

Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias

(II Série) vol. 30 – 2012

*Publicação semestral do Centro de História da Cultura
da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa*

Referenciada no catálogo LATINDEX, no ERIH, no classifICS, no CAPES e na AERES.

Publicação interdisciplinar fazendo convergir as perspectivas da história, da filosofia, do pensamento político e dos estudos literários. Trata ideias e práticas políticas, religiosas, científicas, económicas, sociais, estéticas e filosóficas, nas suas formas de expressão e difusão, com destaque para a ligação entre o espaço português e o espaço ibérico, brasileiro e ibero-americano.

Fundador: J. S. da Silva Dias

Director: José Esteves Pereira

Subdirector: Luís Manuel A. V. Bernardo

Coordenador editorial: Adelino Cardoso

Conselho de Redacção: Adelino Cardoso; Ana Maria Martinho; António Camões Gouveia; Isabel Cluny; João Luís Lisboa; José Esteves Pereira; José Henrique Dias; Luís Crespo de Andrade; Luís Manuel A. V. Bernardo; Margarida Isaura Almeida Amoedo; Maria do Rosário Monteiro.

Comissão de acompanhamento científico: Armando Savignano (Univ. Trieste, Itália); Claude Gilbert Dubois (Univ. Bordéus, França); Luís de Oliveira Ramos (Univ. Porto); Norberto Cunha (Univ. Minho); Onésimo Teotónio de Almeida (Brown University, EUA); Roger Chartier (EHESS, Paris e Collège de France, França).

Referees deste número: António Braz Teixeira (UA); Carlos Ascenso André (FL-UC); Francisco Oliveira (FL-UC); Ignacio Márquez (CCSH-CSIC); Jordi Vidal (FFL-UAB); José Maurício de Carvalho (U. São João D'El Rey); José Ribeiro Ferreira (FL-UC); Juan Luis Montero (FHD-U. A Coruña); M.^a Cristina Carrington da Costa (DLC-UA); M.^a de Fátima Sousa e Silva (FL-UC); M.^a Helena Trindade Lopes (FCSH-UNL); M.^a Teresa Payan Martins (CHC-FCSH/UNL); Nair Soares (FL-UC).

Capa: Cesare Ripa, *Iconologia*, ed. Pádua, 1618

Direcção gráfica: Edições Húmus

Editor: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa / Edições Húmus

Depósito legal n.º 97341/96

ISSN: 0870-4546

Preço deste número: 16,80 euros

Assinatura: 26 euros

Correspondência relativa a colaboração de permutas e oferta de publicações deve ser dirigida a:

Centro de História da Cultura – FCSH da UNL, Av. de Berna, 26 C – 1069-061 LISBOA

Fax: 217 939 228 E-mail: chc@fcsch.unl.pt

Para referência de números anteriores, consultar: www.fcsch.unl.pt/chc

Publicação subsidiada ao abrigo do PEst-OE/HIS/UI0015/2011 da FCT

(Fundação para a Ciência e a Tecnologia).

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 30 – 2012 / II Série

A justiça na Antiguidade

Coordenação

Leonor Santa Bárbara

Francisco Caramelo

As editoras e o seu património

Coordenação

Daniel Melo



Justiça, lei e poder na *História da Guerra do Peloponeso**

Adriana Nogueira**

estes [os Atenienses] descobriram as leis, através das quais o modo de vida comum passou de uma existência selvagem e injusta para uma sociedade justa e civilizada.

Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XIII.26.3

A noção de justiça na *História da Guerra do Peloponeso* envolve-se nas noções da palavra que traduzimos habitualmente por «lei» e expressa-se através do exercício do poder. Tucídides apresenta-nos diversas faces de Atenas durante os longos anos de guerra, ao longo dos quais se pode ir verificando como a justiça está intimamente ligada ao poder, mais do que a uma obediência à lei. Até porque, como refere Péricles, a lei a que os Atenienses se submetem não está escrita (2.37.3, citado adiante)¹.

* Este texto teve origem na minha tese de doutoramento, orientada pelo Prof. Jeffrey S. Rusten, da Universidade de Cornell.

Salvo indicação em contrário, as traduções são da minha responsabilidade, excepto a de textos de pré-socráticos, que é de Louro da Fonseca: G. S Kirk, J. E Raven & M. Schofield (ed.), *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994. As traduções de Tucídides são as únicas que não têm referência à obra ou autor, mas apenas ao passo, seguindo a tradução de R. M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr, da Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

** Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, UC.

¹ Posteriormente, Cícero, no século I a. C. define estas leis do seguinte modo (*Pro Milone*. IV.10): «Assim, senhores juízes, esta é uma lei não escrita, mas que nasceu connosco; a qual não aprendemos, ou recebemos, ou vemos, 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 arreigada em nós». Ver também Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a23-26, e ainda o artigo de J. Trindade Santos, «A Natureza e a Lei: reflexos de uma polémica em três textos da Grécia clássica», *Estudos sobre a Antígona*, Editorial Inquérito, Mem Martins, 2000, 77-111.

1. *Nómos* e *phýsis*² na tradição grega

O termo mais comum para traduzir «lei» é *nómos*, palavra que, a par de *phýsis*, viu as suas acepções amplamente discutidas no século V a. C. Estes dois vocábulos, e outros que com eles se articulavam (como *nómima* com *nómos*) e até se identificavam (como *trópos* com *phýsis*), 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.

Uma justificação possível para este facto reside naquilo em que somos profundamente distintos dos Gregos, que faz com que a polémica *nómos/phýsis* perca importância na cultura ocidental. E o aspecto que condensa a maior divergência é a noção de «lei divina», que, na cultura grega, não chega a constituir uma fonte de valor transcendente³. Os deuses do panteão homérico poderão ser forças da natureza, criações dos humanos, mas, apesar do seu poder, não são a fonte das leis que regulam o comportamento das pessoas, 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 (*phýsis*), quer nas decisões dos homens (*nómos*).

Por esta razão, vemos que a relação dos homens com a divindade não passava por um plano salvífico, no qual todos os conflitos seriam resolvidos, como acontecerá no Cristianismo, 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 si depois da morte, enquanto os outros dele seriam afastados. Isto, a despeito de a referência a leis divinas e universais poder ser comprovada em textos de autores como Hesíodo⁴, Heraclito⁵ ou Górgias⁶.

² Segui, para a transliteração, Ana Lia do Amaral de Almeida Prado, «Nota – Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo», *Clássica (Brasil)*, 19.2, 2006, 298-299.

³ Afirma Samuel Scolnicov: «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*.» In «An image of perfection. The Good and the Rational in Plato's material universe», *Revue de Philosophie Ancienne*, IX, n.º 1, 1992, 43.

⁴ (*Trabalhos e Dias*: «Pois esta é a lei que aos homens impôs o filho de Cronos» [v. 276] e «Aos homens, porém, concedeu ele a justiça» [v.279]). Trad. de José Ribeiro Ferreira, INCM, Lisboa, 2005. Cf. ainda o mito de Protágoras, em Platão, *Protágoras*, 322d: «E instaura uma lei por minha ordem.»

⁵ Fr. 114, 1-5 /DK 22 B 114: «Os que falam com juízo devem apoiar-se no que a todos é comum, como uma cidade deve apoiar-se na lei (*nómōi*), e com muito mais confiança. Pois todas as leis humanas (*anthrōpeioi nómoi*) são alimentadas por uma só, a lei divina (*tau theiou*); é que ela tem tanto poder quanto quer, e para tudo ela é bastante e ainda sobra.»

⁶ Fr. 6. – DK 82 B6: «Pensando que esta era a lei mais divina e mais universal.»

Quando, porém, buscamos o código em que essas leis estariam vertidas, não o encontramos, talvez porque, como declara Péricles, na «Oração Fúnebre», essas leis não eram escritas e arrastavam, como punição, quer um eventual castigo divino, quer apenas a vergonha e o repúdio de que os seus infractores seriam objecto⁷ (2.37.3.): «obedecemos sempre a quem tem o poder e às leis, sobretudo as que foram promulgadas para ajudar aqueles que são vítimas de injustiça e também as que, embora não sendo escritas, trazem desonra que é por todos reconhecida».

A verdadeira instância sancionadora era, portanto, a cidade, apresentada como aquela que desperta nos homens o respeito pelas leis não escritas, pela vergonha, educando-os (2.41.1.). Neste caso, Péricles estaria a aplicar ao espaço político de Atenas a ideia, que podemos ver em Demócrito (DK 68B33), de que «a natureza e a educação são muito semelhantes, pois a educação transforma o homem e, transformando-o, constitui a sua natureza», bem como em Protágoras (DK 80 A3): «o ensino requer disposição natural (*physeōs*) e exercício»⁸.

1.2. Nómos/phýsis e a justiça

Após a vitória sobre os Persas, deu-se uma evolução provocada pelo desenvolvimento económico e pela crescente autoconfiança da Grécia (em particular, Atenas, após ter conseguido concentrar em si o tesouro da liga de Delos⁹). Nesses anos em que a *pólis* se vai 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

⁷ No final do mito das cinco idades (*Trabalhos e Dias*, 197-200), Hesíodo anuncia a futura retirada da Vergonha (também «respeito», «temor» – *Aidōs*) e da Justiça (*Nemesis*) para junto dos imortais. Mais adiante (274-280), refere a justiça (*dikē*) como a lei prescrita aos homens por Zeus. Porém, 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 *dikē* e *aidōs*, 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.

⁸ Tradução de Sousa, Ana Alexandra Alves e Maria José Vaz Pinto, *Sofistas. Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa, INCM, 2005.

⁹ 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 Atenas passa a ser o centro, 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 Atenas 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, Hornblower, Simon, *The Greek World 479-323 B.C.*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1991 (edição revista), especialmente os capítulos 2 e 3; Meiggs, Russell, *The Athenian Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1982, especialmente os capítulos 2 a 13 e Appendix 3; Powell, Anton, *Athens and Sparta*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 1988, especialmente os capítulos 1 a 3.

se assiste ao enfraquecimento da fundamentação religiosa da lei¹⁰ e à possibilidade de discussão de questões ético-religiosas, com 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 charlatães¹¹, os sofistas discutem uma questão que nos interessa para a determinação da força e poder da lei: o *nómos* sobrepõe-se à *phýsis*, a *phýsis* ao *nómos* ou será possível um compromisso entre estas duas posições? O problema não se coloca nos termos da simples compreensão dos valores de *nómos* e de *phýsis*. A interpretação destes dois termos passa pela oposição da *lei* à *natureza*, mas também pela oposição 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 eram fonte de frutuozos debates e já um manuscrito, sem título e sem autor, reportando um texto do fim do século V a. C., apresenta diversos exemplos, como 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 *Dissoi Lógoi* ou *Raciocínios Duplos*¹², e alguns dos pares categoriais aí tratados estiveram na origem de muitos debates da época¹³.

No centro da polémica *nómos/phýsis* 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 um sintoma), por outro, a vontade dos homens (sendo as leis o fruto da acção humana). Antifonte¹⁴ (DK 87 B 44A), no tratado *Sobre a Verdade*, afirma que «a maior

¹⁰ W.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge, 1969, p. 17.

¹¹ 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* 1004b25ss). A visão negativa do século V a. C., que vigorou até ao século XIX, é sintetizada por Henry Sidgwick, «The Sophists», *Journal of Philology* 4 (1872), p. 289 (ap. 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, *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.

¹² Os *Raciocínios Duplos* são considerados exercícios escolásticos elaborados, por volta de 400 a. C., por um sofista pitagórico. Cf. Untersteiner, Mario, *op. cit.*, cap. XVI, especialmente a nota 2.

¹³ Veja-se o exemplo dos diálogos de Platão. Dos pares acima referidos, vemos abordados três: na *República* I (o justo e o injusto), o *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.

¹⁴ Sofista e orador do século V a. C. Desde a Antiguidade que não há acordo sobre se o orador Antifonte de Ramnunte, referido por Tucídides em 8.68, seria o mesmo que o sofista, autor de tratados como

parte das coisas que são justas segundo a lei entram em conflito com a natureza». Hipócrates, num contexto médico, também opõe estes termos: «Pois a lei é o contrário de natureza no que diz respeito a estas coisas» (*De diaeta* 1.4); e «As faculdades mentais têm, sobretudo, um nome pelo acaso adquirido e também pela lei, mas não pela realidade, nem pela natureza» (*Morb.sacr.*17.2-3). O sofista Hípias¹⁵ também se encontra nessa linha de pensamento¹⁶:

Meus senhores, aqui presentes, creio eu que todos são aparentados, familiares e concidadãos – por natureza, não por lei. Porque qualquer coisa que é semelhante a outra é, por natureza, aparentada com aquela a que se assemelha; mas a lei, que é um tirano¹⁷ entre os homens, força a muitas coisas contrárias à natureza.

O sofista refere-se à sua experiência do quotidiano, achando-se bem longe da visão antropológica de Hipócrates¹⁸.

Um caso curioso é o de Crítias, que toma simplesmente a defesa da *phýsis* contra o *nómos*: «um carácter (*trópos*) 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» (DK88B22). Porém, não assume uma posição inteiramente consistente com esta, na tese que o tornou mais famoso, pela qual defende que os deuses não passavam de uma criação dos homens¹⁹:

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, *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford, 1954, cap. XII). A descoberta de um novo fragmento de papiro permitiu a Fernanda Declava Caizzi, num artigo intitulado «*Hysteron proteron*: la nature et la loi selon Antiphon et Platon» (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 1986, 291-310), identificar o sofista com o retórico. Neste fragmento, Antífote fala das origens das leis, afirmando (na interpretação de Declava Caizzi, p. 296) que «elles sont issues [...] de l'accord volontaire d'individus, prêts à des concessions réciproques».

¹⁵ Hípias ficou conhecido 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, que, no entanto, afirma que «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 (*Anagraphe*) which was used by Thucydides».

¹⁶ Platão, *Prot.* 337c-d, em tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro, Relógio D'Água Editores, 1999.

¹⁷ Aqui *týrannos*; em Píndaro, *basileús* (fr. 169a Maehler: *Nómos ho pántōn basileús*).

¹⁸ Ao referir-se aos Macrocéfalos, questiona a possibilidade de o *nómos* poder mudar a *phýsis* (*De aere aquis locis*, 14, 1-15).

¹⁹ Talvez se possa entrever a mesma posição na afirmação de Hipócrates, *De Vetusta Medicina*, XIV,1: «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.»

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. (SEXT. EMP. *Adv. Math.* IX 54, 1-5)

E, mais adiante, acrescenta: «inventou para os mortais o temor pelos deuses, de maneira que os maus tivessem medo até do que fizessem, dissessem ou pensassem em segredo» (*Id., ibid.*, 28-30 / DK88B25).

Esta visão da divindade e das leis morais, por um lado, reduz os deuses a uma mera ficção e, por outro, desacredita completamente as intenções dos legisladores. No *Górgias*, de Platão, diz Cálicles: «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» (483b-d)²⁰. Na continuação da sua tese, 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 *Nómos ho pántōn basileús*) 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 do que uma decisiva condenação. Parece-me mais interessante a tentativa de as encarar como um sintoma do clima dos debates sofísticos na Atenas de depois de Péricles, compreendendo claramente que a relevância destas posições é muito mais política do que ética (ou que a segunda decorre da primeira). No fundo, o que os dois 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 Crítias.

Ou seja, aqui o *nómos* acha-se totalmente constrangido pela *phýsis* e quem se permitir ignorar este facto terá de pagar pela sua imprudência (como aconteceu com os Mélios). 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.

²⁰ Tradução de Pulquério, Manuel de Oliveira (1992), *Platão, Górgias*. Lisboa: Edições 70.

2. *Nómos/phýsis*, a justiça e o poder em Tucídides

Tucídides ostenta a influência das teorias políticas que consubstanciavam a oposição da *phýsis* ao *nómos*²¹, nomeadamente aquelas expressas no *Górgias* e na *República* platonianos, e, mesmo não as formulando de forma tão sintética e crítica, descreve diversas situações onde estas teses são aplicadas, como nos paradigmáticos discurso de Mitilene e diálogo dos Mélios. As personagens de Tucídides estão sempre dispostas a fazer generalizações²² e por isso as suas declarações sobre a *phýsis* têm aplicações mais amplas.

De um certo ponto de vista, Tucídides é um marginal. Não se pode dizer que tenha alguma vez sido uma figura 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 incompleta. No entanto, esta reconhecida importância só bem mais tarde o retirou de uma certa marginalidade como pensador de filosofia política. Lowell S. Gustafson, a propósito da actualidade de Tucídides, afirma²³:

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

A *História da Guerra do Peloponeso* não foi lida como um texto que problematiza questões filosóficas e talvez por isso Platão não cite Tucídides. 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 (2.40.1) – assim o indicam. Tucídides não é referido como filósofo e, apesar da sua importância,

²¹ Cf. H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Barnes & Nobles Books, Totowa, 1983, especialmente o capítulo 6, «Thucydides: Sophistic Method and Historical Research». Em diversos passos podemos ver a presença da influência sofística; já Dioniso de Halicarnasso, *Sobre Tucídides*, VII.24.9, lhe criticava a influência de Górgias e Marcelino dizia-o influenciado por Pródico. Além dos diálogos mencionados, veja-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 (Cálicles, *Platão. Górgias*, 483d), quando ninguém vê, os homens agem como lhes apraz (Antifonte, DK 87 A 44A).

²² Cf. Brásidas, em 5.9.

²³ Gustafson, Lowell (ed.). *Thucydides' Theory of International Relations*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000, 3-4.

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, 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. No entanto, não se sabe se seria em Tucídides que estaria a pensar²⁴ quando distingue 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 tal natureza; [...] particular, pelo contrário, é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu.²⁵

A definição de Aristóteles foi a primeira a sistematizar esta nova prosa, que, no entanto, não corresponde ao termo aplicado por Tucídides, não «historiador» quando se refere a si próprio, mas diz que «descreveu (*xunégrapse*) a guerra entre Peloponésios e Atenenses» (1.1.1.), e o que encontramos na *História da Guerra do Peloponeso*, se bem que esta 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 de pensamento ocidental platónico-aristotélica tenha olvidado o historiador grego, se bem que nunca tenha deixado de ser lido como contraponto das teses dominantes dos dois filósofos²⁶, pois, apesar de afastado do pensamento filosófico político,

²⁴ Simon Hornblower, *Thucydides*, Londres, Duckworth, 1987, 10, acha que, se sim, «is unjust because Thucydides did concern himself with what is “true for the most part”».

²⁵ Tradução de Eudoro de Sousa, *Aristóteles. Poética*, Lisboa, INCM, ⁵1998.

²⁶ Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, p. 41, cita a oração fúnebre de Péricles em Tucídides como exemplo da existência de um orgulho «bárbaro», que ultrapassa leis e está muito mais próximo da *physis*. Ainda de Nietzsche, ver *Œuvres. Aurore*, frag. 168, Robert Laffont, Paris, 1993, 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

Tucídides será uma fonte de inspiração para os estadistas, emergindo, pontualmente, naqueles teóricos que se situam na contracorrente do pensamento dominante.

Tucídides explora a oposição *nómos/phýsis*, empenhando-se em mostrar como a *phýsis* é superior. O *nómos* só poderá ter alguma preponderância em situações de exceção, como seja quando um contrato espartilha a *phýsis* ou quando o poder a regula. Contudo, nem isto fará com que a lei não possa ser quebrada, pois quando o homem é colocado em situações-limite, como aconteceu durante a peste, que Tucídides tão bem descreve em 2.52.3-4, a *phýsis* prevalece. Em poucos parágrafos, passam diante de nós as imagens do abandono dos cadáveres, do desprezo pela honra, o desejo que os homens tinham de aproveitar o pouco tempo que pensavam ter de vida, desprezando normas e convenções.

Tucídides apresenta o *nómos* como incapaz de limitar a *phýsis*, mostrando a possibilidade de os *nómoi*²⁷ serem transformados e adaptados para deles se tirar proveito. É ser justo é agir corretamente (*orthōs*). O historiador apresenta vários casos em que a justiça e a lei (*nómos* ou *nómima*) são invocadas pelos que não têm poder, na esperança de que a *phýsis* do mais forte não prevaleça – o que não acontece. Recorrendo a discursos, Tucídides expõe as razões das partes que entram em conflito e leva-nos a concluir que a justiça só existe quando há uma lei respeitada e esta só o é por escolha de quem tem o poder.

2.1. Dois exemplos

Para além de Melos e Mitilene, por demais referidos²⁸ e que, por isso, me escuso de aqui o fazer, a propósito de outras cidades também se debateu a questão da prevalência da

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!

– Margaret Hrezo, «Thucydides, Plato and the Kinesis of Cities and Souls», in Gustafson, *op. cit.*, 42-63, contrapõe o «idealismo» de Platão ao «realismo» de Tucídides.

²⁷ Este assunto foi tratado na última parte do artigo de Adriana Nogueira, «Valores humanos em Tucídides – Tensões de ontem e de hoje», *O que Fazer com este Património?*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2003.

²⁸ Entre outros, destaco: Cogan, Marc, *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1981; Volk, Marie Therese, *The Melian Dialogue in Thucydides*, Dissertação de Doutoramento, The Ohio State University, 1970; Shepard, Paul M., *Language*,

justiça, solicitada pelos mais fracos aos mais fortes, invocando a lei. Porém os exemplos demonstram que, sem poder de negociação, não há justiça.

A situação que se deu em Corcira é apresentada como exemplo da superioridade da *phýsis* e de descontrolo do *nómos*. Sendo uma das cidades gregas mais ricas (*toís Hellénōn plousiōtátois* – 1.25.4), o seu poderio económico e militar fazia com que se considerasse acima da lei, a qual a obrigava a homenagear a cidade da qual era colónia, Corinto, o que não fazia. O conflito entre as duas cidades surge por uma razão menor (relacionada com uma desavença com outra colónia, Epidamno), mas a principal era a falta de cumprimento da lei e dos costumes.

Esta oposição entre Corinto e aquela ilha é apontada como a primeira causa da guerra (1.55.2), a mais superficial, pois subjacente estava o desejo de poder dos actores principais: os Atenenses, que apoiam Corcira, porque estão interessados na sua riqueza e na vantagem geográfica (passagem favorável para a Itália e Sicília); os Lacedemónios, que apoiam Corinto, porque receiam o aumento do poder de Atenas (1.23.6). Mas o que mais impressiona é a luta interna, entre democratas e aristocratas, mostrando aqueles uma implacabilidade e violência que rompeu com todas as leis gregas: desde pais que matam filhos, suplicantes que são forçados a sair dos templos, ou mortos, ou emparedados, nesses locais sagrados (3.81.5), até ao extermínio de toda a aristocracia e simpatizantes deste regime, massacrados os homens e as mulheres feitas escravas. Estes eventos só se resolvem no Verão de 425 a. C., relatados em 4.46.1-48.5; contudo, em 3.81.1-82.1, Tucídides narra «o nível de crueldade que a revolução atingiu», mas adverte que «ainda pareceu mais grave, por ser a primeira das que ocorreram, visto que nos tempos que se seguiram, por assim dizer, se estendeu a todo o mundo helénico».

Um outro caso é Plateias, que opõe esta cidade a Tebas. Após a capitulação daquela, os Lacedemónios anunciam que não querem tomar a cidade pela força e afirmam que «só seriam castigados os culpados, mas que ninguém o seria sem a intervenção de juizes nem fora dos ditames da justiça» (3.52.2). Os Plateenses, que se tinham rendido por exaustão, apresentam as razões da sua disputa com os Tebanos, receando, porém, que o interesse dos Lacedemónios numa aliança com estes lhes fosse desfavorável. Declaram que pensaram «que o processo se daria mais dentro das normas da lei (*nomimōtéran*)» (3.53.1) e argumentam que foram os Tebanos que desrespeitaram a paz, e que, por isso, «Com toda a justiça, tínhamos razão para os castigar, respeitando o que está estabelecido por lei e para todos (*pāsi nómon*): repelir um inimigo que vos ataca, seja ele qual for» (3.56.2). Alegam

ainda que matá-los seria «um insulto à tradição legal dos Helenos (*tà koinà tōn Hellénōn nómima*)» (3.59.1). Os Tebanos responderam a estas acusações e usaram o mesmo argumento na sua resposta, afirmando que não tinham agido contra a lei (*paranómōs* – 3.65.1) e exigindo: «Castigai pois, ó Lacedemónios, seguindo o espírito da lei dos Helenos (*tōi tōn Hellénōn nómoi*) que por estes foi transgredida» (3.67.6). Subjaz a crença de que, sem um *nómos* verdadeiramente regulador, as sociedades não sobrevivem e a justiça não pode ser exercida. E, apesar de Arquidamo lhes dar razão (*o que dizeis é justo* – *díkaia légete* – *se os vossos actos corresponderem às vossas palavras*. 2.72.1), a contenda termina a favor dos Tebanos, pois os Lacedemónios calculavam «já que eles poderiam ser úteis (*ōphelímous*) na guerra» (3.68.4), confirmando as suspeitas e receios dos Plateenses.

3. Comentário final

Ao apresentar tantos exemplos de como a superioridade da *phýsis* é danosa, Tucídides defende que a lei e os acordos (componente importante para a manutenção da paz) devem ser mantidos e que as punições são devidas apenas aos culpados, sob pena de os promotores destas injustiças serem, mais tarde ou mais cedo, as suas próprias vítimas, como acontece a Atenas, que perde a guerra e a democracia, pela qual dizia lutar e ser digna de se admirar (2.37.1).

O poder pode durar mais se forem cumpridos os princípios de justiça e os termos das leis. Mas, desde que haja subjugadores e subjugados, fracos e poderosos, haverá lutas para a inversão destes papéis e assim sucessivamente.

Pode ser que, lendo Tucídides, se reaprenda que o conhecimento do passado nos permite analogias e tirar lições do «que aconteceu e que virá de novo a acontecer nalguma outra vez, em conformidade com o que é humano, seja de igual forma ou de forma parecida» (1.22.4).