nós, quando todos tinham ainda as suas próprias forças e o que era preciso para se prepararem, não teriam dominado do mesmo modo.

Hermócrates, mais uma vez, faz prova de um conhecimento profundo das motivações dos inimigos. Em Gela, dirigindo-se aos Siciliotas, alerta-os para a tática ateniense, que usa as hostilidades naturais em seu proveito (IV.60.1).

Outra possibilidade de domínio seria começar por destruir os mais fortes para desanimar os mais fracos. Em III.94.5, o conselho que os Messénios dão a Demóstenes para melhor vencerem os Etólios é o de atacar primeiro as tribos mais importantes, o que levaria as outras a desistir pouco depois.

O tratamento dos Anfilóquios e dos Ambraciotas, desenvolvido no capítulo II, serve de paradigma a esta cadeia de poder: os Anfilóquios são dominados pelos Ambraciotas, que por sua vez são dominados pelos Acarnanos, e estes são-no pelos Atenienses.

5.3. Política de não intervenção

No início do supra citadodiscurso, em 415 a. C., contra a expedição à Sicília, a política de Nícias é de não intervenção numa guerra que não lhe diz

respeito (VI.9.1). Nícias está a querer demarcar-se das alianças, por não ver interesse nelas, esquecendo que a contribuição económica destes pequenos estados enriqueceu Atenas²³⁰. Neste caso, porém, a decisão da maioria dos Atenienses é a favor da guerra em ajuda de aliados distantes, com todas as vantagens que esperava daí retirar. As razões que levaram muitos generais a decidir não avançar contra um alvo e não ver comunidades inteiras destruírem-se foram precisamente baseadas em questões de proveitos: por isso lhes trazer mais vantagens ou, dito de outro modo, por uma não intervenção lhes ser mais útil...

Ficar a ver os outros serem destruídos é o que fazem os Atenienses e os Lacedemónios em Corcira. Tucídides critica esse comportamento. Os primeiros do lado do povo e os segundos do lado dos aristocratas, ambos intervieram o mínimo possível, deixando os seus aliados enfraquecerem e destruírem-se. O mesmo abandono acontece com Plateias que, confiante, a princípio, na ajuda que iria ter por parte dos Atenienses, se rende aos Lacedemónios quando se apercebe de que esse auxílio não viria e é destruída. Mitilene teve melhor sorte, pois apesar de ter capitulado não foi arrasada. Contudo, também ela não obteve a esperada ajuda dos Peloponésios, pois Alcidas não avança quando é informado de que a cidade fora tomada.

²³⁰ Em I.143.5, Péricles afirma que os aliados são a força dos Atenienses (*τὰ τῶν ξυμμάχων, ὅθεν ἰσχύομεν*); em II.9.4 fala-se em cidades tributárias (*ἄλλαι πόλεις αἱ ὑποτελεῖς*) e Péricles, de novo, em II.13.2 (desta vez em discurso indirecto), torna a admitir que parte da força da cidade provém das entradas de dinheiro; no parágrafo seguinte especifica que os aliados contribuem com cerca de 600 talentos por ano.

5.4. Não ser cruel com os mais fracos; não se vingar do mais fracos

Cléon pensava que punição e justiça deviam coincidir e Diódoto defendia que essa concordância era apenas uma possibilidade (III.47.5), a aplicar apenas se nisso houvesse vantagem (III.44.2). Assim, a regra acima enunciada apenas era posta em prática se o uso da violência não fosse do interesse do mais forte.

Os aliados chamam a atenção de Alcidas para a sua falta de sensibilidade nesta matéria:

καὶ προσσχὼν Μυοννήσῳ τῇ Τηίων τοὺς αἰχμαλώτους οὓς κατὰ πλοῦν εἰλήφει ἀπέσφαξε τοὺς πολλούς. καὶ ἐς τὴν Ἐφεσον καθορμισαμένου αὐτοῦ Σαμίων τῶν ἐξ Ἀναίων ἀφικόμενοι πρέσβεις ἔλεγον οὐ καλῶς τὴν Ἑλλάδα ἐλευθεροῦν αὐτόν, εἰ ἄνδρας διέφθειρεν οὔτε χειῖρας ἀνταιρομένους οὔτε πολεμίους, Ἀθηναίων δὲ ὑπὸ ἀνάγκης ξυμμάχους· εἴ τε μὴ παύσεται, ὀλίγους μὲν αὐτόν τῶν ἐχθρῶν ἐς φιλίαν προσάξεσθαι, πολὺ δὲ πλείους τῶν φίλων πολεμίους ἔξειν. καὶ ὁ μὲν ἐπέισθη τε καὶ Χίων ἄνδρας ὅσους εἶχεν ἔτι ἀφῆκε καὶ τῶν ἄλλων τινάς·

(III.32.1-3)

e atingindo Mioneso, cidade de Teio, cortou a garganta à maior parte dos prisioneiros que capturara na viagem. E quando ancorou em Éfeso, os embaixadores dos Sâmios, chegados de Anaia, disseram-lhe que não era uma boa maneira de libertar a Grécia, se aniquilava homens que não tinham levantado uma mão contra eles nem eram inimigos, mas eram aliados dos Atenenses por necessidade; e, se não parasse, tornaria poucos inimigos em amigos e faria muitos mais inimigos entre os amigos. Ele, então, convenceu-se e libertou quantos homens de Quios ainda tinha e alguns de outros lados;

A contrastar com esta lição que deram a Alcidas está a atitude dos comandantes da nova colónia lacedemónia Heracleia, em Traquínia, que, com a sua dura e por vezes inadequada forma de governar, contribuíram para o enfraquecimento da população, que foi dizimada pelos vizinhos Tessálios (III.92-93).

Mais uma vez recorremos a Hermócrates para um exemplo de compreensão. No discurso de Gela afirma que vingar uma injustiça ou usar a força para satisfazer uma ambição nem sempre resulta:

τιμωρία γὰρ οὐκ εὐτυχεῖ δικαίως, ὅτι καὶ ἀδικεῖται· οὐδὲ ἰσχὺς βέβαιον, διότι καὶ εὐελπι. τὸ δὲ ἀστάθμητον τοῦ μέλλοντος ὡς ἐπὶ πλεῖστον κρατεῖ

(IV.62.4)

pois uma vingança não corre bem porque foi cometida uma injustiça nem uma força é certa por ser esperançosa. Mas o lado instável do futuro exerce um grande poder

E acrescenta que não é vergonha fazer concessões (principalmente entre iguais), devendo estas ser feitas, não por ser justo, mas por ser necessário para a obtenção e manutenção do poder face a um invasor comum (IV.64.3-5).

6. *Compreensão das regras de poder*

6.1. Hermócrates

O general siracusano Hermócrates²³¹ tem um raciocínio muito lúcido quando se dirige aos representantes de todas as cidades sicilianas, reunidos em Gela, no ano de 424 a. C.

O seu discurso não é ambíguo e refere os pontos fulcrais que permitirão à Sicília, não só sair vencedora dos ataques atenienses, mas também acabar com as guerras internas e permanecer livre, sem necessidade de aliados (IV.64.5). É o discurso de um fraco a outros fracos, no qual se vai defender que é resistindo que se obtém a vitória. Vai portanto explicar que poderão ficar fortes através de três passos essenciais: pacificação, unificação e concessão.

O que está em causa é a Sicília, como uma unidade, um todo do qual as diversas cidades fazem parte. Há, pois, que desejar a paz entre si (IV.59.4-60.1; 62.1-2), não interessando a metrópole que lhes deu origem, pois a divisão enfraquece (IV.61.1). Perante um inimigo comum (IV.64.4), a quem só atraem as riquezas da ilha (IV.61.3), devem ignorar as raízes, sejam elas jónicas, dóricas ou quaisquer outras (IV.61.2), visto que só deste modo conseguirão a unidade necessária, que dará vantagem à Sicília, ultrapassando os interesses

²³¹ Westlake, *Individuals in Thucydides*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 86, n. 1, declara:

Hermocrates, despite his speech at Gela (4.59-64) to which Thucydides attaches much importance, was not a major figure in the Archidamian war.

personais. Atenas está a contar com a hostilidade natural (*τὸ φύσει πολέμιον*) entre os diversos povos da ilha para servir os seus próprios interesses (IV.60.1) e Hermócrates quer contrariar este dado, que os Atenienses consideram adquirido. Aliás, o general não ataca os Atenienses para se defender, pois o seu conhecimento da natureza humana fá-lo compreender os métodos do adversário:

*οὐ τοῖς ἄρχειν βουλομένοις μέμφομαι, ἀλλὰ τοῖς ὑπακούειν
έτοιμοτέροις οὖσιν· πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς
ἄρχειν μὲν τοῦ εἴκοντος, φυλάσσεσθαι δὲ τὸ ἐπιόν.*

(IV.61.5)

não censuro os que querem comandar, mas os que estão prontíssimos a obedecer, pois é da natureza humana comandar sempre o que se entrega e defender-se do que ataca.

Consciente de que «a união faz a força»²³², Hermócrates propõe (IV.63.1) que se faça um contrato permanente (*ἀίδιον ξυμβῶμεν*) ou, no mínimo, um acordo que dure o máximo de tempo possível (*χρόνον ὡς πλεῖστον σπεισάμενοι*) para que possam avançar juntos contra Atenas. E começa por dar-se a si próprio como exemplo:

*πόλιν τε μεγίστην παρεχόμενος καὶ ἐπιὼν τῷ μᾶλλον ἢ ἀμυνού-
μενος ἀξιῶ προιδόμενος αὐτῶν ξυγχωρεῖν*

(IV.64.1)

²³² Pela tradição paremiográfica grega (sobre este assunto, ver a introdução ao livro de Renzo Tosi, *op. cit.*) chegaram até nós vários provérbios com este sentido, como «*εἰς ἀνὴρ, οὐδεὶς ἀνὴρ*», com o sentido de que um homem isolado não vale nada.

representando eu uma cidade importante e sendo mais atacante do que defensivo, penso fazer concessões, prevendo estas coisas.

Apesar de Tucídides nos dizer que deste modo conseguiu convencer os Siciliotas, cerca de 10 anos mais tarde, desta vez em Camarina, Hermócrates repete estes tópicos como os fundamentais para uma vitória da Sicília contra as investidas dos Atenienses (VI.76), visto os mesmos conceitos integradores continuarem a fazer sentido.

Como fazem os estados fortes para atacar? Como pode um estado resistir a outro mais forte? Hermócrates tem ideias novas sobre isso. Entende que se deve fazer um novo tipo de aliança e reconhece que o optimismo exagerado de Atenas é uma fraqueza, da qual os Siciliotas deverão tirar partido.

Como tem sido repetidamente afirmado, Hermócrates apreendeu as motivações dos Atenienses e o seu modo de agir (IV.61.5). Propõe então uma nova maneira de entender o conceito de *oikeioi*, que aqui engloba, não só a noção de vizinho, como a de si próprio. Na sua forma de ver não há que perder a identidade apenas porque se interage com os que são como nós, da mesma raça ou vivendo no mesmo espaço. E este espaço é alargado: deixa de se cingir à cidade para se aventurar por um território de povos individualizados, como é a Sicília.

O optimismo vai ser a ruína dos Atenienses, pois é nessa confusão entre força e esperança que Hermócrates vai fundar a sua defesa, dado que os inimigos esqueceram que o sucesso não é previsível (IV.65.4).

6.2. Nícias

O último exemplo que apresentamos surge através da personagem do general ateniense Nícias. «Como manter o poder» poderia ser o título do discurso precatado que ele apresenta diante da assembleia, numa tentativa de persuadir os cidadãos a desistirem de empreender uma expedição contra a Sicília. Este argumento é peculiar, dado que está integrado num discurso de um forte dirigido a outros fortes e nele se defende que não se deve usar o poder de que se é possuidor.

Nícias é um homem previdente²³³ — que pensa que não se deve confiar na sorte (*τύχη*), mas sim na inteligência (*διάνοια* — VI.11.6) — e ciente de que o futuro é incerto (VI.9.3). Perante a condição de fraqueza em que Atenas se encontra (depois da peste e de dezasseis anos de guerra, privada de recursos humanos e económicos em quantidade — VI.12.1), o mais sensato é não empreender uma expedição enquanto o império não estiver bem consolidado (VI.10.5) e a situação entre eles e os Lacedemónios não estiver resolvida, visto estes continuarem a constituir a verdadeira ameaça (VI.11.7). Não fazer novos inimigos, que se irão juntar aos que já têm na Grécia (10.1). Não é pois acon-

²³³ Este seu modo de ser aproximou-o mais do rei Arquidamo, por exemplo, do que dos seus colegas estrategos. Cf. Westlake, *op.cit.*, p. 95, a propósito dos seus motivos para defender a paz:

They reveal a thoroughly unenterprising, almost feeble, way of thinking of which Thucydides certainly disapproved. It has affinities with the viewpoint of Archidamus and is entirely contrary to Periclean doctrine.

Mas Westlake está enganado. Tanto Nícias como Arquidamo sabem o que fazem, mas não conseguem ser suficientemente persuasivos para convencer as respectivas assembleias.

selhável imiscuírem-se nos problemas alheios (VI.9.1), até porque os que agora lhes pedem ajuda não os consultaram antes de se envolverem em confrontos (VI.13.2).

Se o bom cidadão prospera, assim prospera a cidade (daí que cada um se deva preservar, a si e aos seus bens — VI.9.2). Partir para uma guerra na Sicília não trará vantagens, pois o pouco que têm deve ser usado em proveito de Atenas e não em prol dos exilados²³⁴. Quanto aos contratos que os unem, não devem confiar neles, pois foram feitos por necessidade e não por se crer numa paz efectiva (VI.10.2-3). Daí que de ora em diante não devam fazer alianças com quem não os pode ajudar em caso de necessidade e os obriga a um auxílio dispendioso, porque força a grandes deslocações (VI.13.1-2).

Parte do respeito por Atenas assenta no receio dos seus inimigos e, no caso concreto da Sicília, deve-se ao facto de nunca lá terem estado (VI.11.4). Por esta razão arriscam-se muito ao decidirem partir: se ganharem, não a podem submeter (porque estão longe) e, se perderem, arruínam o prestígio e o poder que ainda detêm (VI.11.1). Além disso, uma Sicília unida não ameaça Atenas, pois as forças de Siracusa e da Lacedemónia, receando-se uma à outra, não se vão unir para os destruir (VI.11.2-3).

²³⁴ VI.12.1 — Nícias refere-se aos Leontinos, exilados desde 422; em VI.19.1 refere-se a presença destes na Assembleia. Tucídides, em V.4.3, tinha explicado a razão da sua expulsão do território que ocupavam.

A juventude é atraída pelo desconhecido e pode ser influenciada por um jovem²³⁵ cujas atitudes levianas são um perigo para o estado (VI.12.2). Os mais velhos terão de ter a coragem de votar contra a guerra. A sua experiência diz-lhes que o sucesso poucas vezes se atinge pela paixão (*ἐπιθυμία*) e muitas vezes pela previdência (*πρόνοια*) — VI.13.1.

Aproximando-se de Péricles no bem que deseja à cidade, Nícias assemelha-se a Arquidamo, e Hermócrates, um não ateniense, parece-se mais com Péricles. Em qualquer dos casos, cada um dos líderes vê os problemas existentes nos seus próprios planos, mas ambos falham na defesa das suas ideias. Arquidamo perde a sua causa e tem de guiar os Lacedemónios num ataque com o qual não está de acordo (o início da guerra), tal como Nícias tem de conduzir os Atenienses no ataque, que condenara, à Sicília.

Quem triunfou neste caso foi Alcibíades, acarretando os seus conselhos a destruição do exército ateniense e um enfraquecimento de que a cidade não mais se recomporá.

²³⁵ As críticas levam a crer que se refere a Alcibíades.

CAPÍTULO V

A CIDADE DO PODER

*οὐχ ἡ πόλις σου τὸ γένος εὐγενὲς ποιεῖ,
σὺ δ' εὐγενίζεις τὴν πόλιν πράττων καλῶς.*

(frag.180 de Filemon)

ÍNDICE DO CAPÍTULO V

1. Hino à cidade do poder
2. Louvor do carácter ateniense (Os Atenienses não tranquilos — *οὐκ ἀπράγμονα*)
 - 2.1. Ser *φιλόπολις*
3. Afirmações «minadas»
 - 3.1. Louvor do carácter ateniense
 - 3.2. Hino à cidade
 - 3.3. O imponderável
4. Péricles e os *ἴσοι*
 - 4.1. *Physeis* nacionais *versus physis* humana
 - 4.2. Alcibíades *φιλόπολις*
5. *ἀνθρωπεΐα φύσις*

ἐπὶ πόλιν δυνατωτάτην

(II.11.1)

(avançamos) contra uma cidade muitíssimo poderosa

τοῖς πᾶσιν ἄριστα παρεσκευασμένην,

(II.11.6)

está excelentemente equipada em tudo.

Com estas palavras, Arquidamo descreve Atenas, contra a qual se prepara para lutar e vencer, se os seus homens forem disciplinados, atentos e obedientes²³⁶ (II.11.9). Não podemos saber se Arquidamo estava verdadeiramente convencido da vitória, mas certamente não pensaria que se viria a concretizar apenas daí a 27 anos, quando a guerra chega finalmente a um termo. Em 422 a. C., cerca de 10 anos depois do início da guerra, Tucídides diz-nos que os Lacedemónios tinham pensado que em poucos anos destruiriam a força

²³⁶ II.11.9 (*κόσμον καὶ φυλακὴν περὶ παντὸς ποιούμενοι καὶ τὰ παραγγελλόμενα ὀξέως δεχόμενοι*). Mais tarde, em V.9.9, é a vez de Brásidas indicar as três condições requeridas para lutar com sucesso: vontade, honra e obediência (*τρία εἶναι τοῦ καλῶς πολεμεῖν τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ αἰσχύνεσθαι καὶ τὸ τοῖς ἄρχουσι πείθεσθαι*). Mesmo em discordância com algumas posições dos seus chefes, o conhecido sentido de obediência espartana impunha-se: V.60.2.

dos Atenienses, se lhes arruinassem a terra, mas o que estavam a ver era a sua própria perdição:

ξυμφορᾶ, οἷα οὐπω ἐγγένητο τῇ Σπάρτῃ

(V.14.3)

desgraça tal até então nunca acontecida em Esparta

Temos vindo a analisar, nos capítulos anteriores, as potências em conflito, as estratégias negociais e diplomáticas, as manifestações de força e de fraqueza, a fim de entendermos a filosofia do poder e os princípios que a gerem, de modo que se compreenda como esta guerra entre Peloponésios e Atenienses, que opôs povos no uso pleno das suas forças (I.1.1), pôde terminar com a derrota de quem em tudo sobressaiu.

Para esta última parte, escolhemos como fonte principal os discursos de Péricles, apresentados no fim do livro I e no livro II, por nos parecer que apresentam (especialmente a «Oração fúnebre») importantes concepções do poder, da natureza humana e das leis, que irão ser retomadas (por vezes de um modo não evidente) por outras personagens, em diferentes situações ao longo de toda a obra.

1. Hino à cidade do poder

A «Oração fúnebre» (II.35-46), pronunciada no Inverno de 431-430 a. C., aquando do fim da primeira invasão peloponésia da Ática, constitui um argumento a favor da força de Atenas, em que esta é apresentada como o exemplo

perfeito da cidade poderosa, encarnando as ideias de poder de Péricles. Este defende que Atenas é poderosa pela *physis* e que todos devem admirar a sua *δύναμις*, que será fonte da grandeza permanente e terá, deste modo, uma existência em abstracto.

Todavia, este argumento não é necessariamente verdadeiro. Tucídides, ao longo da narrativa, mostra que Atenas não é forte devido à *physis* e, se o é, que a *physis* do poder não é permanente.

Em nota a I.89.3, Jacqueline de Romilly chama a atenção para a expressão Ἀθηναίων δὲ τὸ κοινόν que

distingue l'existence politique des Athéniens de l'existence matérielle d'Athènes, alors détruite²³⁷.

Esta existência do povo, autónoma em relação à cidade física, pressupõe uma identificação colectiva com características e modos de agir que definiriam a *physis* de Atenas. O substantivo usado para descrever estas características é *τρόποι*, o qual consideramos ter, tanto aqui como noutros passos²³⁸, o mesmo sentido de *physis*. Inclusive, Péricles utiliza-o, em II.39.4, como oposto a *nomos*, numa dicotomia em tudo idêntica à de *nomos/physis*. Os outros usos da palavra²³⁹ concentram-se nos sentidos de modo ou maneira, não de traço de carácter, que é o que nos interessa.

²³⁷ P. 59 do Livro I da já citada edição de Jacqueline de Romilly da obra de Tucídides.

²³⁸ I.76.2; III.10.1; V.63.2; VI.9.3; VI.87.3; VII.55.2; VIII.96.5.

²³⁹ I.6.4, 13.2; IV.14.3, 98.2; VI.34.2, 92.4; VII.39.2, 84.1; VIII.27.3, 53.1, 66.2.

Tucídides constrói o discurso de Péricles dentro das normas de um epitáfio²⁴⁰, seguindo os *topoi* habituais, garantindo que as regras serão cumpridas (II.35.3). Sê-lo-ão? Aristóteles, na *Retórica*, 1367b, quando define o elogio e o encómio, não refere a possibilidade de estes serem feitos a cidades, mas apenas a indivíduos, enquanto a oração de Péricles apresenta um louvor colectivo à *polis*. Este aspecto assume especial importância se considerarmos que a cidade funciona como elemento convergente e estabilizador, ponte de ligação entre o passado e o presente. A cidade é a herança que os antepassados deixaram aos atenienses, afirma o estrategista (II.36.1-2), um dote que continha os valores que a levaram ao poder, valores esses que, respeitados, possuíam em si as qualidades que permitiriam a expansão do império sem perda das regalias herdadas, como a liberdade. Péricles lança um olhar para o passado apenas para ver o presente com mais clareza e fazê-lo sobressair.

2. *Louvor ao carácter ateniense (Os Atenienses não tranquilos — οὐκ ἀπράγμονα)*

Os Coríntios (em I.68 e seguintes — cf. capítulo III) já haviam explicado aos Lacedemónios as principais divergências de carácter entre estes e os Atenienses. Depois de a guerra estalar, Arquidamo, como referimos no início deste capítulo, louva as qualidades de Atenas e caracteriza os seus habitantes

²⁴⁰ Cf. *Retórica* de Aristóteles; Nicole Loreaux, *L'invention d'Athènes*, Paris, Mouton Éditeur/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981; especialmente sobre os *topoi*, veja-se o capítulo V, «L'oraison funèbre, genre politique».

como homens mais habituados a atacar do que a serem atacados (II.11.8). O rei lacedemónio oferece a glória como recompensa, pois, quanto mais poderosa for a cidade que os Lacedemónios vencerem, maior será o seu prestígio (II.11.9). Péricles também louva a cidade e os seus homens, numa mútua contribuição para o poder de cada um. No entanto, a caracterização dos Atenienses feita por Péricles, Arquidamo e os Coríntios não corresponde à ideia que Tucídides nos oferece através de algumas personagens descontentes com as suas atitudes, ou mesmo através do modo como a narrativa evolui, mostrando uma maneira de reagir durante a Guerra do Peloponeso que desfaz as ideias pré-concebidas que os outros têm deles. Aliás, Nícias usa esse argumento²⁴¹, em VI.11.4, explicando que a fama faz a força.

Em II.40.1, Péricles apresenta o ateniense como versátil, o que faz dele o cidadão ideal. Na realidade nenhuma das três actividades normalmente alternativas²⁴² aqui apresentadas, *φιλοσοφία*, *πλοῦτος*, *τὰ πολιτικά*, se excluem entre si no ver do cidadão de Atenas, que as pode acumular, ocupando vários cargos e exercendo qualquer daquelas actividades ao mesmo tempo, para bem da sociedade (II.40.2).

Contrastando com os Lacedemónios, os Atenienses não necessitam de uma grande preparação para a guerra, pois têm, na sua *physis*, a coragem necessária para enfrentarem os perigos, sem necessitarem de uma educação

²⁴¹ Ver capítulo IV.

²⁴² Ver artigo de Jeffrey Rusten, «Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2)», in *Classical Quarterly*, 35 (1), 1985, 14-19.

rigorosa desde a infância, como acontecia em Esparta (II.39). E, quanto à lei, são obedientes, não sem antes discutir os assuntos antes de tomar posições, além de serem homens tolerantes. Declara que a legislação também a diferencia das outras cidades:

*καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ εἰς ὀλίγους ἀλλ' εἰς πλείονας οἰκεῖν
δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ
ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον*

(II.37.1)

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

servindo para gerir conflitos do domínio público, pois os Atenienses, pelo receio, são obedientes aos magistrados e às leis (II.37.3).

Afirma ainda que a riqueza não torna os Atenienses arrogantes, que estes têm capacidade de enfrentar os perigos com consciência, informando-se antes de agirem, capacidade de preverem (e por isso de se precaverem) os acontecimentos e são generosos, ajudando por altruísmo.

Essas características formariam a *physis* da cidade, que seria a responsável pela grandeza da mesma:

*ἀπὸ δὲ οἷας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ' αὐτὰ καὶ μεθ' οἷας
πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἷων μεγάλα ἐγένετο, ταῦτα δηλώσας
πρῶτον εἶμι*

(II.36.4)

a partir de que hábitos chegámos a esta situação, com que sistema político e devido a que características a partir das quais ela se tornou grande, isto é o que eu vou mostrar em primeiro lugar

Será esta *physis* de Atenas diferente da dos Atenienses? Péricles fala da cidade como se ela fosse independente dos seus cidadãos, com características próprias que a teriam feito poderosa, nomeadamente o regime político (II.37.1), cosmopolitismo comercial (II.38.2) e social (II.39.1), mas a maioria dos *topoi* a que se refere são humanos, admitindo mesmo que

*ἃ γὰρ τὴν πόλιν ὕμνησα, αἱ τῶνδε καὶ τῶν τοιῶνδε ἀρεταὶ
ἐκόσμησαν*

(II.42.2)

pois as virtudes destes e dos que são como eles embelezaram a cidade que celebrei

Antes de terminar com o louvor dos mortos que se tornaram heróis por terem dado a vida pela comunidade (II.43.2), e de envolver os progenitores nessa honra (II.44), exorta os sobreviventes para as mesma motivações que levaram os que pereceram à glória, e explica que se atinge esse estado de dedicação através da contemplação, dia a dia, da potência (*δύναμις*) de Atenas e tornando-se amantes da cidade (*τῆς πόλεως [...] ἐραστὰς γιγνομένους* — II.43.1).

2.1. Ser *φιλόπολις*

Depois da segunda invasão peloponésia, os Atenienses acusam Péricles de os ter levado a entrar na guerra e querem entrar em conversações com os Lacedemónios. No entanto, a causa principal desta mudança de atitude foi a peste que então assolou Atenas.

Na última oração de Péricles apresentada por Tucídides, verificamos que o estrategista adaptou o discurso às novas vicissitudes, mas manteve a mensagem anterior. Quando os seus concidadãos se comportam de um modo esperado (II.60.1), mas indesejável, Péricles afirma que o bem-estar de um estado faz os seus cidadãos mais fortes, mas cada cidadão em particular não faz o estado mais forte (II.60.2). Por isso, os homens devem pôr de parte os sofrimentos pelos seus interesses privados e salvar o bem comum (II.61.4) para a glória e a honra da cidade e de si próprios (II.63.1). A cidade surge como uma entidade separada e superior aos seus habitantes:

ὅποτε οὖν πόλις μὲν τὰς ἰδίας ξυμφορὰς οἷα τε φέρειν, εἰς δ' ἕκαστος τὰς ἐκείνης ἀδύνατος.

(II.60.4)

Desde então uma cidade consegue aguentar as desgraças individuais, enquanto cada um é incapaz de aguentar as dela.

Assim, cada indivíduo deve defender a cidade para que ela possa manter a sua força, cada um deve ser *φιλόπολις*, como Péricles ele próprio afirma ser (II.60.5).

São por isso os indivíduos que o desiludem, não a cidade, pois os cidadãos só dificilmente conseguem separar os interesses privados dos da *polis* e pôr esta em primeiro lugar. Esta dificuldade não é característica dos Atenienses; vemo-la presente tanto em outros povos como em indivíduos. Quando os Corcíreus matam os seus oligarcas, muitos deles fazem-no por interesses privados; os plateenses que entregaram a cidade aos Tebanos tinham interesses privados; Perdicas busca incessantemente a melhor aliança, e é sempre por interesse pessoal que o faz, tal como Alcibíades, que anseia apenas pela satisfação do seu desejo de comando. Esta constante luta pelo poder provoca a inconstância na cidade e o seu subsequente enfraquecimento. É contra essas mudanças que Péricles, o verdadeiro cidadão, o único *φιλόπολις*, se insurge, afirmando que

ἐγὼ μὲν ὁ αὐτός εἰμι καὶ οὐκ ἐξίσταμαι· ὑμεῖς δὲ μεταβάλλετε
(II.61.2).

eu sou o mesmo e não mudei, mas vós mudais

Os cidadãos mudam, mas a cidade, encarnada em Péricles, mantém as suas qualidades inquestionáveis (*ἐστὶν ἀλήθεια*), que formaram *ἡ δύναμις τῆς πόλεως* (II.41.2), de tal modo que, mesmo admitindo que Atenas possa vir a perder poder (o que seria impensável na «Oração fúnebre»), o nome que já adquiriu não se perderá na memória dos homens (II.64.3).

3. Afirmações «minadas»

3.1. Louvor do carácter ateniense

A extensão e a importância da «Oração fúnebre» na obra, quer como documento da política de Péricles (a ser seguida com o objectivo de preservar o poder: apesar de Péricles ter morrido pouco tempo depois do início das confrontações, Nícias defendeu os mesmos princípios, mas não foi ouvido) e dos princípios democráticos, quer como documento elucidativo do carácter dos Atenienses, não faz prova da sua coerência com o conteúdo²⁴³, nem da concordância de Tucídides com as personagens, pois o louvor que ali é feito vem a ser desmentido pelo autor em II.65 (momento em que antecipa o final desastroso que narrará nos últimos livros), bem como em outras partes da obra.

As afirmações de Péricles sobre os Atenienses, enunciadas acima, não se vêm a impor como verdades universais e eternas:

a) riqueza sem arrogância

πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῶ ἢ λόγου κόμπῳ χρῶμεθα

(II.40.1)

fazemos uso da riqueza, mais para agir no momento certo do que em discursos arrogantes

Como explicar uma personalidade como Cléon? Atente-se nas posições que toma na discussão com Diódoto e a falta de rectidão que revela (através

²⁴³ D. Rokeah, «Τὰ δέοντα περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων. Speeches in Thucydides: Factual Reporting or Creative Writing?», in *Athenaeum*, LX, 3-4, 1982, 386-401, p. 395.

de mentiras e intrigas — IV.27.2-5; V.16.1) para conseguir o comando das tropas em Pilo. No entanto, nada disto lhe granjeou amizades, pois o modo como é tratado pelos Atenenses em IV.28.5 (que pensam que o seu periclitamento será um bem para a cidade) e a sua morte vergonhosa (em fuga, contrastando com a do lacedemónio Brásidas, morto na mesma batalha, a quem os seus soldados prestam honras — V.10.9-11.1) mostram o desprezo que por ele sentiam e que julgavam que merecia.

E Alcibíades? A sua fortuna pessoal permitiu-lhe dar forma à suas ambições e orgulho (V.43.2). No seu discurso a favor da expedição contra a Sicília (VI.16-18), o seu auto-elogio revela a arrogância que o vai caracterizar e que lhe vai permitir ter sucesso mesmo nas situações de desgraça.

b) capacidade de encarar os perigos com consciência

μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, καὶ οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ᾧ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν.

(II.40.2)

pois somos os únicos que não consideram aquele que não participa como tranquilo, mas como inútil, e, na verdade, reflectimos ou fazemos propostas correctamente sobre os assuntos e não supomos que os discursos prejudicam as acções, mas sim que aprendemos antecipadamente através das palavras, de preferência, antes de chegar ao que temos de fazer.

Ainda o desastre da Sicília como prova de que essa capacidade não é permanente e por isso não é uma verdadeira característica. Em muitas situações, se o otimismo e o excesso de confiança dos Atenienses não teve um resultado pior, isso deveu-se à falta de iniciativa dos Peloponésios.

Nícias, no segundo discurso perante os Atenienses, na tentativa de os dissuadir da expedição à Sicília, fortemente apoiada por Alcibíades, adverte para o perigo de terem de bater em retirada por

τὸ πρῶτον ἀσκέπτως βουλευσαμένους.

(VI.21.2)

terem decidido sem reflectir.

c) capacidade de previsão (II.40.3)

*διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τότε ἔχομεν ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ
μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι*

(II.40.3)

na verdade, também nos distinguimos aqui por sermos aqueles que têm uma audácia maior e tentamos calcular sobre o que pode acontecer

Péricles admite ter essa capacidade, mas diversas decisões tomadas na guerra demonstram que esta não é uma característica de todos os atenienses ou mesmo exclusiva dos seus concidadãos. Brásidas ou Hermócrates, da parte dos adversários, são bons paradigmas de pessoas que têm essas capacidades. As

deliberações que levaram ao desastre da Sicília são um exemplo desta falta de percepção.

d) generosidade: o que fazem de bem traz-lhe amigos e ajudam os outros sem outro interesse que não a liberdade

*καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῶ ἢ τῆς ἐλευθερίας
τῶ πιστῶ ἀδεῶς τινὰ ὠφελοῦμεν.*

(II.40.5)

e somos os únicos que, sem proveitos, nem com cálculos, ajudamos o outro sem medo e com a confiança da liberdade.

Antes de mais, devemos fazer um pequeno apontamento sobre a possibilidade de haver amizades entre povos, pois é uma questão que se pode levantar. Ao longo da obra de Tucídides encontramos bastantes referências à *φιλία*²⁴⁴, mas o seu sentido passa mais pelo interesse que essas amizades possam trazer do que por um verdadeiro altruísmo. Muitas vezes a amizade surge como sinónimo de aliança, como em II.7.3, no início da guerra, quando os Atenienses enviaram embaixadas para locais à volta do Peloponeso, à procura

²⁴⁴ Numa busca simples da forma *φιλία* (através do *Thesaurus Linguae Graecae* em CD-ROM) esta surge 39 vezes, não contando com os adjectivos *φίλιος, α, ον, φίλος, η, ον* ou formas compostas. Para a noção de amizade na Antiguidade, veja-se o livro de Jean-Claude Fraise, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

de amizades que fossem seguras (*φίλια ταῦτ' εἶη βεβαίως*), tal como quando se afirma que os Corcireus aceitaram fazer um contrato por

ὥστε τοὺς αὐτοὺς ἐχθροὺς καὶ φίλους νομίζειν.

(III.75.1)

pensarem que tinham os mesmos amigos e inimigos (que Atenas).

Mesmo assim, estas amizades não se podem estabelecer entre todo o tipo de pessoas ou de cidades. Já um dos argumentos que utilizaram os Mítileneus, quando se desligaram da aliança com Atenas, foi precisamente o facto de acreditarem que não pode haver amizade se não houver semelhanças entre os intervenientes²⁴⁵ (III.10.1).

Com a intensificação dos confrontos, os Lacedemónios propõem aos Atenienses, em IV.19-20, que se instituassem alianças de paz, baseadas na amizade e na fraternidade (*φιλίαν πολλήν καὶ οἰκειότητα*), por mútua vantagem, enfim, tratados equitativos para evitar futuras lutas.

Também no que respeita à afirmação de Péricles, que refere um modo desinteressado de relacionamento, não parece que os povos conquistados acreditassem nessas intenções, como se pode verificar pelas advertências de

²⁴⁵ Ideia de algum modo relacionada com a apresentada em I.91.7, na já citada observação de Temístocles sobre a paridade necessária para qualquer negociação justa.

Hermócrates, no livro IV, em cujo discurso (IV.59-64) os Siciliotas²⁴⁶ são alertados para o interesse que os Atenienses têm nas suas riquezas e não na amizade entre os povos.

3.2. Hino à cidade

Também a imagem de Atenas, pintada com cores ideais por Péricles, aparece maculada. O equilíbrio da *polis* é contradito pelos Atenienses e oscila entre diversos regimes que se vão implantando em Atenas durante a guerra. A *physis* da cidade ganha assim novos contornos, dado que depende, paradoxalmente, dos homens que a constituem e do sistema político. Paradoxalmente, porque os Atenienses, diz Péricles, enfrentam os perigos devido às *τρόπων ἀνδρείας* mais do que por obediência a leis (II.39.4) e, por outro lado, porque o sistema político se sobrepõe às individualidades que o constituem. As decisões tomadas pelos seus órgãos são as responsáveis pelos contornos assumidos pela *physis*. Se houver, por exemplo, quem defenda uma inacção prejudicial ao bem comum (II.64.4), a cidade consegue superar essas tendências através de uma deliberação correcta, como se fosse uma entidade independente. Se isto assim fosse, as normas da cidade seriam cumpridas, como se afirma em II.37.3, quando o comandante dos Atenienses assevera que os seus homens são obedientes às leis. Péricles pretende que esta declaração seja um elogio ao

²⁴⁶ Tal como Tucídides, temos vindo a referir como Siciliotas os gregos da Sicília (*Σικελιώτης*), para os distinguir dos Sículos (*Σικελός*), originários da Itália, mas considerados entre os habitantes primitivos daquela ilha; «Sicilianos» será a designação unificadora relativa a todos os habitantes daquele espaço geográfico. Sobre a colonização da Sicília, cf. VI.2-5.

cumprimento das normas, mas poderá dar azo a situações ambíguas e perversas, como realmente aconteceu. Se o receio impede os Atenienses de praticarem a ilegalidade (*οὐ παρανομοῦμεν*) em público, no domínio privado, onde ninguém os vê, podem comportar-se com total imoderação.

O que os sofistas, e Tucídides, fizeram foi observar o comportamento dos homens, descrevê-lo, e, ao compreenderem que havia comportamentos comuns, generalizar. Daí que não seja estranho que as mesmas reflexões apareçam no nosso autor e naqueles pensadores. Encontramos, por exemplo, em Antífote, a teoria que pensamos estar subjacente ao passo II.37.3:

... Δικα[ιο]σύνη πάντα τὰ τῆς πό[λεως] νόμιμα ἐν ἧ ἂν πολι[τεύ]ηται τις μὴ [παρ]αβαίνειν· χρῶτ' ἂν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφ[ε]ρόντως δικαιοσύνη εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τ[ο]ὺς νόμους μεγάλ[ο]υς ἄγοι· μονούμενος δὲ μαρτύρων, τὰ τῆς φύσεως· τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα· καὶ τὰ [μὲν] τῶν νό[μων] ὁμολογη[θέν]τα, οὐ φύν[τ] ἐστίν, τὰ δὲ [τῆς φύσ]εως φύν[τα, οὐχ] ὁμολογητά· τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων, ἧ ἂν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνῃ καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθῶν δ' οὐ· τῶν δὲ τῆ φύσει ξυμφύτων ἑάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζεται, ἑάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον κακόν, ἑάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μεῖζον· οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀληθείαν.

(OP 1364, fr.1 — DK, 87 A 44 A)

A justiça consiste em não transgredir nenhuma das normas da cidade onde se é cidadão; e por isso o homem, usando a justiça do modo que lhe for mais vantajoso, agirá muito de acordo com as leis se estiver na companhia de uma testemunha; na ausência de testemunhas, agirá de acordo

com as da natureza, pois as normas das leis são acidentais e as da natureza essenciais; também as das leis são feitas por acordo, não são naturais. As da natureza são naturais, não são por acordo [...] Se algo força, para além do que é possível, as que são inatas por natureza, se se esconde de todos os homens, não é um mal menor, nem se todos sabem, o mal é maior, pois não é a opinião que sai prejudicada, mas a verdade.

Durante os sofrimentos infligidos pela peste (meses depois de ter sido apresentado o elogio dos combatentes), Tucídides conta-nos que os Atenienses se comportam de um modo oposto às palavras de Péricles e semelhante ao apresentado acima por Antífonte:

Πρῶτόν τε ἤρξε καὶ ἐς τᾶλλα τῆ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα. ῥᾶον γὰρ ἐτόλμα τις ἂ πρότερον ἀπεκρύπτετο μὴ καθ' ἡδονὴν ποιεῖν.

(II.53.1)

Antes de mais nada, a peste esteve ainda na origem de muitas outras formas de desrespeito da lei na cidade. De facto, aventuravam-se mais facilmente em coisas que lhes apetecia e que antes faziam às escondidas.

As leis, quer escritas, quer não escritas (as quais trazem *αἰσχύνη* a quem as quebra — II.37.3), são completamente ignoradas no cenário da doença. A morte levava os homens indiscriminadamente (Péricles virá a perecer também, vitimado pela peste) e os Atenienses passaram a viver o tempo que lhes restava na satisfação dos prazeres imediatos, sem esperança no futuro, sonegando-se à justiça e

θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε.

(II.53.4)

nada os impedia, nem o medo dos deuses nem a lei dos homens.

Também isto contraria Péricles, que antes declarara que o receio das leis fazia que fossem obedecidas. As afirmações de que a *δύναμις* seria a prova da superioridade do carácter (*τρόπος*) da cidade (II.41.2) e de que essa potência seria mostrada por sinais exteriores (II.41.4) caem por terra. A debilidade física e moral de Atenas provocada pela peste mostrou a falta de consistência da *physis* dos Atenienses e revelou a existência de uma *physis* humana que não consegue olhar para além das suas necessidades imediatas e que, essa sim, procura obter e manter um poder individual. Uma série de circunstâncias terão levado Atenas a manifestar essa *physis*, pois retiradas as condições de prosperidade, os homens não conseguiram aguentar o império então construído. Dezanove anos passados desde o início da guerra, Gilipo afirma, a seu modo, que «quanto mais alto se sobe, maior é a queda»²⁴⁷:

ἄνδρες γὰρ ἐπειδὴν ᾧ ἀξιοῦσι προύχειν κολουθῶσι, τό γ' ὑπόλοιπον αὐτῶν τῆς δόξης ἀσθενέστερον αὐτὸ ἑαυτοῦ ἐστὶν ἢ εἰ μὴδ' ᾗθησαν τὸ πρῶτον, καὶ τῷ παρ' ἐλπίδα τοῦ ἀυχήματος

²⁴⁷ Este provérbio está atestado, enquanto tal, segundo Tosi (*op.cit.*, p. 461), na literatura latina medieval (numa das versões «Quanto altius ascendit homo, lapsus tanto altius cadet»), mas existem, diz este autor, «numerosi precedenti classici» que passam por Cícero e Séneca.

σφαλλόμενοι καὶ παρὰ ἰσχὺν τῆς δυνάμεως ἐνδιδόασιν· ὁ νῦν Ἀθηναίους εἰκὸς πεπονθέναι.

(VII.66.3)

Pois quando os homens são abatidos naquilo em que se consideravam superiores, o que resta da opinião que têm de si próprios está mais enfraquecido do que se não tivessem pensado assim antes e, frustrados na sua autoconfiança pelo inesperado, desistem do seu poder para além do que a força exigia; é por esta situação que, possivelmente, estão a passar agora os Atenenses.

Faz assim uma descrição (involuntária, suponemos, mas precisa) do que aconteceu aos Atenenses durante a peste.

3.3. O imponderável

No último discurso de Péricles (II.60-74), o estrategista defende-se dos ataques populares e reforça a sua confiança na superioridade de Atenas, consciente de estar a fazer um discurso imperialista (numa menção à *ἀρχή*). As circunstâncias assim o exigem (II.62.1). Então louva as capacidades dos Atenenses no combate em terra e especialmente no mar, e isso é que faz a sua força (*δύναμις* — II.62.2-3).

Uma vez o poder adquirido — no caso deles, tornado uma tirania (*ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν*) —, devem mantê-lo, ainda que pensem que não é o melhor, porque então seria demasiado tarde (os inimigos já eram muitos). Portanto, a cidade que detém um império não pode permitir-se ter tranquilidade ou cidadãos independentes (II.63.1-3).

Parece-nos que pela primeira vez Péricles está a chamar as coisas pelos seus nomes, usando as palavras-chave *poder*, *tirania*, *império* e, também pela primeira vez, aplica estas palavras referindo-se aos Atenienses. A cidade tem um poder muito grande (*δύναμιν μεγίστην* — II.64.3) porque investiu na guerra (para manter o poder) e mesmo que perca o seu poder, como é natural (*πέφυκε*) que tudo diminua, será sempre a cidade mais importante que alguma vez existiu na Grécia.

Esta consciência do perecimento do poder como uma lei da natureza é, tal como acontece frequentemente em Tucídides, imputada à *τύχη*, como se os homens não tivessem uma palavra a dizer (ou uma acção, neste caso).

Atribuem-se à *τύχη* as desgraças dos povos, pois ela pode mudar a boa sorte dos vencedores. É com este argumento que os Lacedemónios procuram convencer os Atenienses a fazer um acordo (afirmando que têm a certeza de que os Atenienses sabem que a fortuna não dura sempre — IV.18.3) e é a ele que os Mélios recorrem para se tentarem defender de virem a ser chacinados. Mas o que Péricles nos diz, e Tucídides nos mostra, é que é pelas leis da *physis* que o poder muda de mãos. Há uma sentença popular, conhecida entre nós, com uma validade intemporal, que transmite esta ideia da impossibilidade de controlar o acaso: «Não há bem que sempre dure nem mal que perdure». Como diz Paul Shepard:

[...] the forces of nature also seek to dominate, and they succeed, but in so doing they generate their own opposition which overcomes them in

time. Time contains the limits which balance out the forces of nature [...]²⁴⁸.

A *τύχη* é o imponderável e por isso mesmo é mutável, fazendo frente à *physis*, que tira a sua força da sua imutabilidade. Um dos modos de conseguir contornar os seus efeitos negativos é ter outros recursos para além da simples confiança nesse futuro que se desconhece. Péricles afirma que o poder de Atenas, herdado dos antepassados, se deve

γνώμη τε πλέονι ἢ τύχη καὶ τόλμη μείζονι ἢ δυνάμει

(I.144.4)

mais à inteligência do que à sorte e mais à coragem do que à potência²⁴⁹.

e por isso, mesmo após as reacções observadas durante a peste, continua a pensar que o poder de Atenas consegue sobreviver, confiando na durabilidade da sua polis.

4. Péricles e os ἴσοι

Em II.65.7-9, Tucídides caracteriza Péricles: poderoso (a posse de largos recursos aliados à *γνώμη* resulta em poder) e dominador (sabia como contro-

²⁴⁸ *Language, Truth and Power in Ancient Greek Thought: Prologomena to Nietzsche (Thucydides, Aeschylus and Plato)*, University of Massachusetts, 1993, p. 178.

²⁴⁹ Cf. II.41.2.

lar as pessoas, como fazê-las recear quando estavam demasiado confiantes e como dar-lhes segurança quando tinham medo):

*ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου
ἀνδρὸς ἀρχή.*

(II.65.9)

Sob a palavra democracia era o primeiro cidadão quem verdadeiramente comandava.

Tucídides não enfatiza a questão da igualdade entre indivíduos, mas nalgumas situações ela constitui um problema, como em II.65.10, onde há um contraste entre Péricles e os que se lhe seguiram no comando da cidade. Eram considerados «iguais» e, numa certa medida, Tucídides parece defender que serem todos ἴσοι não é bom. Péricles era «naturalmente» um líder, mas estes queriam ser os primeiros quando eram iguais. Portanto, Péricles não é um «igual» (II.65.10)²⁵⁰. Quando não há verdadeira superioridade, há incerteza nas negociações. Depois de Péricles morrer, os outros, sendo «iguais», tiveram de lutar para saberem quem era «mais igual». Despenderam assim mais tempo a lutar por objectivos pessoais a curto prazo, sem conseguirem ter uma visão de conjunto e da grandeza do império ateniense.

Se, por um lado, o poder concentrado num só homem faz do regime de Atenas uma tirania (contra a qual a cidade sempre lutou — VI.89.4) e não uma

²⁵⁰ Para as questões da igualdade no poder, veja-se o nosso capítulo II.

democracia, como Tucídides afirma, contrariando Péricles, por outro afirma-se a dificuldade de funcionamento deste, pois, para o seu sucesso, são necessários três elementos em partes iguais: gente rica, gente inteligente e populares em grande número²⁵¹ e isso não falta a Atenas.

De um modo não muito explícito podemos perceber aqui uma defesa da desigualdade, visto estes ἴσσοι não serem comparáveis a Péricles. O facto de o estrategista não ser um «igual» deu-lhe a distância necessária para ter uma melhor visão e entendimento do comportamento humano, indispensáveis em tempo de guerra. Os que vieram depois a ocupar os mais altos cargos políticos eram gente do povo²⁵² e apenas queriam o ἡδονὰς τῷ δήμῳ²⁵³. Esta dependência da aprovação do *demos*, a necessidade de lhe agradar, torna-os completamente diferentes de Péricles. Mesmo quando ele não enfrentou imediatamente a multidão que o acusava dos males que lhe estavam a acontecer (II.21.3), essa atitude foi tomada com a convicção de que, se convocasse o povo para uma assembleia quando ele estava contra si, as decisões tomadas seriam prejudiciais à cidade (II.22.1) e Péricles não podia permitir isso, pois a força da cidade é o espelho da sua própria força. No entanto, quando o povo volta a atribuir-

²⁵¹ Afirmações do siracusano Atenágoras, em VI.39.1 e seguintes.

²⁵² Como Cleofonte, um fazedor de liras — cf. Aristóteles, *Constituição dos Atenienses*, 28.3.

²⁵³ Também Platão, no *Górgias*, 513a-c, diz:

Isto significaria para ti a necessidade de te tornares o mais semelhante possível ao povo ateniense, para ganhares a sua simpatia e adquirires poder na cidade. [...] Porque o que àqueles agrada é encontrar nos teus discursos o seu próprio pensamento: o pensamento de outrem só lhes causa enfado.

-lhe as culpas (II.59.2), Péricles aproveita a oportunidade para louvar a cidade e o seu modo de orientar os assuntos. O sistema político de Atenas é um modelo para todos e não o contrário, como já antes havia afirmado ao declarar que os Atenienses não seguiam as leis dos outros (II.37.1).

4.1. *Physeis* nacionais versus *physis* humana

Tucídides, já bem perto do fim do último livro que chegou até nós, em VIII.96.5, mostra como o facto de os Lacedemónios serem lentos e cobardes favoreceu os Atenienses durante muito tempo

Διαφοροι γαρ πλεῖστον ὄντες τὸν τρόπον, οἱ μὲν ὄξεις, οἱ δὲ βραδεῖς, καὶ οἱ μὲν ἐπιχειρηταί, οἱ δὲ ἄτολμοι

Pois sendo muito diferentes no seu carácter, uns espertos, outros lentos, uns empreendedores, outros pouco audazes

afirmando mesmo que a sorte destes foi os Lacedemónios serem como eram (apesar de, como vimos, nem todos terem estes mesmos traços de carácter).

Podemos então ver, por contraste, o que lhes aconteceu, lembrando os excertos de Demócrito ou de Hipócrates citados no capítulo 1 (sobre as relações entre educação e natureza, em que defendem que é possível mudar a natureza pela educação) relidos à luz do exemplo lacedemónio. Um facto que não convém perder de vista é que esta guerra é narrada da perspectiva dos

perdedores e que são eles os heróis da história²⁵⁴. Assim, quando Péricles desdenha os Lacedemónios por necessitarem da educação (em moldes completamente diferentes dos dos Atenienses) para chegarem, com dificuldade, à coragem (*ἀνδρεία*), enquanto os Atenienses possuem, em si, força de espírito (*εὐψυχία* — II.39.1), está a elogiar a autonomia dos seus concidadãos. Ao dar o exemplo da necessidade que aqueles têm de aliados para lhes fazerem frente está a mostrar que os outros necessitam de um *nomos* (pois é nesta esfera que se situam os contratos e as alianças, como foi apresentado no capítulo II), enquanto a sua cidade tem uma *physis* que permite aos seus cidadãos organizarem-se de tal modo que nunca têm de despender de todas as suas forças ao mesmo tempo (II.39.3). Parece-nos que aqui se enuncia a lei do menor esforço como útil na manutenção do poder, pois evita que os recursos — humanos e materiais — se esgotem.

Haverá então uma *physis* dos Lacedemónios? Incliamo-nos para a ideia de *physeis* individuais, mais do que de *physeis* nacionais. Tucídides mostra esta ideia, apesar de mostrar várias personagens a defender a existência de *physeis* nacionais (os Coríntios, os Lacedemónios e os Atenienses, entre outros, falam do assunto).

Quem incorpora os ideais de Péricles, depois do desaparecimento deste, é Nícias, se bem que não tenha tido o impacto nem a capacidade de persuasão

²⁵⁴ Como Tucídides não acabou de narrar os últimos anos de guerra, não se pode saber se a sua perspectiva mudaria, embora nada indicie que tivesse vindo a fazê-lo.

do estadista, pois não consegue fazer valer os seus conselhos. É um homem que deseja a paz e só entra em confronto quando isso é necessário para a defesa da cidade. Talvez por isso, não obstante a sua importância desde os primeiros anos desta guerra, Tucídides tarde em lhe dar relevância na sua história²⁵⁵. O general é um indivíduo que não satisfaz as ambições da *physis* humana, pois não aplica a lei do mais forte a qualquer preço. Ao explicar que o receio que a distância inspirava aos adversários tornava os Atenenses inatingíveis, aconselhou-os a não partirem para a guerra contra a Sicília, a fim de preservarem o que tinham enquanto a guerra que decorria nos territórios contíguos não se resolvesse (VI.9-14). Mas o povo preferiu ouvir as propostas expansionistas de Alcibíades. Tendo de aceitar as decisões populares, e já que tinham decidido lutar, Nícias aconselhou a que se preparassem com tropas pesadas, requisitadas de entre os aliados, visto a distância não permitir que se transportassem de tão longe (VI.20-23).

O siracusano Atenágoras parece ter ouvido este discurso²⁵⁶ e afirma que se espantaria se, com guerra na Grécia, os Atenenses se atrevessem a avançar para a ilha. No entanto, mostra como estão preparados para os receber a lutar, caso eles se atrevam (VI.36-40).

²⁵⁵ Falta também notada por H. D. Westlake, *Individuals in Thucydides*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 87.

²⁵⁶ Como acontece por vezes em Tucídides. Cf. II.89, antes de Naupacto, Fórmion dirige-se às tropas atenienses com um discurso que parecia uma resposta ao pronunciado pelos chefes peloponésios aos seus homens em II.87.

Outro siracusano revelou-se mais próximo dos ideais de equilíbrio tradicionalmente louvados nos Atenienses. Referimo-nos a Hermócrates, a quem Tucídides atribui capacidades dignas de um grande líder. No entanto, os que saem dos trâmites desenhados para cada povo têm dificuldade em impor a sua maneira de pensar. Hermócrates alerta o seu povo para a necessidade de união e 10 anos depois continua a repetir a mesma ideia.

Brásidas é outro exemplo de uma personalidade que não se enquadra no perfil típico do lacedemónio. Cumpre os papéis que lhe atribuem, quer de conselheiro, quer de general, pois a vontade que prevalece é a dos Lacedemónios (que estão no poder, subentende-se, visto o regime ser oligárquico — IV.126.2), não a sua. Em III.79.3. (contra Corcira), aconselha Alcidas a não destruir territórios se não tiver alguma coisa a ganhar com isso, mas este não lhe dá ouvidos, tal como não lhe prestaram atenção os seus compatriotas quando lhes pediu que enviasse reforços para Anfípolis. As razões apresentadas para não o terem ajudado neste caso específico são de dois tipos: por um lado, a inveja que sentiam dele (sentimento muito próximo dos interesses pessoais que prevaleciam na Atenas do declínio), por outro, os objectivos que os motivavam não davam prioridade àquela luta, pois o seu desejo imediato era recuperar os prisioneiros que tinham sido apanhados em Esfactéria e terminar a guerra.

A inconsistência da crença na existência de *physeis* nacionais é demonstrada pelos comportamentos daqueles que se destacaram entre os seus pares, dando força à teoria de que há uma única *physis* humana.

4.2. Alcibíades *φιλόπολις*

A mudança que se operou nos Atenienses aquando da peste é reveladora de uma natureza fraca, de uma *physis* que, se fosse forte, compreenderia que a luta por um bem comum oferece a única hipótese de manutenção do império. Péricles compreendeu isso para a sua Atenas, Hermócrates compreendeu isso para a sua Sicília, Alcibíades compreendeu isso... para si próprio. Se Péricles era incorruptível porque já era rico (II.65.8), Alcibíades também o era (VI.15.2). Se os métodos a que recorreu para mostrar o bem que queria à cidade não foram os mais ortodoxos, a verdade é que Alcibíades dizia querer servir a cidade; quer como próxeno de Esparta (V.43.2), quer como comandante (VI.15.2), enfim, queria que lhe prestassem atenção pelos seus serviços (VI.16.6) e ganhar com isso.

Tucídides, que mostrou Péricles a intitular-se *φιλόπολις*, só volta a usar esta palavra quando Alcibíades, no discurso que faz em Esparta, se afirma *patriota* (uma tradução possível deste *amor pela cidade* — VI.92.2-4). No entanto, a concepção que Péricles tem do que é ser *φιλόπολις* é completamente diferente da de Alcibíades.

Alcibíades considera que quem mudou foi a cidade, não ele. Daí que não tenha sido por falta de amor que se ofereceu aos Lacedemónios, propondo os seus préstimos contra Atenas, mas sim por querer reaver uma cidade que, no seu entender, deixou de o ser (*τὴν οὐκ οὔσαν* — VI.92.4). A *physis* da cidade revela-se então enfraquecida, pois perdeu as características que ele toma a seu cargo recuperar. Ao identificar a sua *physis* com a da *polis*, que considera per-

dida, Alcibíades está a mascarar os seus desejos de poder, pois o seu conceito de patriotismo é uma perversão da total devoção de Péricles; Alcibíades só é leal para consigo mesmo.

Mesmo que não gostemos de Alcibíades como pessoa, a verdade é que ele ilustra as capacidades que assegura possuir, mostrando ser um bom político, estratega, comandante e diplomata. Mas o seu entendimento do poder não está de acordo com o de Péricles, visto que os valores pelos quais se rege estão intimamente ligados apenas ao seu próprio prazer. Ele irá acabar por trair os Lacedemónios, os Persas, ou quem quer que deixe de lhe interessar para a prossecução do seu objectivo principal, que é regressar a Atenas em triunfo²⁵⁷.

E uma das causas da derrota de Atenas terá sido precisamente a desconfiança que os Atenienses tinham em relação a Alcibíades, não conseguindo separar o indivíduo da cidade, confundindo a sua devassidão e arrogância na vida privada com a sua capacidade de tomar boas decisões políticas (VI.15.4). Independentemente do rumo que a carreira do jovem ateniense tomou, passando pela expulsão da cidade e a prestação de serviços aos inimigos da *polis*, o sucesso das suas acções revela grandes potencialidades políticas e diplomáticas, desprezadas por Atenas. Em VI.16-18 dirige-se à assembleia e descreve-se como uma pessoa nobre (VI.16.1), de fartos e ameaçadores recur-

²⁵⁷ Alcibíades consegue este seu objectivo e é ilibado das acusações de sacrilégio que pendiam sobre si. Após a derrota de Atenas, refugia-se na Pérsia e vem a ser assassinado a mando dos Trinta Tiranos. Cf. a versão de Plutarco.

sos (VI.16.2), dotado de uma natureza invejada pelos concidadãos e prova de força (*ἰσχύς*) para os estrangeiros (VI.16.3), recusando a igualdade (VI.16.4). Considera-se por isso útil à cidade, que deve tirar dele o maior proveito (VI.17.1). É um discurso de poder perverso que pretende ser coerente com uma cidade de poder. E quando essa cidade não actua em conformidade com a *physis*, ela é que tem de ser recuperada, pois ele acha que a sua natureza não mudou (cf. com a citação supra de Péricles, II.61.2).

Alcibíades, graças a estas capacidades, sobreviveu mais do que seria de esperar, dado o seu isolamento, pois era como um estado sem exército, e só não caiu no ridículo, como Perdicas, rei da Macedónia, porque as suas maquinações tiveram sucesso e interferiram na condução dos acontecimentos durante a Guerra do Peloponeso. No entanto as semelhanças com Perdicas são muitas e o *modus operandi* dos dois não difere muito. As alianças que ambos estabeleceram sofreram de inconsistência, pois, em vez de as cumprirem honradamente, só eram leais para consigo mesmos. As intrigas e os jogos de poder de Alcibíades começam a ser contados a partir de 420 a. C. (no décimo segundo ano de guerra), mas ganham importância quatro anos mais tarde, no debate sobre a expedição à Sicília, e continuam até ao final. Se procurarmos referências a Perdicas ao longo da obra de Tucídides, encontramos referências ao rei macedónio por quase todos os livros (só não damos por ele no livro VI), num jogo desordenado e quase desesperado de alianças, ora com povos fronteiriços (I.57.5), ora com os Atenienses, ora contra os Atenienses, ora com os Lacedemónios, ora contra os Lacedemónios, algumas destas vezes procurando

alianças tanto com uns como com outros ao mesmo tempo. Em resultado das suas atitudes perdeu a confiança de todos (Brásidas resolve mantê-lo com medo: IV.83.1-6), tendo que se submeter a contratos pouco satisfatórios (em I.61.3, os Atenenses firmam uma *ξύμμαχία* com ele, mas em IV.132.1 apenas uma *ὁμολογία*).

5. *ἀνθρωπεΐα φύσις*

O carácter dos Atenenses parece ter sido a causa da ruína do império. Apesar de enfatizar personagens particulares e de caracterizar indivíduos, Tucídides mostrou como Atenenses e Lacedemónios mudaram, passando a defender *physeis* individuais, que constituiriam a *ἀνθρωπεΐα φύσις*.

Os Atenenses pensavam que tinham o monopólio do poder e muitas vezes Tucídides parece acreditar e concordar com isso, mas o desenvolvimento da guerra vem mostrar que nada é permanente e que a confiança pode ser uma vantagem e uma desvantagem. Enquanto os Lacedemónios não se aventuravam, muitas vezes, a fazer-lhes frente, os Siracusanos revelaram-se adversários à altura:

*ἔδειξαν δὲ οἱ Συρακόσιοι· μάλιστα γὰρ ὁμοιότροποι γενόμενοι
ἄριστα καὶ προσεπολέμησαν.*

(VIII.96.5)

Os Siracusanos assim o mostraram; pois como possuíam um carácter mais parecido também foram quem melhor combateu contra eles.

Os Atenienses, na verdade, teceram o seu próprio destino, pois
(II.65.12)

*καὶ οὐ πρότερον ἐνέδοσαν ἢ αὐτοὶ ἐν σφίσι κατὰ τὰς ἰδίας
διαφορὰς περιπεσόντες ἐσφάλησαν.*

Com a desconstrução das verdades e dos ideais de Péricles sobre Atenas pensamos ter conseguido alcançar o nosso objectivo de demonstrar que Tucídides não endossa incondicionalmente as palavras do general. A maneira, que apresentámos neste trabalho, como este autor explora o poder é mais complexa que a retórica de Péricles. Apesar de não formular uma receita de poder, Tucídides apresenta alguns ingredientes necessários para lidar com ele e as suas descrições das manifestações de potência revelam que as leis que regem os povos são uma tentativa falhada de controlo da *physis*, que todos os homens tentam compreender e dominar.

CONCLUSÃO

Pensamos que com este estudo conseguimos mostrar que Tucídides é um pensador moderno para o seu tempo, que as suas reflexões sobre a natureza das leis e sobre as leis da natureza nos podem ajudar a compreender a nossa contemporaneidade na suas conjunturas socio-políticas e que, influenciado ou não pelos ensinamentos de outros, os seus escritos revelam capacidade de observação e de tirar conclusões a partir dela, por acreditar que a história se repete²⁵⁸ e, sendo uma forma de memória, dizemos nós, serve para ensinar e para aprender²⁵⁹.

Pudemos ver que a aquisição e a manutenção do poder não tem um receituário único, nem com sucesso garantido, e que a força ou a fraqueza não estão só de um lado do conflito, pois os *nomoi* não conseguem dominar a *physis* humana na sua totalidade.

Assim, neste trabalho pudemos ver:

— a base filosófica do poder no contraste entre *nomos* e *physis* desenvolvido pelos pensadores, filósofos e sofistas do século v a. C. (capítulo 1);

²⁵⁸ Cf. n. 118.

²⁵⁹ Em II.87.4, num contexto de exortação à luta.

— como o poder ilustra a interacção entre a *physis* da riqueza e da força militar e o *nomos* da diplomacia (capítulo II);

— que o poder apresenta um conjunto de opções para os fracos, que podem conduzi-los quer para a segurança, quer para a sua destruição (capítulo III);

— que a posse do poder por parte dos mais fortes só pode ser continuada com uma política de constante expansionismo, mas também com o cuidado de não se deixarem levar por empreendimentos irreflectidos e emocionais;

— que estar à frente do poder requer um inteligência abrangente, capacidade para comandar o povo e vontade (capítulo IV);

A diligência cautelosa de um Nícias e a impetuosidade arrojada de um Alcibíades não são suficientes por si, pois essa cautela e esse arrojo têm de ser guiados pela inteligência e pelo realismo.

Apesar de conhecer a instabilidade e as armadilhas do poder e de não depositar nenhuma confiança na sua posse, ainda assim Tucídides percebe a sua importância. Constantemente o vemos sublinhar o poder de Atenas como o factor mais influente na Guerra do Peloponeso, com ênfase no facto de ter sido por causa desse poder que a guerra começou, foi prolongada e ter sido por ele que ela acabou. Foi Atenas quem determinou todo o curso da guerra, pois os seus inimigos só podiam tentar igualar a sua prosperidade e esperar que fossem ultrapassados pelos revezes da fortuna.

E foi pelo poder de Atenas que Tucídides resolveu entregar-se a esta tarefa de escrever sobre esta guerra e não sobre qualquer outra (I.97.2).

A concepção de poder de Tucídides não tem nada de abstracto. Antes pelo contrário: chegou até ela levado pela história da sua própria cidade. Se Tucídides não tivesse sido um homem da Atenas de Péricles, nunca teria escrito (e analisado) sobre o potencial e os perigos do poder que ilustraram a ascensão e a queda da *polis*.

A cidade do poder, conquistada e construída após as Guerras Pérsicas, e a visão que Péricles dela nos dá, mesmo tendo-se demonstrado desacertada pelo desenlace da guerra, permaneceu no imaginário dos povos, aliados e adversários, e nem a derrota final conseguiu destruí-la, como o estrategista previu:

καὶ δύναμιν μεγίστην δὴ μέχρι τοῦδε κεκτημένην, ἧς ἐς αἶδιον τοῖς ἐπιγιγνομένοις, ἦν καὶ νῦν ὑπενδῶμέν ποτε (πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι), μνήμη καταλελείπεται, Ἑλλήνων τε ὅτι Ἕλληνας πλείστων δὴ ἤρξαμεν, καὶ πολέμοις μεγίστοις ἀντέσχομεν πρὸς τε ξύμπαντας καὶ καθ' ἐκάστους, πόλιν τε τοῖς πᾶσιν εὐπορωτάτην καὶ μεγίστην ᾤκησαμεν.

(II.64.3)

ela (Atenas) também adquiriu o maior poder até agora, que permanecerá eternamente na memória para a posteridade que (mesmo se agora chegámos a um ponto em que temos de ceder — pois é da natureza que tudo diminua), de entre os Gregos, comandámos o maior número de gente, aguentámos as maiores guerras contra cada um em particular e contra todos em conjunto, e que vivemos numa cidade que foi a mais importante e a mais rica.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições, traduções e comentários

1.1. Tucídides

ALBERTI, G. B. (ed.), *Thucydides Historiae*, livros 1-5, Roma, Istituto Polygraphico dello Stato, 1972 — 1992.

AUJAC, Germaine, Denys d'Halicarnasse. *Opuscules Rhétoriques IV. Thucydide; Seconde Lettre à Ammée*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1991.

CANFORA, Luciano, *La Guerra del Peloponneso, libro I*, Milão, Mondadori, 1983.

CLASSEN, Joannes e Julius Steup, *Thukydides*, Berlim, Weidmann, 1963.

DOVER, K. J., *Thucydides*. Livro VI, Londres, Bristol Classical Press and Duckworth, 1999. Reimpressão da edição de 1965.

_____, *Thucydides*. Livro VII, Oxford, Clarendon Press, 1965.

GOMME, A. W., A. Andrewes e K. J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 vols., Oxford, Oxford University Press, 1945-1981.

HORNBLOWER, Simon, *A Commentary on Thucydides*, 2 vols. (até V.24), Oxford, Oxford University Press, 1991-1996.

HUDE, Karl (ed.) *Thucydides Historiae*, 2 vols., Leipzig, Teubner, (2.^a ed.), 1913-1925. Revisão de Otto Luschnat, livros 1 e 2, 1960 (2.^a ed.).

JONES, H. Stuart (ed.), *Thucydides Historiae*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1900. Revisão de Johannes Enoch Powell, 1942.

KURY, Mário da Gama, *História da Guerra do Peloponeso*, Universidade de Brasília, Brasília, 1987 (3.^a edição).

MARCHANT, Edgar C., *Thucydides*, livros I-III, Londres, Macmillan, 1891-1909. Reimpressão dos livros I e II com nova introdução de T. J. Wiedermann, Bristol, Bristol Classical Press, 1978-1982.

PRADO, Anna Lia Amaral de Almeida (introdução, tradução e notas) *Tucidides. História da Guerra do Peloponeso I*, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1972.

PRITCHETT, W. K. (tradução e anotação), *Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*, Berkeley, University of California Press, 1975.

RHODES, P. J. (edição com tradução e comentário), *Thucydides, History*, 3 vols., livros II a v.24, Warminster, Aris & Phillips, 1988-1999.

ROMILLY, Jacqueline de, Raymond Weill e Louis Bodin, *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse*, 6 vols., Livros I-VIII, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1958 (2.^a edição)- 1972.

_____, *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse* (tradução cedida pela Société d'Édition «Les Belles Lettres»), Paris, Robert Laffont, 1990. Inclui um estudo de Albert Thibaudet, «La campagne avec Thucydide».

RUSTEN, Jeffrey S. (ed.), *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

SMITH, Charles Forster, *Thucydides, Book III*, Boston, Ginn, 1894.

SPRATT, A. W. (edição e comentário), *Thucydides. Book III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905 (2.^a edição).

STAHL, Ioannes Matthias, *Quaestiones Grammaticae ad Thucydidem Pertinentes*, Leipzig, Teubner, 1886.

STRASSLER, Robert B. (edição), *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*, Nova Iorque, Touchstone, 1998.

WOODRUFF, Paul, *On Justice, Power and Human Nature*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993.

1.2. Outros autores da Antiguidade

Salvo indicação em contrário, as edições dos autores antigos são as publicações bilingues editadas pela Société d'Édition «Les Belles Lettres».

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel, *et alii* (tradução e notas), *Aristóteles, Retórica*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

AMARAL, António Campelo e Carlos de Carvalho Gomes (tradução e notas), *Aristóteles. Política*, Lisboa, Vega, 1998.

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de (introdução, versão do grego e notas), *Platão. Hípias*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação

Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1985.

_____, *Platão. Hípias Menor*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1990.

DIELS, H. e W. Kranz (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin, Weidmann, 1972.

FERREIRA, José Ribeiro e Maria de Fátima Silva (versão do grego e notas), *Heródoto, Histórias*, livro 1.º, Lisboa, Edições 70, 1994.

GARCÍA YEBRA, Valentín, *ΑΡΙΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ; ARISTOTELIS METAPHYSICA; METAFÍSICA DE ARISTÓTELES*, edição trilingue, 2 vols., Madrid, Editorial Gredos, 1970.

GIANNANTONI, Gabriele *et alii*, (introdução e tradução), *I Pre-socratici. Testimonianze e Frammenti*, 2 vols., Roma-Bari, Laterza, 1975 (2.ª edição).

MAEHLER, Hervicus (ed.), *Pindari Carmina cum fragmentis. Pars II*, Leipzig, Teubner, 1989.

NOGUEIRA, Adriana Freire, *Platão. Eutidemo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

OLIVEIRA, Francisco de (introdução, versão do grego e notas), *Platão. Laques*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1987.

_____, *Platão. Cármides*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1981.

PALMEIRA, Dias E. e M. Alves Correia (tradução do grego, prefácio e notas), *Odisseia*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1980 (5.^a edição).

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (organização e tradução), *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Instituto de Estudos Clássicos, 1982 (4.^a edição).

_____, (introdução, tradução e notas), *Platão. A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990 (6.^a edição).

_____, *Sófocles. Antígona*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1984.

PICCIRILLI, L., *Storie dello storico Tucidide. Edizione, traduzione e commento delle Vite*, Génova, Il melangelo, 1985.

PIERI, Stefania Nonvel (tradução, introdução e comentário), *Platone. Gorgia*, Nápoles, Loffredo Editore, 1991.

PINHEIRO, Ana da Piedade Elias (tradução, introdução e notas), *Platão. Protágoras*, Lisboa, Relógio de Água, 1999.

PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira (introdução, tradução do grego e notas), *Platão. Górgias*, Lisboa, Edições 70, 1992.

RAVEN, G. S., J. E. Raven e M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Selecção de Textos*, tradução de Carlos A. Louro da Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994 (4.^a edição).

SANTOS, José Trindade (tradução, introdução e notas), *Platão. Êutifron; Apologia de Sócrates; Criton*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993 (4.^a edição).

SILVA, Maria de Fátima Sousa e (introdução, versão do grego e notas), Aristófanos. *Os Acarnenses*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988 (2.^a edição revista e aumentada).

_____, *Cáriton. Quéreas e Calíroo*, Lisboa, Edições Cosmos, 1996.

SILVA, Maria de Fátima e Cristina Abranches (versão do grego e notas), *Heródoto. Histórias*, Livro 3.^o, Lisboa, Edições 70, 1997.

SOUSA, Eudoro de (tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices), *Aristóteles. Poética*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998 (5.^a edição).

VEGETTI, Mario (tradução e comentário), *Platone. La Repubblica*, vol. 1-2, Nápoles, Bibliopolis, 1998-.

_____, *L'ética degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

2. Instrumentos de língua e cultura

BÉTANT, E.-A., *Lexicon Thucydideum*, Genebra, É. Carey Éditeur, 1843.

DENNISTON, J. D., *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, 1934.

_____, *Greek Prose Style*, Oxford, Oxford University Press, 1952.

FERREIRA, José Ribeiro, *Polis. Antologia de Textos Gregos*, Coimbra, Editorial Minerva, 1994 (3.^a edição).

FORNARA, Charles W. (edição e tradução), *Archaic times to the end of the Pelopponnesian War*, colecção Translated Documents of Greece and Rome, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (2.^a edição).

GONÇALVES, Francisco Rebelo, *Vocabulário da Língua Portuguesa*, Coimbra Editora, 1966.

GOODWIN, William W., *Greek Grammar*, St. Martin Press, 1983 (reimpressão da edição de 1894).

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1962-1981.

HORNBLOWER, Simon and Antony Spawforth, *The Oxford Companion to Classical Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

KÜHNER, R e B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover-Leipzig, 1904.

LIDDELL & SCOTT-JONES, H. Stuart, *A Greek-English Lexicon, with a revised supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

MANGAS, Julio, *Textos para la historia antigua de Grecia*, Madrid, Cátedra, 1991.

PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña *et alii*, *Índice de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña *et alii*, *Do Grego e do Latim ao Português*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

QUEYRELL, Anne e François, *Lexique d'Histoire et de civilisation grecques*, Paris, Ellipses, 1996.

RHODES, P. J. e David M. Lewis, *The Decrees of the Greek States*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

RHODES, P. J., *The Greek City States*, Norman e Londres, University of Oklahoma Press, 1986.

RIKSBARON, Albert (ed.), *New Approaches to Greek Particles*, Amsterdão, J. C. Greben Publishers, 1992.

STRAUSS, Leo and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

TOSI, Renzo, *Dizionario delle Sentenze Latine e Greche*, Milão, Biblioteca Universale Rizzoli, 1991.

3. Estudos

ADKINS, Arthur, W., *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

ADCOCK, F. E., *Thucydides and His History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

ALLISON, June W. (ed.) *Conflict, Antithesis and the Ancient Historian*, Columbus, Ohio State University Press, 1990.

_____, *Power and Preparedness in Thucydides*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989.

_____, *Word and Concept in Thucydides*, Atlanta, Scholar's Press, 1997.

ALSINA, José, *Tucidide. Historia, ética y política*, Madrid, Rialp, 1981.

AMIT, M., «The Melian Dialogue and History», in *Athenaeum*, XLVI. 3-4, 1968, pp. 216-235.

ANDREWES, A., «The Mytilene Debate: Thucydides 3.36-49», in *Phoenix*, 16, 1962 (2), pp. 64-85.

ARNOLD, Paula Elaine, *Fallacies and Persuasion in Four Political Debates in Thucydides*, Yale University, 1989.

_____, «The Persuasive Style of Debates in Direct Speeches in Thucydides», in *Hermes*, 120.1, 1992, pp. 44-57.

AUSTIN, Michel e Pierre Vidal-Naquet, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Lisboa, Edições 70, 1986.

AVERY, Harry C., «One Antiphon or two?», *Hermes*, 110, 1982, pp. 145-158.

BADIAN, E., *From Plataea to Potidaea: Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.

_____, «Thucydides on rendering Speeches», in *Athenaeum* 80.1, 1992, pp.187-190.

BARNES, Jonathan, «New light on Antiphon», in *Polis*, 7-1, 1987, pp. 2-5.

BAUSLAUGH, Robert A., *The Concept of Neutrality in Classical Greece*, Berkeley, University of California Press, 1991.

BEN, N., Van Der, «The Textual Problems in Diodotus' Speech, Thucydides 3.44.2», in *Mnemosyne*, XL, Fasc.1-2, 1987, pp. 18-26.

BENGSTEN, Hermann, *Die Staatsverträge des Altertums*, Munique, C. E. Beck, 1962-1969.

BINGEN, J., G. Cambier, G Nachtergael (eds.), *Le Monde Grec: hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975.

BLOEDOW, E. F., «The Speeches of Hermocrates and Athenagoras at Syracuse in 415 BC: Difficulties in Syracuse and in Thucydides», in *Historia*, XLV.2, 1996, pp. 141-158.

BOER, W. den, «Progress in The Greece of Thucydides», in *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 40, n.º 2*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1986.

BOSWORTH, A. B., «The humanitarian aspect of the Melian Dialogue», in *Journal of Hellenic Studies*, CXIII, 1993, pp. 30-44.

BRUGI, Biagio, «Natura e Legge in un frammento del sofista Antifonte (papiro 1364 di Ossirinco)», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, Storiche e filologiche*, serie v, vol. XXV, 1916, pp. 243-252.

BUESCU, Victor, *Introdução à Cultura Clássica*, Lisboa, Editorial Verbo, 1970.

BURN, A. R., *Pericles and Athens*, Londres, Hodder & Stoughton, 1948.

BURY, J. B., *The Ancient Greek Historians*, Nova Iorque, Dover Publications, 1908.

CAGNAZZI, Silvana, *La spedizione ateniese contro Melo di 416 a. C.: Realtà e propaganda*, Bari, Adriatica Editrice, 1983.

CAIZZI, Fernanda Decleva, «'Hysteron proteron': la nature et la loi selon Antiphon et Platon», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 1986, 291-310.

CANFORA, Luciano, *Il Mistero Tucidide*, Adelphi Edizioni, Milão, 1999.

_____, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari, Laterza, 1972.

_____, *Tucide e l'impero: La presa di Melo*, Roma, Laterza, 1992.

_____, *Tucide: L'oligarca imperfetto*, Roma, Riuniti, 1988

CAPIZZI, Antonio, *I Sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari, 1990.

CARTLEDGE, Paul, Paul Millett & Stephen Rodd, *Nomos — Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

CARTLEDGE, Paul, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

CASERTANO, Giovanni, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Nápoles-Florença, Il tripode, 1971.

CASSIN, Barbara (ed.), *Positions de la Sophistique*, Paris, Vrin, 1986.

CAWKWELL, George, *Thucydides and The Peloponnesian War*, Londres, Routledge, 1997.

CHRIST, Matthew R., «Authenticity of Thucydides 3.84» in *Transactions of the American Philological Association*, 119, 1989, pp. 137-146.

CLARK, Michael Thomas, *The Tragic Science of Political Realism: Power, Necessity and Deliberation in Thucydides*, The Johns Hopkins University, 1991.

COCHRANE, Charles Norris, *Thucydides and the Science of History*, New York, Russell & Russell, 1965 (1.^a edição de 1929).

COGAN, Marc, *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides' History*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1981.

_____, «Mytilene, Platea, and Corcyra ideology and Policy in Thucydides, Book Three», in *Phoenix*, 35, 1981 (1), pp. 1-21.

COLLINGWOOD, R. G., *A Ideia de História*, tradução de Alberto Freire, Lisboa, Editorial Presença, 1981 (5.^a edição).

CONNOR, W. Robert, *Thucydides*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

CORBATO, Carlo, *Sofisti e politica ad Atene durante la guerra del Peloponneso*, Università di Trieste, Istituto di filologia classica, n.º 4, 1958.

CORNFORD, Francis MacDonal, *Thucydides Mythistoricus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965 (1.^a edição de 1907).

CRAIK, E. M. (ed.), «Owls to Athens»: *Essays in Classical Studies presented to sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

CRANE, G., *The Blinded Eye, Thucydides and the New Written Word*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996.

DAUGHERTY, Gregory Neil, *Studies in the Structure of Thucydides' Narrative*, Vanderbilt University, 1977.

DAVIES, J. K., *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford University Press, 1971.

_____, *Democracy and Classical Greece*, Londres, Fontana, 1978.

_____, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Arno Press, 1981.

DEWALD, Carolyn Jones, «Taxis»: The Organization of Thucydides' «History», Books II-VIII, Berkeley, University of California, 1975.

DIELS, H. und KRANZ, W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin, Weidmann, 1972 (1.^a ed. de Diels em 1903).

DILLON, J., «Euripides and Antiphon on *nomos* and *physis*: Some remarks», in Konstantinos Boudouris (ed.), *The Sophistic Movement*, Atenas, 1984, pp. 127-136.

DOODS, E. R., *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

DOVER, K. J., *Thucydides, Greece and Rome, New Surveys, 7*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

DUCREY, Pierre, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Fribourg, Office du Livre, 1985.

DULL, Clifford J., «Thucydides 1.113 and the Leadership of Orchomenus», in *Classical Philology*, LXII, 1977.

EDELSTEIN, Ludwig, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.

EDMUNDS, Lowell, *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

EGAN, Rory B., «Thucydides and the Kinsmen of the Mytileneans (3.2.3)», in *Antiquité Classique*, LII, 1983, pp. 232-234.

ELLIS, J. R., «The Structure of Thucydides' Dissertation on Stasis and the Authenticity of 3.84», in *Electronic Antiquity*, Vol. 1, Issue 2, July 1993.

FARRAR, Cynthia, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

FEREZ, Juan A. Lopez, «Tucídides: panorama actual (1986)», in *Gerion*, Anejo II, 1989, pp. 181-200.

FERRARA, Giovanni, «La Política dei Meli in Tucídide», in *La Parola del passato*, 50, 1956, pp. 335-346.

FERREIRA, José Ribeiro, *A Democracia na Grécia Antiga*, Coimbra, Editorial Minerva, 1990.

FIALHO, Maria do Céu, *Luz e Trevas no Teatro de Sófocles*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1992.

FINLEY Jr., John Huston, *Four Stages of Greek Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1966.

_____, *Three Essays on Thucydides*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.

_____, *Thucydides*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1967.

FINLEY, Moses I., *Aspects of Antiquity*, Nova Iorque, Viking Press, 1968.

_____, *The Use and Abuse of History*, Londres, Chatto and Windus, 1975.

FLIESS, Peter J., *Thucydides and the Politics of Bipolarity*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1963.

FLORY, Stewart, «Thucydides' Hypotheses about the Peloponnesian War», in *Transactions of the American Philological Association*, 11, 1988, pp. 43-56.

FLOWER, Harriet, «Thucydides and the Pylos Debate (4.27-29)», in *Historia*, XLI/1, 1992, 40-57.

FORDE, Steven, *The Ambition to Rule. Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1989.

FORNARA, Charles W., *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, University of California Press, 1983.

FRAISSE, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

FREEMAN, Kathleen, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

FRENCH, A., «A Note on Thucydides III.68.5», in *Journal of Hellenic Studies*, LXX, 1960, p. 191.

FROBERG, Brent Malcolm, *The Dramatic Excursions in Thucydides' History*, The Ohio State University, 1972.

GADAMER, *Vérité et méthode*, tradução francesa de Étienne Sacre, revisão de Paul Ricœur, Paris, Éditions du Seuil, 1976.

GARLAN, Yvon, *Guerra e a Economia na Grécia Antiga*, tradução de Cláudio Cesar Santoro, Campinas (SP), Papyrus Editora, 1991.

_____, *Recherches de Poliorcétique Grecque*, École Française d'Athènes, 1974.

GARRITY, T. F., *The Experience of History. Reading Thucydides' Prose*, Berkeley, University of California, 1994.

GIGANTE, M., *NΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, con un'appendice, Nápoles, Bibliopolis, 1993.

GOMME, A. W., *Essays in Greek History and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1937.

_____, *More Essays in Greek History and Literature*, Oxford, Blackwell, 1962 (editado por D. A. Campbell).

_____, *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley University Press, 1954.

GRAHAM, A. J. & G. Forsythe, «A New Slogan for Oligarchy in Thucydides III.82.8», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, 1984, 25-45.

GRAHAM, A. J., «Thucydides 7.13.2. and the Crews of Athenien Triremes: An Addendum», in *Transactions of the American Philological Association*, 128, (1998), 89-114.

GRENE, David, *Greek Political Theory: the Image of Man in Thucydides and Plato*, Phoenix Books, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

GRANT, Michael, *The Ancient Historians*, Nova Iorque, Scribner, 1970.

GROTE, George, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, Londres, 1875 (3.^a edição).

_____, *History of Greece*, vol. VII, Nova Iorque, AMS Press, 1971 (reimpressão da edição de 1888).

GUSTAFSON, Lowell S. (ed.), *Thucydides' Theory of International Relations. A Lasting Possession*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000.

HARDING, H. F., *The Speeches of Thucydides*, Lawrence, Kansas, Conrado Press, 1973.

HARRIS, Edward, «Pericles' Praise of Athenian Democracy — Thucydides 2.37.1», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 1992, pp. 157-167.

HART, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

HARVEY, F. D., e P. A. Cartledge (eds.), *Crux: Essays Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, Londres, Duckworth, 1985.

HEATH, Malcom, «Justice in Thucydides' Athenian Speeches», in *Historia*, XXXIX/4, 1990, 385-400.

HEINIMMAN, *Nomos und Physis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987 (1.^a 1945).

HEMMERDINGER, B., *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1955.

HERMAN, Gabriel, «Nikias, Epimenides and the Question of Omissions in Thucydides», in *Classical Quarterly*, 39 (I) 1989, pp. 83-93.

HILL, G. F. (R. Meiggs and A. Andrews), *Sources for Greek History between the Persian and Peloponnesian Wars*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

HODLOFSKI, Leo C., *Character and 'Nomos' in Thucydides' Mytilene Debate and Antiphon's «On Truth»*, Duke University, 1987.

HORNBLLOWER, Simon, *The Greek World 479-323 B.C.*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1991 (edição revista).

_____, «The Religious Dimension to the Peloponnesian War, Or, What Thucydides Does not Tell Us», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 1992, pp. 169-197.

_____, *Thucydides*, Londres, Duckworth, 1987.

_____, «Thucydides, the Panionian Festival, and the Ephesia (III 104)», in *Historia*, XXXI.2, 1982, pp. 241-245.

HUART, Pierre, *ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains*, Paris, Klincksieck, 1973.

_____, *Le vocabulaire d'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris, Klincksieck, 1968

HUNTER, Virginia J., «The Composition of Thucydides' History: a New Answer to the Problem», in *Historia*, XXVI — 3, 1977, 269-294.

_____, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*,
Princeton, Princeton University Press, 1982.

_____, *Thucydides, the Artful Reporter*, Toronto, Hakkert, 1973.

JOHNSON, Laurie M., *Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993.

KAGAN, Donald, *The Archidamian War*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1974.

_____, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1969.

_____, *The Peace of Nicias and Sicilian Expedition*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1981.

_____, *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*, Nova Torque, Free Press, 1991.

_____, «The Speeches in Thucydides and the Mytilene debate», in *Yale Classical Studies*, 24, 1975, pp. 71-94.

KALLET-MARX, Lisa, «The Kallias Decree, Thucydides, and the Outbreak of the Peloponnesian War», in *Classical Quarterly*, 39 — 1, 1989, pp. 94-113.

_____, *Money, Expenses and Naval Power in Thucydides' History*, 1-5.24, Berkeley, University of California Press, 1993.

KEEN, Antony G., «Athenian Campaigns in Karia and Lykia during the Peloponnesian War», in *Journal of Hellenic Studies*, LXX 1960, pp. 152-157.

KENNEDY, George, *The Art of Persuasion in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

KERFERD, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

KITTO, K. D. F., *Poiesis. Structure and Thought*, Berkeley, University of California Press, 1966.

KONISHI, Haruo, «The Composition of Thucydides' History», in *American Journal of Philology*, 101.1, 1980, pp. 29-41.

LATEINER, Donald, «The Speech of Teutiaplus (*Thuc.*, 3.30)», in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 16.2, 1975, pp. 175-184.

LEVY, Edmond, *La Grèce au V.e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

LEWIS, David M., *Toward a Historian's Text of Thucydides*, Princeton University, 1952.

LIMA, Paulo Francisco Butti de, «Della verità nella guerra alla verità nella storia», in *Quaderni Urbinati Cultura Classica*, 28 (57) 1, 1988, pp. 91-102.

LONIS, Raoul, *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1969.

LORAU, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

_____, *L' invention d'Athènes*, Paris, Mouton Éditeur/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.

_____, *La voix endeuillée*, Paris, Gallimard, 1999.

LORIAUX, Robert, «Les discours de Thucydide (I, 22)», in *Les Études Classiques*, 1, 4, 1982, pp. 289-292.

MACLEOD, Colin W., «Abhandlungen — Form and Meaning in the Melian Dialogue», in *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 52-67.

MACLEOD, Colin W., «Reason and Necessity: Thucydides III 9-14, 37-48», in *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 88-102.

MACLEOD, Colin W., «Rhetoric and History (Thucydides 6.16-18)», in *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 68-87.

MACLEOD, Colin W., «Thucydides on Faction (3.82-83)», in *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 123-139.

MACLEOD, Colin W., «Thucydides' Platean Debate», in *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 103-122.

MACLEOD, Colin W., «Thucydides and Tragedy», in *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 148-158.

MAITLAND, Judith, «Marcellinus' Life of Thucydides: Criticism and Criteria in the Biographical Tradition», in *Classical Quarterly*, XLVI, 2, 1996.

MANVILLE, Philip Brook, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.

MCGREGOR, Malcolm F., «Thucydides and A. W. Gomme», in *Phoenix*, XIII.2, 1959, pp. 58-68.

MEIGGS, Russell, *The Athenian Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

MOMIGLIANO, Arnaldo, *Studies in Historiography*, Nova Iorque, Harper & Row Publishers, 1966.

MORAUX, Paul, «Thucydide et la Rhétorique. Étude sur la structure de deux discours (III, 37-48)», in *Les Études Classiques*, XXII.1, 1954, pp. 3-23.

MOXON, T. A. *et alii* (ed.) *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

MUMFORD, Lewis, *The City in History. Its Origins, its Transformations and Its Prospects*, Londres, Penguin Books, 1991.

NASCIMENTO, Aires A., *ARETH Sofística — O homem grego do século v a. C. em valoração*, Dissertação para Licenciatura em Filologia Clássica apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 1970.

NICHOLS, J. H. (ed.), *Force and Freedom: Reflections on History*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1943.

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres. Aurore, frag. 168*, Paris, Édition Robert Laffont, 1993.

_____, *Para a Genealogia da Moral*, tradução de José M. Justo, Lisboa, Relógio d' Água Editores, 2000.

NOGUEIRA, Adriana Freire, «Galés e galeões, aventuras e naufrágios, piratas e ladrões — no romance helenístico e na História Trágico-Marítima», in *Literatura de Viagens. Narrativa, História, Mito*, organizado por Ana Margarida Falcão *et alii*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 497-508.

OBER, Josiah, *The Athenian Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

OLIVA, Pavel, *The Birth of Greek Civilization*, traduzido do checo por Iris Urwin Levitová, Londres, Orbis Publishing/Book Club Associates, 1981.

ORWIN, Clifford, *The Humanity of Thucydides*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

OSTWALD, Martin, *Ananke in Thucydides*, American Classical Studies, 18, Atlanta, Scholars Press, 1988.

_____, «Diodotus, Son of Eucrates», in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20. 1, 1979, pp. 5-13.

_____, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986.

_____, «Νόμος» and the Origins of the Athenian Democracy, Oxford, Oxford University Press, 1969.

PALMER, Michael, *Love of Glory and the Common Good. Aspects of the Political Thought of Thucydides*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1992.

PANGLE, Thomas L. (ed.), *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

PARRY, Adam, «Classical Philology and Literary Criticism», in *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 141-147.

_____, «Herodotus and Thucydides», in *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 148-155.

_____, «The Language of Thucydides' Description of the Plague», in *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp.156-176.

_____, *Logos and ergon in Thucydides*, Nova Iorque, Arno Press, 1981.

_____, «Thucydides, 1.11.2» in *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 36-38 [in *American Journal of Philology*, 79, 3 (1958), 283-5]

_____, «Thucydides' Historical Perspective», in *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 286-300.

_____, «Thucydides' Use of Abstract Language», in *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 177-194.

PEEK, P. S., *The Poetics of Thucydides' Excursus on Stasis: III. 82-84*, presented at Loyola University of Chicago, 1995.

PERCIVAL, John, «Thucydides and the Uses of History», in *Greece and Rome*, XVIII — 2, 1971, pp.199-212.

POPPER, K., R., *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato*, vol. 1, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966 (5.^a edição).

POUNCEY, Peter Richard, *The Necessities of War, A Study of Thucydides' Pessimism*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1980

_____, *Thucydides and Pericles*, Nova Iorque, Columbia University, 1969.

POWELL, Anton, *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1988.

RANKIN, H. D., *Sophists, Socratics and Cynics*, Totowa, Barnes & Noble Books, 1983.

RAWLINGS III, Hunter R., «A Semantic Study of Prophasis to 400 B.C.», *Hermes Einzelschriften*, 33, Steiner, Wiesbaden, 1975.

_____, *The Structure of Thucydides' History*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

REINHARDT, Karl, «Thukydides und Machiavelli», in *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

RHODES, P.J., *The Athenian Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

RHODES, P. J., «Thucydides on the Causes of the Peloponnesian War», in *Hermes*, 115.2, 1987, pp. 154-165.

ROBINSON, C. A., *Athens in the Age of Pericles*, University of Oklahoma Press, 1959.

RODD, Tim, *Thucydides: Narrative and Explanation*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

ROKĒAH, D., «Τὰ δέοντα περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων. Speeches in Thucydides: Factual Reporting or Creative Writing?», in *Athenaeum*, LX. 3-4, 1982, pp. 386-401.

ROMILLY, Jacqueline de, *Alcibiade ou Les dangers de l'ambition*, Paris, Éditions de Fallois, 1995.

_____, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, Julliard, 1990.

_____, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Société d'Éditions «Les Belles Lettres», 1979.

_____, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Société d'Éditions «Les Belles Lettres», 1971.

_____, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.

_____, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Paris, Société d'Éditions «Les Belles Lettres», 1979.

_____, «Plutarch and Thucydides or the Free Use of Quotations», in *Phoenix*, 42, 1988 (1), 22-34.

_____, «Les prévisions non vérifiées dans l'oeuvre de Thucydide», in *Revue des Études Grecques*, 1990, 370-382.

_____, «Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide», in *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel 47, n.º 3, Amsterdão, North-Holland Publishing Company, 1984, 75-89.

_____, *The Rise and Fall of States According to Greek Authors*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1977.

_____, *Thucydides and the Athenian Imperialism*, tradução de Philip Thody, Oxford, Blackwell, 1963 (*Thucydide et l'impérialisme athénien*, 1947).

ROS, J. G.A., *Die METABOLAI (VARIATIO) als Stilprinzip des Thukydides*, Amsterdão, Verlag Adolf M. Hakkert, 1968.

ROSEN, Ralph Mark e Joseph Farrell (edited by), *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993.

RUBINCAM, Catherine Reid, «Thucydides 1.74.1 and the Use of 'ES with Numerals» in *Classical Philology*, LXXIV, 1979.

RUSTEN, Jeffrey S., «Structure, Style and Sense in Interpreting Thucydides: The Soldier's Choice (Thuc.2.42.4)», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 90, 1986, pp. 49-76.

_____, «Two Lives or Three? Pericles on the Athenien Character (Thucydides 2.40.1-2)», in *Classical Quarterly*, 35(I), 1985, 14-19.

STE. CROIX, G.E.M. de, *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, Duckworth, 1972.

SANTOS, J. G. Trindade, «Antígona. A mulher e o Homem», in *Humanitas*, XLVII, Tomo I, Coimbra, 1995, 115-138.

_____, «A Natureza e a Lei: reflexos de uma polémica em três textos da Grécia clássica», in *Estudos sobre a Antígona*, Mem-Martins, Editorial Inquérito, 2000, 77-111.

SCOLNICOV, Samuel, «An image of perfection. The Good and the Rational in Plato's Material Universe», in *Revue de philosophie ancienne*, IX, n.º 1, Bruxelles, Édition Ousia, 1992, 35-67.

SHEPARD, Paul M., *Language, Truth and Power in Ancient Greek Thought: Prolegomena to Nietzsche (Thucydides, Aeschylus and Plato)*, University of Massachusetts, 1993.

SHIPP, George, *Nóμος «law»*, Sydney, Sydney University Press, 1978.

SHOREY, Paul, *What Plato Said*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978 (reimpresso por Midway).

SHOTWELL, James T., *The Story of Ancient History*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1939.

SOLMSEN, F., *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

STADTER, Phillip (ed.), *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1973.

STAHL, Hans-Peter, *Thukydides*, Munique, C. H. Beck, 1966.

STRAUSS, Leo, *The City and the Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

_____, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

TASOLAMBROS, F. L., *In Defense of Thucydides*, Atenas, Grigoris Publications, 1979.

TOMPKINS, Daniel Patchin, *Stylistic Characterization in Thucydides*, Yale University, 1968.

TRIANAPHYLLOPOULOS, Jean, «Méthodologie juridique d'Aristote et méthodologie historique de Thucydide», in *Symbolae Osloenses*, vol. LXV, 19-29.

TZU, Sun, *L'Art de la Guerre*, Paris, Flammarion, 1972.

UNTERSTEINER, Mario, *I Sofisti* (2 vols.), Lampugnani Nigri, Milão, 1967 (2.^a edição).

_____, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, 4 fasc., Florença, La Nuova Italia Editrice, 1967.

UNTERSTEINER, Mario, *The Sophists*, traduzido do original italiano *I Sofisti*, por Kathleen Freeman, Oxford, Basil Blackwell, 1954.

USHER, Stephen, *The Historians of Greece and Rome*, Londres, Methuen, 1970.

VALDITARA, Linda M. Napolitano, «Il contrasto tra νόμος e φύσις. Posizioni diverse e diverse indicazioni di condotta», in *Il Dibattito Etico e Politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, ed. por Maurizio Migliori, Nápoles, Edzioni «La Città del Sole», 2000, pp. 11-42.

VERNANT, J.-P. (direcção), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Édition d'Écoles des hautes études en Science Sociales, reimp. 1993 (1.^a ed., 1968).

VERNANT, J.-P. e Pierre Vidal-Nacquet, *La Grèce ancienne*, vol. 3, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

VIDAL-NACQUET, Pierre, *A Democracia Grega*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993.

VOLK, M. Thérèse, *The Melian Dialogue in Thucydides: a Structural Analysis*, The Ohio State University, 1970.

WALBANK, Frank, «History and Tragedy», in *Selected Papers — Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 224-241 [in *Historia*, 9, 1960, 216-34].

_____, «Speeches in Greek Historians», in *Selected Papers — Studies in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 242-261 [in *Third Myres Memorial Lecture*, Oxford, 1965, 1-19].

WALZER, Michael, *Just and Injust Wars*, Nova Iorque, Basic Books, 1977.

WESTLAKE, H. D., *Essays on Greek Historians and Greek History*, Manchester, Manchester University Press, 1969.

_____, *Individuals in Thucydides*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

_____, «Sting in the Tail: a Feature of Thucydidean Speeches», in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 12.4, 1971, pp. 497-503.

_____, *Studies in Thucydides and Greek History*, Bristol, Bristol Classical Press, 1989.

WHITEHEAD, David, «Thucydides: Fact-Grubber or Philosopher?», in *Greece & Rome*, xxvii. 2, 1980, pp. 158-165.

WILSON, John, *Athens and Corcyra: Strategy and Tactics in the Peloponnesian War*, Bristol, Bristol Classical Press, 1987.

_____, «'The Customary Meanings of Words Were Changed' — or Were They? A Note on Thucydides 3.82.4», in *Classical Quarterly*, 32 (1), 1982, pp. 18-20.

_____, «What Does Thucydides Claim for his Speeches?», in *Phoenix*, 36, 1982 (2), pp. 95-103.

WOODHEAD, Geoffrey, *Thucydides on the Nature of Power*, Harvard, Harvard University Press, 1970.

YUNIS, Harvey, *Taming Democracy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.

ZIOLKOWSKI, John Edmund, *Thucydides and The Tradition of Funeral Speeches at Athens*, Chapel Hill, The University of North Carolina, 1963.

ÍNDICE REMISSIVO

- Acanto 178, 179, 181, 182, 192
 Acântios 181
Acamânia 69
 Acamanes 68, 69, 72, 141
Acte 181
Ágis 81, 104, 108, 167
Alcibiades 80-82, 113, 146, 190, 203,
 214, 216, 217, 231, 233-235, 239
Alcidas 184, 195-197, 232
aliança 61, 65, 67, 68, 73, 75, 76, 78, 80,
 89, 90, 117
Ambrácia 68-72, 141, 194
 Ambraciotas 68-72, 141, 194
amizade 63, 80, 120, 176, 183, 189, 218-
 220
Anfilóquia 72
 Anfilóquios 68-70, 72, 141, 194
Anfipolis 186, 232
anomia 112
Antifonte 26, 221-222
Argos 58, 68, 77, 78, 81, 82, 86, 187, 189
 Argivos 66, 68, 79-82, 85, 107, 188
 Argos de Anfilóquia 69
Aristóteles 31, 38, 43-47, 209
Arquelau 36-37
Arqueologia 8, 116
Arquidamo 99, 104, 125, 126, 138, 146,
 151, 203, 206, 209
Atenágoras 167, 231
Ática 59, 84, 141, 144, 156, 207
Beócia 84, 144, 156
 Beócios 80, 85, 94, 143, 144, 186,
 188
 beotarcas 80, 144, 188
Botieus 137
Brásidas 67, 103-104, 143-144, 179, 180,
 182-186, 192, 216-217, 232, 236
Calcidenses 80, 137-138, 179, 188
Cálicles 30-31, 33-34
Camarina 138, 200
capacidade de previsão 81, 101, 103,
 126, 217
Caristo 62, 135
Cáriton 160
Centúripos 90
Cione 67, 164, 182
Citera 84, 107
Cleáridas 187
Cléon 13, 51, 67, 131-132, 147, 164-165,
 186, 196, 215
contrato 12, 62-64, 73, 75-77, 83-88, 90,
 93, 95, 115, 167, 199, 202, 219, 230,
 236
Corcira 13, 48, 67, 73, 77-78, 106, 117-
 121, 124, 148, 152, 164, 195, 232
 Corcireus 63, 66, 78, 89, 92, 119, 122-
 123, 130, 150, 214, 219
Corinto 66, 92, 117-120, 130, 137
 Coríntios 11, 58, 65, 77-78, 80, 87,

- 92, 100, 103, 107, 109, 119, 141, 150-152, 162, 164, 183, 186, 188-189, 209-210, 230
- Crítias 28-29, 31-33
- Délio 84, 144, 163
- democracia 80, 82, 102, 114, 165, 167, 188-189, 211, 227-228
- democrático 43, 59, 82, 106, 113, 122, 166, 215
- Demócrito 20, 229
- Diódoto 13, 46, 51, 131, 133-134, 147, 169, 174, 176, 196, 215
- Díon 181
- Dionísio de Halicarnasso 48
- diplomacia 129, 192, 239
- Egcesteus 166
- Elêusis 84
- Élis 77, 81, 86, 189
- Eleus 80, 186, 188
- Epidamno 78, 118
- Epidauro 81, 107
- Esparta 11, 57, 67, 77-82, 85-86, 92, 107, 112, 137, 146, 164, 167, 177, 183, 187-188, 190, 211, 233
- Esteneíadas 99
- Estrato 151
- Eta 140
- Etólia 141
- Etólios 194
- Eubeia 62, 84, 135, 141
- Eurípides 42
- Fórmion 148-149, 151, 162
- Gela 194, 197-198
- generalizações 7, 41, 105, 145
- Gilipo 96, 162, 223
- Górgias 10, 19, 31, 39-40
- Heracleia Traquínia 150
- Heraclito 19, 21, 46
- Hermócrates 103, 138, 162, 167, 194, 197-200, 203, 217, 220, 232-233
- Hesíodo 18
- Hípias 27, 34
- Hipócrates 22, 27-28, 229
- Hístieia 64, 90
- Idómene 72
- igualdade 57-58, 60-61, 74-75, 77, 80, 84, 108, 129, 171, 188, 211, 227, 235
- Ilírios 103, 183, 185
- interesses 48, 80, 83, 88
- interesses pessoais/privados 50, 52, 148, 198, 213-214, 232
- Itália 78, 119, 138
- Itome 62
- Jónia 131, 157
- justiça 19, 31, 33-35, 39, 44, 50, 126, 134, 165, 170, 174, 187, 196, 221, 222
- justo 26, 30, 37, 132, 178, 197
- lei (*nomos*) 17
- lei da *physis* 110, 225

- lei do mais forte 34, 62-63, 109, 116, 163, 165, 171, 173, 177, 181, 231
- lei do menor esforço 230
- lei sagrada 17, 18-19, 21, 24-25, 46, 52, 127
- lei universal 22, 50
- leis do *nomos* 108
- leis humanas 111
- leis morais 30
- leis não escritas 19-20, 111, 222
- Leontinos 67, 85, 138
- Lépreo 80
- Lesbos 73-74, 128, 149-150
- Leucádios 141
- liga de Delos 24, 60, 148
- Macedónia 136-137, 235
- Macedónios 183
- Mantineia 69, 77, 80-82, 86, 189
- Mantineus 188
- Mégara 59, 141-142, 144
- decreto de Mégara 142
- Megarenses 59, 65, 141, 143, 165, 186, 188
- Mélis 140-141
- Melos 137, 168, 174, 177, 192
- diálogo dos Mélios 10, 34, 41, 138, 175
- Mélios 13, 63, 65, 105, 128, 138, 165, 168-169, 171-174, 176-178, 192, 225
- Mêndis 139
- Messénios 194
- Messina 136
- Milas 90, 136
- Mítilene 10, 13, 41, 74, 90, 128, 130, 134, 143, 147, 149, 195
- debate de Mítilene 10
- Mítileneus 58, 61, 63, 75-76, 128-131, 133-134, 147, 149-150, 165, 169, 192-193, 219
- muros/muralhas 12, 22, 57-61, 141-142, 160
- natureza 9, 11, 105
- identificação de lei com natureza 22
- lei da natureza 22, 46, 225
- natureza e educação 21, 229
- natureza humana 7, 50-51, 102, 105, 115, 117, 129, 132, 134, 163-165, 170-172, 199, 207
- Naupacto 151, 162, 184
- Naxo 62, 64, 91, 135
- neutralidade 63-66, 128, 137-139, 168, 175, 188
- Nícias 81, 86, 95, 106, 138, 146, 168, 186, 190, 194-195, 201, 203, 210, 215, 217, 230-231, 239
- Paz de Nícias 77, 83, 186, 193
- Nicóstrato 121
- Niseia 59, 141-143, 180
- Nócio 136
- Odrísios 161
- Olímpia 61, 129-130
- lei olímpica 189
- Olpe 69-70
- Oneias 82

- Oração fúnebre 14, 110, 112, 162, 208, 215-216
- Pagondas 144
- Palene 67
- Panacto 80, 106, 189
- Paques 131, 136
- Patras 101, 103
- Peloponeso 59, 74, 79-80, 119, 141, 144, 146, 161, 188-189, 218
liga do Peloponeso 141
- Pentecontaecia 8, 85
- Perdicas 137, 214, 235
- Péricles 13, 19-20, 33, 43, 101-102, 109, 111, 114, 147, 161-163, 203, 208-210, 212-215, 217, 219-220, 222, 224-229, 233-234, 237
- Persas 24, 57, 79, 87, 127, 183, 234
Guerras Pérsicas 42, 60, 65-66, 125, 127, 135, 240
- physis* 7
physis - raça 11
physis da cidade 233
physis humana 8, 105, 223, 231, 232, 238
physis universal 13
- Pilo 80, 84, 107, 172, 189, 216
- Píndaro 32
- piratas 57, 157-159
- Pireu 57, 150, 179
- Pítias 120-121
- Platão 9, 33-35, 42-46
- Plateias 13, 60, 124-125, 138, 144, 148-149, 178, 195
- Plateenses 65, 84, 86, 124, 126-127, 138, 214
- Plistóanax 186
- polis* 24, 157, 214, 220, 226, 233-234, 240
- política 17, 25, 33-34, 36, 40-41, 43, 66, 99, 169, 173, 175, 194, 234, 239
- Potideia 58, 67, 73, 92, 137
- Potidenses 64, 73, 137, 149
- Protágoras 21, 28
- provérbios 7
- próxeno 120, 233
- Queroneia 144
- Quios 58, 108, 196
- Raciocínios Duplos 26
- Régio 138
- Rio 151, 162
- Samos 64, 114, 136
Sâmios 58, 90, 136, 196
- Sane 181
- Síbotos 119
- Sicília 67, 78, 103, 119, 139, 166-167, 190, 194, 198, 200-203, 216-218, 231, 233, 235
- Siciliotas 138, 194, 200, 220
- Siracusa 166-167, 202
Siracusanos 59, 67, 85, 96, 103, 162, 236
- Sócrates 31, 42
- sofista 25, 27, 33-34, 42, 53, 147, 221, 238

stasis 14, 68

Tebanos 84, 124-125, 127, 182, 214

Temístocles 42, 57, 60, 162

Tessália 150-288

 Tessálios 85, 197

Tírea 79, 82

Torone 178, 181-182

Trácia 141, 188

 Trácios 136, 161

Traquínios 140

Trasímaco 33

Tria 84

utilidade 52, 59

vantagem 33, 63, 103, 114, 126, 169,

 173, 175, 182, 196, 198, 219

Xenofonte de Éfeso 159

