

Da democracia à *politeia* A imagem de uma velha conquista europeia

Resumo

Este artigo aborda textos de Heródoto (3. 80-82), Eurípides (Supp. 399-456) e Tucídides (3. 35-40), como testemunhos do debate que animou o séc. V a. C. a propósito dos méritos relativos das três formas de governo então conhecidas: monarquia, oligarquia e democracia.

Palavras-chave: democracia . isonomia . isegoria . oligarquia . monarquia

Abstract

This article explores several texts – Herodotus (3. 80-82), Euripides (Supp. 399-456) and Thucydides (3. 35-40) – as testimonies about the debate, during the fifth century b. C., on the three constitutions known at the time: monarchy, oligarchy and democracy.

Keywords: democracy . isonomia . isegoria . oligarchy . monarchy

A iminência de um conflito generalizado que envolveu, na segunda metade do séc. V a. C., as cidades gregas numa disputa pela supremacia política, bem como a experiência dos anos de guerra que se lhe seguiram, despertaram o interesse dos intelectuais pela discussão sobre os méritos da democracia, numa polémica entre as diversas formas de governo. Ao considerarem a experiência de Atenas e as suas opções, esses autores avaliavam as circunstâncias internas responsáveis pelo desencadear do conflito e, a nível externo, a opção política de cada um dos blocos em litígio. Dessa fase da vida grega, vamos ensaiar o cotejo de três textos expressivos da atenção e da polémica geradas por este

* Instituto de Estudos Clássicos, Universidade de Coimbra.

motivo na fase mais antiga desta especulação. Heródoto (3. 80-82) – o seu primeiro relator na literatura grega – dramatiza um debate entre três dos responsáveis por um golpe de Estado na Pérsia, Otanes, Megabizo e Dario¹. É óbvio o carácter ficcional deste debate, idealizado por um grego dentro das preocupações e critérios do seu mundo, a que o oriente empresta o contexto e o momento. O que não quer dizer que a própria crise governamental na Pérsia, em 522 a. C., após o golpe que se seguiu à morte de Cambises e ao derrube do mago, não tenha podido proporcionar, no momento, alguma discussão sobre a matéria. Após a ruptura do poder instituído, levada a cabo por um golpe revolucionário, o momento é propício à ponderação sobre os méritos relativos de cada um dos três modelos de governo conhecidos – o poder de um só, *monarquia*, de alguns, *oligarquia*, e de muitos, *democracia*² –, quando o regresso a uma outra normalidade o exige. Eurípides (*Supp.* 399-456) traz à cena um debate, também simbólico, agora num plano estritamente grego, que as hostilidades da guerra do Peloponeso lhe sugeriram. De novo se recorre ao diálogo, entre Teseu, paradigma dos traços da personalidade ateniense e porta-voz do seu modelo político, e um arauto de Tebas, representante de uma experiência monocrática de sociedade. E, por fim, Tucídides (2. 35-40) reproduz³ o elogio fúnebre dos mortos em combate no primeiro ano da guerra do Peloponeso, pronunciado por Péricles, que é também o louvor de uma cidade digna do sacrifício de tantas vidas.

1 Muitos comentadores, ao debruçarem-se sobre este debate, têm salientado o anacronismo e as divergências culturais nele patentes. No fundo, além de se enquadrar num momento da história da Pérsia distante de um século, ele é também o espelho de preocupações contemporâneas na Grécia do séc. V. Sobre a natureza e historicidade deste debate e a fonte que o terá inspirado, *vide* Asheri, D., Medaglia, S., Fraschetti, A., *Erodoto. Le Storie. III. La Persia*, Milano, Edizione Lorenzo Valla, 1990: 195-197; C. Schrader, *Heródoto. História III-IV*, Madrid, Gredos, 1979: 158-159; Pelling, C., “Speech and action: Herodotus’ debate on the constitutions”, *PCPS* 48, 2002: 123-158.

A palavra ‘democracia’ não ocorre neste passo de Heródoto, ainda que seja por ele usada em 6. 43. 3. São outros os vocábulos que aqui aludem a esse modelo de regime: *plethos*, *isonomia*, *demos*. *Monarchia* e *oligarchia*, pelo contrário, são usadas com frequência; é também patente a ocorrência de *tyrannos* como alternativa pejorativa de *monarchos*. Lembra Schrader 1979: 161 que *isonomia* era a palavra em uso para designar o regime democrático antes da generalização do conceito de democracia. D. Asheri 1990: 198-199 dá, do sentido e etimologia da palavra, maior precisão e remete para a polémica gerada em torno do assunto; talvez *isonomia* derivasse de *isos* e *nómein*, com o sentido de ‘distribuir equitativamente’, e só mais tarde se tivesse entendido o de ‘igualdade perante a lei’ (*isos* e *nomos*).

2 Píndaro (*P.* 2. 82 sqq.), ainda que de forma pouco clara, tinha já adiantado uma esquematização de formas de governo semelhantes.

3 É bem conhecida a questão suscitada pela fidelidade das palavras atribuídas a Péricles por Tucídides; sobre o assunto, *vide*, e. g., Flashar, H., *Der Epitaphios des Perikles*, Heidelberg, 1969; Bosworth, A. B., “The historical context of Thucydides’ funeral oration”, *JHS* 120, 2000: 1-16.

A própria natureza diversa destes textos exige estratégias várias. Heródoto e Eurípides valem-se do confronto agonístico entre regimes, de que avaliam virtudes e vícios. Tucídides reproduz um elogio, de onde as debilidades estão omissas; o modelo proposto é, neste caso, o de um sistema ideal num plano sobretudo teórico, a que Bostworth 2000: 1 chama um ‘manifesto atemporal’. Não é também de somenos, na estratégia literária, o intermediário usado, sobretudo Teseu e Péricles, o primeiro uma versão idealizada do herói fundador e ateniense modelo, o segundo o estadista mais eminente do momento e uma espécie de reencarnação do paradigma. A identidade do porta-voz escolhido, associada ao contorno que envolve cada uma destas produções literárias, produz uma combinação feliz entre teoria e prática, ideal e realidade.

A explicação dada por Péricles (Thuc. 2. 37. 1) para o nome do regime que Atenas pratica – ‘como tudo depende não de um pequeno número, mas da maioria, chama-se-lhe democracia’ – torna central, no projecto como na denominação, a natureza do regulador. O chefe, promotor da organização e iniciativa colectiva, é a mola essencial do projecto. Se um só ou múltiplo, nele reside a chave de todas as oposições⁴. Dario, no debate persa (Hdt. 3. 82), assumindo a defesa de um chefe único e, portanto, da monarquia⁵, considera-lhe as vantagens, no caso ideal de encarnar num homem lúcido na condução do povo. A tomada de decisões, pessoal e secreta, parece-lhe inibir as habituais pechas dos regimes múltiplos; a oligarquia tende a suscitar concorrência e inveja entre os melhores, os que se distinguem pela *arete*, ou seja, pelas qualidades cívicas, morais e intelectuais⁶; dela acaba surgindo a eliminação dos adversários e a supremacia de um só (cf. Thuc. 8. 89. 3). A democracia, por caminhos opostos, aponta para o mesmo desfecho; em vez de concorrência,

4 Dentro do mesmo ponto de vista, Romilly, J. de, “Le classement des constitutions d’Hérodote à Aristote”, *REG* 72, 1959: 81-99 defende que a subdivisão de formas de governo, de três – as que os testemunhos do séc. V a. C. consideravam – para seis – que encontramos nos filósofos do séc. IV, Platão e Aristóteles – depende exactamente deste factor: de uma estrutura baseada na atribuição do poder, partiu-se para a valorização da qualidade do seu agente; passou então a distinguir-se como determinante o funcionamento, bom ou mau, de cada um dos três modelos primitivos.

5 Monarquia é o regime e a designação mais antiga para um modelo governativo. É de notar que Dario sempre usa, para o regime de um só, a designação de *monarquia* e nunca de *tirania*, fundamentando o valor, positivo ou negativo, subjacente a cada um dos vocábulos. De resto, a defesa que faz da monarquia é coerente com a tradição persa e com a sequência, para o poder de Susa, a partir da crise de que é protagonista. Romilly 1959: 84 sublinha como, no debate de Heródoto, a monarquia é referida no início e no final, como o regime mais fácil de criticar e também o melhor.

6 Também neste caso Romilly 1959: 85 salienta um esboço de distinção entre o modelo que é elogiado sob o nome de regime ‘dos melhores’ (*tôn aríston*), ou atacado sob a designação de regime ‘de poucos’ (*oligarchia*).

promove convivência entre interesses múltiplos e em desfavor do Estado, até que surja um homem que se apresente como defensor do povo e tome o poder; a admiração popular não hesitará em reconhecê-lo como monarca. Em resumo, de acordo com o Dario do debate persa, a monarquia é o regime a que a crise dos restantes conduz, e gera-se a partir da *anomia*, o caos social e legal. Este raciocínio é adequado à perspectiva persa, mas está em conflito com o pensamento grego, favorável a uma exclusão progressiva da tirania e ao pendor instável deste modelo.

Esta defesa da monarquia assenta, porém, num pressuposto frágil: o da superior qualidade do chefe, que parece uma circunstância de excepção. Várias vozes se levantam para apontar os vícios do chefe único, aquele que merece o apodo de *tyrannos*. A pergunta ingénuo do arauto tebano, em *Supp.* 399 – ‘onde está o vosso tirano?’ –, recebe de Teseu uma rejeição enérgica (403-404), em nome de uma cidade onde o poder está entregue ao povo. No entanto, Teseu é o rei de Atenas, de onde resulta evidente a diferença entre as palavras ‘tirano’ e ‘monarca’, ou seja, a forma boa e a má de realza (cf. *Arist. Rh.* 1365b; *X. Mem.* 4. 6. 12). No debate de Heródoto (3. 80), Otanes concretiza os defeitos do monarca, que encarna nos dois homens de Estado a quem o poder persa esteve recentemente confiado: Cambises, que Heródoto retrata como um soberano louco e violento, e o mago que os conspiradores acabavam de derrubar. Um defeito lhes é comum, a *hybris*, que parece indissociável do poder; mesmo os melhores acabam por ceder a esse factor corrosivo. Falta – e esse é um vício de base deste regime – a organização cívica e o escrutínio popular, algo como ‘a prestação de contas’ praticada pela democracia ateniense, que a arbitrariedade no exercício do poder não consente. Ao poder absoluto associa, inevitavelmente, o orgulho, em resultado da prosperidade, e, por estranho paradoxo, a inveja, que não deveria existir em quem tudo tem; mas a verdade é que o tirano tende a competir com os melhores, os que lhe fazem sombra, e a aproximar-se dos súbditos invertebrados, submissos ou bajuladores. Desta prática resultam consequências igualmente nefastas. O monarca evolui para o déspota e não hesita perante actos criminosos; desrespeita as regras e valores ancestrais, dá desafo aos seus impulsos íntimos e à satisfação de prazeres reprováveis; mata sem critério, porque a lei é ele mesmo quem a faz⁷. Eurípides (*Supp.* 444-446) não se distancia do mesmo ponto de

7 Pelling 2002: 139 chama a atenção para o facto de o retrato que Otanes faz da monarquia excluir a ideia de expansionismo e conquista – tão visível no relato de *Histórias* – e se orientar para questões de gestão interna do poder; esta opção estabelece, no debate, maior coerência com o desenho dos outros dois regimes.

vista; a iniciativa individual que conduz ao progresso, prática dos melhores, é barrada pelo tirano e perseguida pela ditadura; a própria concentração do poder desmoraliza a iniciativa: para quê produzir fortuna se ela vai cair nas mãos do tirano (*Supp.* 450-451)? Até mesmo o desrespeito social pelas filhas de família, que é marca do egoísmo irreflectido do tirano e da humilhação a que sujeita os melhores, está também exposto em *Supp.* 452-455.

Entre os dois extremos há, no entanto, uma fórmula de compromisso: aquela em que o governo do povo tem, no chefe esclarecido, o seu mentor. No império persa, Dario recordava Ciro como o exemplo do governante lúcido que – assinala-se a estranheza – garantira ao povo a liberdade (Hdt. 3. 82; cf. 1. 123 sqq.). Ao considerar o tirano como o que de pior existe para o bem de uma cidade (*Supp.* 429), Teseu assume-se como um monarca em sentido positivo, aquele que toma as decisões e espera para elas a adesão do voto popular (349-353); J. W. Fitton⁸ fala de um paradoxo – *dêmos mónarchos* -, que parece corresponder à realidade ateniense do momento. De facto, surge como inevitável a sobreposição deste símbolo de um tutor político, sensato e útil, com Péricles, recordando legenda semelhante com que Tucídides (2. 65. 9) apelidava o famoso estadista.

A democracia é referida, nos textos que temos vindo a analisar, como o modelo que mais elogios merece. Aqueles que a louvam não deixam de enunciar os princípios em que se fundamenta. Acima de todos, a lei aparece como condição essencial de uma sociedade equilibrada. Otanes (Hdt. 3. 80. 6) considera como o mais belo conceito que existe o da isonomia, a igualdade de direitos civis e políticos que assiste a todos os cidadãos. Tucídides, além de a reiterar como base da democracia (2. 36. 4, 37. 1), especifica as condições a que a lei deve obedecer para garantir a *politeia*⁹, isto é, um regime partilhado de qualidade. Importa, antes de mais, que a lei seja adequada à índole idiossincrática de cada povo; a importação é, neste caso, nefasta: ‘O nosso regime político (*politeia*) não se propõe usar as leis (*nomous*) dos outros; somos mais autores do que imitadores’. Eurípides (*Supp.* 430-436) colabora no esboço de uma lei sólida e fiável com outros factores; a lei deve ser pensada no interesse de todos e não propriedade arbitrária de quem governa, como acontece na ditadura. Assim entendida, elimina fracturas como a que a riqueza ou a classe social tendem a produzir. A objectividade que deve ser seu atributo é

8 “The Suppliant Women and the Heracleidai of Euripides”, *Hermes* 89. 4, 1961: 432.

9 Cf. Arist. *Pol.* 3. 5, EN 1160a-b. Cf. Romilly 1959: 92-95, sobre a substituição progressiva de democracia por *politeia*, após a crise a que uma prática extrema do regime popular conduziu.

assegurada pela versão escrita dos fundamentos legais, como garantia da sua permanência e imparcialidade. Se convencidos do rigor e da operacionalidade da lei, os cidadãos tendem a pôr de parte o recurso a uma justiça pessoal ou popular; é seu mérito, salienta Tucídides 2. 37. 2, excluir a cólera ou o uso do vexame como penalização do próximo. O que quer dizer que, tal como Ésquilo o consagrara na *Oresteia*, a justiça cívica substituiu estratégias antigas, e taliônicas, de vingança. E Tucídides (2. 37. 3) prossegue com conceitos que são também esquilianos. A tolerância que a lei instala nas relações privadas convive em harmonia com o temor que, no colectivo, impede a prática de ilegalidades: ‘olhamos sempre com respeito os que estão no poder e as leis em vigor – sobretudo as que apoiam as vítimas da injustiça¹⁰ ou que, sem estarem sequer escritas, comportam como sanção uma vergonha por todos reconhecida’.¹¹

O proveito mais louvável de uma lei eficaz chama-se liberdade, um valor que interfere positivamente na vida individual e colectiva (Thuc. 2. 37. 2). No seu discurso (2. 36. 1-3), Péricles reconhece que esse espírito parece vocação do povo helénico, faz parte de uma herança cultural, que, em cada geração, encontra uma forma própria de se exprimir. Dentro deste processo em permanente evolução, foi à geração em plena maturidade no seu tempo que coube dar-lhe expansão plena com a consolidação de um império sob sua égide¹². Da liberdade, os três textos que nos servem de testemunho definem os processos e os resultados frutuozos. Liberdade pressupõe, no funcionamento democrático, partilha de poder e intervenção individual nos destinos colectivos. O Teseu de *Supp.* (403-407) proclama o princípio da rotatividade como essencial numa democracia plena: ‘Cada um por sua vez, são os cidadãos em magistraturas anuais que administram o Estado’. Otanes (Hdt. 3. 80. 6) complementa este processo circular com medidas eficazes de controle: a tiragem à sorte no acesso e a prestação de contas perante a assembleia popular no termo do mandato. A relação de quem governa com toda a comunidade é assegurada pelo maior instrumento da liberdade: o uso igual da palavra – *isegoria*. O mesmo Teseu (*Supp.* 435-441) sublinha, neste conceito, um conjunto

10 Cf. Arist. *Ath. Pol.* 9. 4; *Plu. Sol.* 18. 3-8.

11 O mesmo princípio está em discussão na *Antígona* de Sófocles (cf. 450-461); sobre o assunto, vide Ehrenberg, E., *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954: 28-44.

12 Péricles refere-se aos que então, entre 465 e 440 a. C., estavam na plenitude da vida, entre os 40 e os 60 anos. A essa geração coube, após o termo das guerras pérsicas, consolidar os fundamentos do império ateniense, que traria Atenas ao auge do poder e da prosperidade.

de *nuanças* relevantes; é o acesso livre ao uso da palavra um instrumento fundamental na eliminação de prerrogativas de classe: ‘O fraco pode responder ao insulto do forte, e o pequeno, se a razão lhe assiste, pode vencer o grande’. Mas o direito à palavra não se esgota na promoção da igualdade, inclui também a protecção à diferença, em vantagem colectiva; nem todos têm, neste recurso, competência semelhante; por isso a *isegoria* proporciona, aos que para isso têm capacidade, ensejo de pôr a sua prudência e bom senso ao serviço do bem comum; mas o direito de brilhar não elimina a prerrogativa contrária, a de manter o silêncio.

Ao contributo do *logos* associa-se o do *ergon*, ‘a acção’, sem que um seja inibidor do outro (Thuc. 2. 40. 2-3). Em vez de obstaculizar o exercício prático do poder, a palavra é mesma sua condição prévia. A acumulação de uma actividade privada com a intervenção pública constitui a dupla face de um cidadão pleno; a própria diversidade da experiência de cada um responde às carências, também múltiplas, do colectivo. Ao cidadão que se mantém alheio ao contencioso social, a opinião pública não gratifica com o epíteto elogioso de ‘pacífico ou despreocupado’; esse é, pelo contrário, o exemplo da inutilidade ou de uma espécie de parasitismo social.

Um regime livre é também estimulante do progresso, ao permitir ou mesmo ao fundamentar a iniciativa individual e ao encorajar a diversidade; este é o resultado do acolhimento favorável que dá ao que Teseu designa por ‘juventude ardente’ (*Supp.* 442-443), o sangue novo que promove o avanço e o contributo inovador de cada etapa social. O tirano tende a cortar as espigas novas (cf. Hdt. 5. 92) e, com elas, a promover a estagnação e o envelhecimento.

Da cooperação cívica resulta a segurança e a auto-suficiência da comunidade (Thuc. 2. 36. 3-4). No elogio fúnebre que pronuncia, Péricles recorda os quadros de guerra experimentados por todos os seus ouvintes. A resistência ao invasor persa, que constituiu a prioridade de Atenas e da Grécia na primeira metade do século, foi disso a prova. E mais uma vez Atenas, no momento presente, põe à prova os mesmos predicados no conflito que agora vive com as cidades antes parceiras. O sucesso comprovado, em tempo de crise, é a prova da importância das decisões colectivas (Thuc. 2. 40. 3), quando é preciso optar entre audácia e prudência em causas decisivas. De entre as cidades parceiras, Atenas projectou-se, também neste aspecto, como a excepção. O êxito que lhe deu vitória e distinção destacou-a da inoperância daqueles cujas decisões se basearam na ignorância ou na hesitação. Aos seus aliados Atenas trata com generosidade, tomando a iniciativa de os favorecer sem esperar antes um primeiro benefício. No estabelecimento de uma *philia* política, toma a

dianteira, para ganhar legitimamente o direito à retribuição. Não o faz, esclarece Péricles, por um sentido de interesse ou de conveniência, mas convicta de que, também nas relações externas, a liberdade fomenta confiança e uma cooperação autêntica¹³. Para ousar esta política no exterior, Atenas teve de fazer primeiro o seu exercício interno de fortalecimento e confiança. E, antes de mais, um propósito social aparece na origem desse processo: a educação (Thuc. 2. 39. 1-4). Mais do que definir um programa, Péricles estabelece, por antítese com Esparta, um propósito global. A *paideia* ateniense aposta num modelo não repressivo e que, no entanto, permite igualmente atingir o mesmo objectivo, o de fomentar a coragem. Obtido este propósito, a experiência de guerra testa os resultados. A confiança de que os Atenienses têm dado prova elimina o recurso a estratégias dolosas, quando o espírito naturalmente os estimula à valentia; como também anula a dependência de forças aliadas e se inspira nos recursos próprios. Uma organização clara e prudente no recrutamento das forças – que evite o empenhamento simultâneo de todos os recursos – equilibra o potencial investido com os objectivos a atingir. Finalmente, se agem com determinação e eficácia não se trata de subserviência à lei, mas à imposição do carácter.

Deste clima de segurança a que a afirmação de supremacia dá direito resultam para a cidade outros benefícios, que vão muito para além do equilíbrio e justiça social. À paz e ao progresso associa-se o que Péricles designa por ‘o conforto do espírito’ (Thuc. 2. 38. 1-2); fomentam-no, em primeiro lugar, os bens inestimáveis da cultura, os concursos e os festivais religiosos. A importância dada ao lazer na vida colectiva espelha uma das que são características da mentalidade ateniense, o amor ao belo e o apreço pela frugalidade na fruição dos bens que lhe estão acessíveis (Thuc. 2. 40. 1). A mesma generosidade que aplica nas relações políticas é válida para a cultura. Aberta a todos, Atenas disponibiliza aos estrangeiros, mesmo aos inimigos, o conhecimento ou a arte (2. 39. 1), como bens humanos acima de partidarismos ou contenciosos meramente estratégicos. No quotidiano doméstico, o conforto e a abundância são um efeito benéfico do prestígio colectivo sobre cada um dos cidadãos (Thuc. 2. 38. 2). Sem que, como vimos, o bem-estar excessivo venha fomentar a inércia ou a cobardia.

Em tal regime, a verdadeira *arete* que distingue os melhores não tem a ver com riqueza, numa arquitectura em que ricos e pobres são iguais (*Supp.*

13 Sobre o elogio de Atenas como cidade protectora dos oprimidos e suplicantes, vide Silva, M. F., “Eurípides e o desenho de uma cidade ideal”, (no prelo).

407-408; Thuc. 2. 37. 1); não é por falta de meios que um indivíduo capaz se vê privado de colaborar no interesse comum (decerto numa alusão ao *misthos* atribuído como compensação dessa participação). E se riqueza e pobreza são circunstâncias inevitáveis, a *politeia* encontrou para ambas uma rentabilização clarividente (Thuc. 2. 40. 1): ‘Usamos a riqueza sobretudo para agir com oportunidade, não para fomentar a arrogância. Quanto à pobreza, que nunca se sinta vergonha de a proclamar; vergonha será apenas não ter empenho em sair dela’.

O critério único de distinção é, numa democracia autêntica, o mérito (*axiosis*, Thuc. 2. 37. 1). Esta é uma excelência que a cidade cultiva, através de um modelo educativo adequado e de um sistema político-social correcto. Péricles pode, por isso, louvar-lhe, em palavras entusiásticas, o resultado (Thuc. 2. 41. 1): ‘Em suma, atrevo-me a concluir que a nossa cidade, no seu conjunto, é para a Grécia uma lição viva, ao mesmo tempo que, individualmente, nenhum outro como o nosso cidadão apresenta um perfil tão completo, que dê resposta a tantos desafios e revele tanta capacidade e um à-vontade extraordinário’.

Da soma deste tipo de cidadãos *aristoi* só pode resultar uma cidade modelo, capaz de suscitar a admiração e o aplauso geral. É por uma tal cidade que os mortos que agora se homenageiam deram a vida – eis o nexa pelo qual Péricles, na sua oração fúnebre, associa o elogio dos caídos em combate com o da sua cidade.

O tempo, no entanto, permitiu constatar já que, sob um traçado ideal, a democracia denunciava fraquezas. Se esta outra avaliação não tinha cabimento no âmbito de um elogio, nos *agones* das formas de governo esboçados por Heródoto e por Eurípides ela é clara. Acima da perfeição de qualquer sistema, os homens são os responsáveis únicos pelo seu sucesso ou fracasso. No que se refere à democracia, a realidade provou a vulgaridade daqueles que ascenderam às rédeas do poder. O conceito de *kakotes* (Hdt. 3. 82), ‘a corrupção’, substituiu-se à *arete*. Na prática, as questões económicas e o estatuto social estabelecem diferenças; os pobres, os lavradores humildes não têm capacidade de intervir (*Supp.* 420-421), mesmo se instruídos. A honestidade não compensa, porque o êxito cabe aos oportunistas, gente anónima catapultada para o poder, cuja arma poderosa é o discurso (*Supp.* 423-425). A oratória, em lugar de servir para a construção de decisões ponderadas e consensuais, é usada demagogicamente, na persuasão das vontades e dos votos em favor de interesses ocultos. Este é, aliás, um aspecto em que a ditadura pode até prevenir o uso perigoso da persuasão e levar vantagem sobre uma democracia

extrema e desregrada (*Supp.* 412-416). Por seu lado a massa anónima é susceptível ao logro de que é vítima e facilmente atraída pelo vazio dos discursos (*Hdt.* 3. 81; *Supp.* 417-418). Falta-lhe cultura, educação e, por isso, competência. Os juízos que emite são intuitivos e inspirados nas piores tendências; a insolência que a chamada ‘psicologia de massas’ produz não é mais inócua do que a *hybris* que comanda o tirano, ou pior ainda, porque o povo actua com maior inconsciência. Precipitação e algum excesso são suas propensões naturais¹⁴. Por isso a perfeição está à partida vedada ao regime que comandam.

No entanto, a Atenas democrática não deixava de colher o orgulho pelo avanço que a sua experiência governativa, ao longo do séc. V a. C., representava para a Humanidade. Perante o desastre, que o desfecho da guerra tornou patente, Atenas foi chamada a uma auto-avaliação. Para concluir, com a reflexão dos melhores dos seus filósofos políticos – Platão e Aristóteles –, que, para cada uma das três possibilidades governativas que a tradição conhecia, podia haver duas prestações contraditórias: uma boa e outra má, de acordo com a índole dos seus executantes.

14 Subentendida está a ideia de que é fácil atrair o voto popular para uma causa de guerra, o que soaria como um alerta aos ouvidos atenienses.