

# *Theoria e praxis* política em Heródoto

Carmen SOARES

Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
cilsoares@gmail.com

*Recibido:* 10-09-2013

*Aceptado:* 6-12-2013

## RESUMEN

Las líneas generales de mi investigación (*historia*) tienen como finalidad hacer evidente la relación intrínseca que existe entre las reflexiones (*theoriai*) de los personajes y del autor, y las formas de actuar (*praxeis*), presentes en la obra herodotea en el ámbito de las “formas de gobierno político”, también llamadas, como veremos, *pragmata*. Como resulta del análisis pormenorizado de los capítulos 80-82 del Libro III y su diálogo con diferentes episodios de actuación política, nos damos cuenta de que ya en Heródoto encontramos los antecedentes lógicos (en forma de *logos*) de algunos de los argumentos presentes en aquella que es, a mi entender, dentro del conjunto de las obras de Platón, la más próxima al texto de nuestro autor (el diálogo del *Político*) en términos de definición de categorías todavía hoy difíciles de delinear y generadoras de controversia: el hombre político y los regímenes en los que actúa.

**Palabras clave:** regímenes políticos, discurso teórico, prácticas políticas, tiranía, monarquía, democracia, oligarquía, Heródoto, *Político* de Platón.

## SUMARIO

1. Introducción: el contexto autorial; 2. El ‘diálogo de los persas’: *ficha de lectura* del discurso político herodoteo; 3. La tiranía y el gobierno de las masas: contrastes y semejanzas; 4. Oligarquía: un régimen discreto en el discurso político herodoteo; 5. Monarquía: la posibilidad de un gobierno perfecto monocrático; 6. Conclusiones.

## ABSTRACT

The main goal of my research (*historia*) is to make clear the intrinsic relationship between the thoughts (*theoriai*) of the characters and Herodotus’ own about different “forms of political rule” (also called, as we shall see, *pragmata*), and the ways of acting (*praxeis*) present in the *Histories*. As a result of a detailed analysis of chapters 80-82 of Book III and of the dialogue between these theories and several episodes of political action, we realize that already in Herodotus we can find the logical background of some of the arguments present in Plato’s *Statesman* (in my opinion, among the works of Plato, the closest to the text of our author). Both works have common goals: to define categories today still difficult to delineate and generating controversy, i.e. the politician and the regimes in which he operates.

**Keywords:** Political regimes, theoretical discourse, political practices, tyranny, monarchy, democracy, oligarchy, Herodotus, Plato’s *Statesman*.

## SUMMARY

This study is comprised of several sections, namely: 1. Introduction: the Author's context; 2. The debate of the Persian Grandees: Herodotus' *reading tab* for the political discourse; 3. The tyranny and the rule of the masses: contrasts and similarities 4. Oligarchy: a discrete regime of Herodotus' political discourse; 5. Monarchy: the possibility of a perfect government of one man; 6. Conclusions.

## 1. INTRODUÇÃO: CONTEXTO AUTORAL

A compreensão de um qualquer documento nunca resulta apenas de uma análise de *per se*, isto é, que considere, num caso como o presente, tão só o conteúdo e forma do texto, mas terá, necessariamente, de abordar o seu contexto autoral. Não há obra (seja ela qual for), sem a sua circunstância.

Felizmente para nós, a composição das *Histórias* e a vida do seu autor, embora envoltas em algumas incertezas, não originaram uma “Questão Herodotiana”, à imagem do sucedido com a *Iliada* e a *Odisseia*. Se bem que não possamos falar, a respeito dessas matérias, de *verdades absolutas*, os comentadores contemporâneos<sup>1</sup> assentaram em consensos que importa lembrar, uma espécie de *verdades muito prováveis*, por forma a produzirmos uma análise histórica séria sobre o objecto do nosso estudo.

As *Histórias*, se bem que se possam rotular de *história do passado* (bárbaro e grego), não se prestam apenas a uma *leitura fechada* nesse tempo. Contêm, como já notaram alguns dos mais conceituados estudiosos da obra herodotiana<sup>2</sup>, em forma de *subtexto*<sup>3</sup>, não só alusões à *história recente* (a *Pentecontaetia* e a Guerra do Peloponeso), como até a um *presente indeterminado* (o tempo do *nós*, os leitores dos séculos subsequentes à sua composição)<sup>4</sup>.

Em termos de relação do historiador com os acontecimentos seus contemporâneos, a tendência de muitos analistas da obra é para, de forma mais cautelosa ou assertiva<sup>5</sup>, defender que, na narração da história dos reinos bárbaros e das *poleis* gregas (Stadter 1992, 2006) até à última Guerra Medo-persa (479 a. C), estão reflectidos desenvolvimentos políticos ocorridos desde então até meados do último quartel do séc. v a. C.

Além do *tempo do historiador*, outro factor modelador do seu discurso são os *espaços sócio-culturais do historiador*<sup>6</sup>. Halicarnasso, terra natal de Heródoto, cumpria os requisitos genéticos, geográficos e culturais, para ver aparecer um ‘investigador’

<sup>1</sup> Para uma revisão das questões da autoria e do período de composição das *Histórias*, vd. Asheri (1997: IX-XXVII), Ferreira-Silva (1994: XXVI, introd. geral de M. H. Rocha Pereira) e os estudos mais recentes sobre o prólogo da obra, pois necessariamente abordam estas questões e contém indicação sobre a bibliografia especializada no assunto: Bakker (2002). Ainda sobre a data, vd. Moles (2002: 34, n. 13, com extensa bibliografia sobre o assunto); Thomas (2006: 61) indica como período alargado de composição ca. 450-420 a. C.

<sup>2</sup> Thomas (2000, 2006), Moles (1996, 2002), Stadter (2006).

<sup>3</sup> Moles (2002: 50) afirma que o universo político contemporâneo funciona nas *Histórias* como “um subtexto importante e um contexto dominante na recepção do texto”.

<sup>4</sup> R. Conner (apud Raaflaub 2002: 179-180).

<sup>5</sup> Cf. Raaflaub 2002: 164-183 (“Historical and Political Thought”).

<sup>6</sup> Sobre o contributo que as origens de Heródoto deram para o seu interesse pelo mundo que o rodeia (grego e bárbaro), vd. Thomas (2000: 9-16) e Raaflaub (2002).

(alguém que faz ‘pesquisa’, *historia*) capaz de pôr em diálogo o universo multicultural da Época Clássica grega.

Além de ser uma *polis* cuja população resultara da fusão de elementos gregos (dórios) com bárbaros (da Cária), Halicarnasso está implantada numa zona dominada pelos pensadores iónios, responsáveis pelo florescimento da filosofia e a ciência no Mundo Grego. As numerosas viagens que Heródoto terá feito<sup>7</sup>, bem como as suas experiências de exilado (em Atenas<sup>8</sup>) e de colono (em Túrios) ajudam também a compreender melhor a forte presença na sua escrita da tolerância à diferença e o esforço de identificação de universais do comportamento humano. Fazem, pois, sentido, os epítetos de *outsider* do Mundo Grego, meio-Grego e meio-Bárbaro que justamente lhe atribuiu um dos principais estudiosos da sua obra, Ph. Stadter (2006: 265).

Em termos de metodologia científica de estudo de um texto teórico inaugural, como é o caso do “Diálogo dos Persas” (3. 80-82)<sup>9</sup>, cerne da nossa reflexão, importa munir-nos de princípios também eles clássicos, precisamente oferecidos por Platão, mestre exímio em matéria de investigação e ensino (diríamos nós em terminologia moderna). Como o próprio aconselha, por exemplo no seu *Político*, não são as palavras mas os *sentidos verdadeiros* que elas encerram aquilo a que um investigador se deve ater. Esta é uma regra de ouro da metodologia do trabalho científico, consagrada de forma lapidar no conselho dado, nesse diálogo, pelo Estrangeiro de Eleia, mestre em dialéctica, a um aprendiz de filósofo, Sócrates, o Moço. Evoco aqui as suas palavras, pela autoridade indiscutível que conferem à minha argumentação<sup>10</sup>: “se fizeres um esforço por não te prenderes aos nomes, à medida que caminhares para a velhice, hás-de mostrar-te cada vez mais rico em sabedoria” (261 e 5-7).

## 2. O “DIÁLOGO DOS PERSAS”: FICHA DE LEITURA DO DISCURSO POLÍTICO HERODOTIANO

A análise que me proponho fazer para o trecho em questão (3. 80-82) servirá de centro nevrálgico para uma reflexão mais ampla. Ou seja, em termos de metodologia, proponho que o comentário ao texto vá sendo complementado com informações pertinentes oriundas de outros passos da obra.

O “Diálogo dos Persas” introdu-lo Heródoto com a indicação do tema em debate: ‘sobre todas as formas de governação’ (περὶ τῶν πάντων πρηγμαμάτων, 3.80.1). Se o que se vai discutir são ‘todos os *pregmata*’ (na forma ática *pragmata*, que de ora em diante adoptarei), ou seja ‘coisas feitas, actos, formas de agir’, importa precisar que esse sentido genérico<sup>11</sup> adquire no contexto em que é usado o valor conotativo

<sup>7</sup> Redfield (1985) e, mais recentemente, Thomas (2000: 9-16).

<sup>8</sup> Moles (2002: 33) situa essa estada à volta dos anos 40.

<sup>9</sup> Bibliografia principal sobre o episódio: Romilly (1959), Lasserre (1976), Evans (1981), Lateiner (1984), Rocha Pereira (1981, 1990), Pelling (2002).

<sup>10</sup> Para a tradução portuguesa, comentário e notas ao diálogo platónico, vd. Soares (2008).

<sup>11</sup> O que explica que *pragma* tenha na língua grega por sinónimo *chrema*. Aliás é essa sinonímia que autoriza que Heródoto empregue este último em 3.80. 3, estando, naturalmente, a referir-se, como ficou claro na abertura desse mesmo capítulo, a ‘coisa pública’ (*pragma*, equivalente em latim a *res publica*).

de ‘feitos/negócios políticos’, por oposição a privados<sup>12</sup>. Assim *pragmata* pode, num sentido mais amplo, dentro do domínio concreto das *coisas feitas pelos indivíduos no exercício da cidadania*, traduzir-se em português por ‘acto ou modo de governar, governação’, e, em contextos mais específicos, assumir o sentido abstracto de ‘governo, regime, constituição’.

Identificado o assunto de uma discussão, se não real (tida na Pérsia em 522/21 a. C.), pelo menos verosímil (na Grécia contemporânea de Heródoto)<sup>13</sup>, passemos à análise de *todas essas formas de governação*. As perguntas a que procurarei responder são as seguintes: que conceitos-chave estruturam os regimes e que tipologia de regimes e governantes são descritos?

### 3. A TIRANIA E O GOVERNO DAS MASSAS: CONTRASTES E SEMELHANÇAS

A tirania e a democracia são os *pragmata* que primeiro Otanes introduz na discussão — e com grande razão, se tivermos em conta que, no subtexto do imperialismo persa, devemos ler reflexões sobre o imperialismo ateniense, o grande bastião da democracia ao tempo de composição da obra<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cartledge (2009: 4) explica este sentido genérico.

<sup>13</sup> Sobre a historicidade do episódio, vd. Pelling (2002: ‘History’).

<sup>14</sup> Este paralelo entre o passado e o presente evidencia-se tanto em episódios da história dos Bárbaros, como dos Gregos. Vejamos, a título exemplificativo, algumas destas situações. Moles (2002: 35-6) considera que a entrevista entre Sólon e Creso (1. 5-33) permite uma comparação com a Atenas imperialista de Péricles. Assim, Creso, senhor de um imenso tesouro e de um poderoso império, que subjuga os próprios Lídios (1. 5-6, 27), ou seja, comunidades da mesma origem étnica, é considerado uma figuração de Péricles (que teria conseguido mudar o tesouro da Liga da ilha de Delos para Atenas e impor tributos monetários às *poleis* aliadas) e a advertência contida em 1. 32. 9 (de que se deve ver o fim de todas as coisas, antes de avaliar uma situação) um aviso para o perigo da ascensão ateniense resultar em queda (como aliás veio a acontecer, no desfecho da Guerra do Peloponeso). Sobre a figura de Péricles e medidas para reforçar os direitos dos cidadãos (o que significava, muitas vezes, extorsão dos aliados), vd. Ferreira-Leão (2010: 183-207). Rhodes (2007) apresenta, igualmente, uma excelente síntese sobre as controvérsias envolvendo o regime democrático em Atenas. Também a Esparta do séc. VI a. C., com o seu expansionismo no Peloponeso (vd. 1.65-68, contra Tégea; 1.82, disputa de Tírea com Argos; 5.98.4, contra a Arcádia; 6.76-84, contra Argos), serve não só para confirmar o estatuto de *prostates Hellados* de que gozava ainda no início do séc. V, quando estala o conflito com o Persa (e que Heródoto lhe reconhece em 1. 69. 2), mas é também uma figuração da Esparta aguerrida contemporânea do historiador. Quando Temístocles responde, em tom ameaçador, à oposição do general coríntio Adimanto à sua intervenção na definição da estratégia a seguir no confronto contra os homens de Xerxes, afirmando a supremacia naval ateniense e invencibilidade da sua armada (8. 61. 2), pode entender-se nessas palavras uma alusão velada ao imperialismo ateniense (Rhodes 2007: 46). Também as várias campanhas militares movidas por Esparta contra a Ática, primeiro para ajudar à expulsão de Hípias e mais tarde para reconduzi-lo à pátria, ecoariam aos ouvidos dos Atenienses as invasões recentes. Já tive ocasião de discutir noutro lugar (Soares 2007) a questão do expansionismo espartano na região do Peloponeso e as várias tentativas frustradas de controlar a Ática.

Estes dois regimes<sup>15</sup> pautam-se pela presença ou ausência dos seguintes valores:

- a) uns verbalizados, como: a participação equitativa dos governantes no poder, ou seja, a “governança partilhada” (*isonomia*) da *polis*, o que implica a igualdade;
- b) outros implícitos, e que são o reverso (3.80.6) do modelo criticado da actuação do ‘homem que é tirano’ (3.80.4), a saber: a governança bem ordenada, a moderação, a liberdade, a legalidade e a justiça.

### 3. 1. Igualdade vs. despotismo

Comecemos pela questão da governança partilhada equitativamente entre os cidadãos/governantes, colectivo este identificado:

1. ora pelo nome que denuncia tratar-se de um grupo tão numeroso que, sendo chamado de ‘multidão’ (*plethos*, 3.80.6 bis, 81.1, 82.1 e 2) ou ‘maioria’ (*pollos* 3.80.6) compreende-se que seja considerado ‘o todo’ (como se lê nas palavras finais de Otanes: ‘É que é na maioria que reside o todo’, 3.80.6);
2. ora pelo substantivo *demos* (nas falas de Megabizo e Dario<sup>16</sup>, mas não na fala de Otanes, omissão a meu ver propositada, como explicitarei mais adiante), nome revelador da origem social humilde dos detentores do poder.

De facto a primeira vantagem ou princípio nobre do regime, enunciado por Heródoto, ao introduzir o discurso de Otanes, é justamente o facto de os *pragmata* serem colocados ‘no meio’ (*es meson*) dos Persas, i. e., a uma distância/proximidade igual de todos (daí a tradução que proponho para 3.80.2: ‘defendia que a governança fosse entregue aos Persas de forma equitativa’). Já o título escolhido para denominar esse tipo de gestão da *polis*, *isonomia*, aponta para um valor decorrente da ‘partilha da governança’: a igualdade. De facto, na sequência do texto, especifica-se o *modus faciendi* político que justifica a atribuição do ‘mais belo dos nomes’ (*ounoma... kalliston*, 3.80.6) ao governo popular. É porque os cidadãos acedem aos cargos por tiragem à sorte, porque são obrigados a prestar contas do uso de fundos públicos e porque tomam as decisões em comum, é graças a estas três formas de funcionamento que se pode falar de ‘governança partilhada’, i. e. de *isonomia*.

A propósito do uso e sentido do nome *isonomia*, há que sublinhar a importância de ponderá-lo à luz do seu contexto autoral, pois só assim evitamos incorrer na interpretação, a meu ver redutora e descontextualizada, de fazê-lo corresponder simplesmente a ‘igualdade perante a lei’. Se não, atentemos no seguinte: *isonomia* usa-se como ‘o mais belo dos nomes’ (3.80.6) para um regime que, no resto do trecho, nunca se denomina de ‘democracia’, mas significativamente de ‘governo da multidão’ (Otanés:

<sup>15</sup> Vários estudiosos tem-se centrado no estudo da representação da tirania e da democracia nas *Histórias* de Heródoto, de que destacamos, sobre a primeira: Waters 1971, Ferrill 1978, Gammie 1986, Parker 1988, Dewald 2003, Dewald 2008, Moles 2007, Condilo 2010; sobre a segunda: Rosivach 1988, Forsdyke 2002, Rhodes 2007, Sealey 2007.

<sup>16</sup> Cf. respectivamente: 3. 81. 2-3 e 3. 82. 4-5.

3.80.6 *bis*), de ‘poder entregue à multidão’ (Megabizo: 3.81.1) e de ‘a multidão ter o governo’ (Dario: 3.82.1). Dessa omissão, por certo intencional, fica implícito que o outro nome por que era conhecido o regime da igualdade, *demokratia*, e que o nosso Autor também usa, conforme veremos mais adiante, possuía uma conotação pejorativa<sup>17</sup>.

Aduzo a favor da baixa conta em que, à época, o povo continuava a ser tido nas fontes (aliás maioritariamente redigidas pela mão de aristocratas) dois aspectos formais evidentes no texto em discussão:

- tratando-se Otanes de um defensor do regime, é natural que elege-se de entre os dois termos disponíveis para designá-lo (*isonomia* e *demokratia*), o que era sentido como um elogio;
- por outro lado, esse porta-voz do governo popular nunca emprega a palavra *demos*, cuja baixa conotação ressalta de forma inequívoca do uso que lhe dão os dois outros intervenientes, opositores a esse regime da igualdade para a maioria. Veja-se a referência de Megabizo ao ‘povo indisciplinado’ (ἄκολαστος, 3.81.2) e a observação de Dario, de que ‘Quando o povo governa, é inevitável o aparecimento da vilania!’ (passo em que se associa δῆμος a κακότης, 3.82.4). Também a ideia de violência, típica do governo popular, reconheço-a na comparação (em Megabizo: 3.81.2) do *modus actuandi* do povo ‘a um rio de torrentes invernosas’, que, como sabemos, constituem uma força indomável e destruidora da natureza.

Em termos de igualdades, há uma outra que se destaca como prerrogativa do governo das massas, a *isegoria*, equivalente em terminologia moderna a ‘liberdade de expressão’, ou seja, ao reconhecimento de que o estatuto de cidadão confere aos indivíduos que o detêm o direito de usar da palavra, não só no exercício dos cargos nos vários órgãos políticos, mas até na condição de acusadores e réus em tribunal. O passo em que esse direito vem apresentado como factor do aumento de projecção de Atenas no panorama político do Mundo Grego (5.78) é precisamente após a destituição da tirania de Hípias (510 a. C.). Começamos, pois, a perceber que, em favor da imagem da democracia, esta pode ser, e é, diversas vezes, apresentada como reverso da tirania.

Tomando em consideração o *logos* sâmio de Meândrio (mais precisamente 3.142), tido como um dos muitos “ensaios políticos” da obra Herodotiana (MacGlew 1993:131), o então regente da ilha, após o exílio e morte do tirano Polícrates, procura apresentar-se aos seus súbditos como paladino da liberdade e da justiça, ao anunciar a sua renúncia ao poder tirânico, em favor de uma democracia, contexto em que se emprega, uma vez mais, o nome bem quisto do regime popular, *isonomia*. Além disso, ao mesmo tempo (como acabámos de ver para 3.80.2, na fala de Otanes), o Sâmio acentua também aquela que é a característica fundamental dos *pragmata* em questão:

<sup>17</sup> Aliás, como já notou Cartledge (2009: 6), este último termo, que é o que haveria de ficar para a história, tinha, na maioria das fontes antigas, um sentido negativo visceral, a que chamou de “full-blooded sense”. Ao passo que, na opinião do mesmo helenista, o nome *isonomia* adquiria um sentido geral de ‘igualdade política’ (Cartledge 2009: 8). Também Sealey (2007: 250-251) enfatizara que o evitar-se o uso do nome democracia em Heródoto derivaria do facto de *kratos* implicar um exercício violento do poder.

a equidade (cf. em 3.142.3 a expressão ἐγὼ δὲ ἐξ μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω: ‘colocando no meio de vós o poder, anuncio-vos a *isonomia*’)<sup>18</sup>.

Ainda sem sairmos deste domínio genérico das várias formas da igualdade (*isotes*), Heródoto coloca o termo *isokratie* (5.92a1) na boca de Socles, general coríntio presente no conselho de guerra da Liga do Peloponeso que antecede um novo ataque à Ática (506 a. C.)<sup>19</sup>, destinado a restituir o poder ao mesmo tirano que, cerca de meia dúzia de anos antes, os Espartanos haviam ajudado a expulsar, Hípias. Agora é a ‘igualdade de poderes’ que é tomada por sinédoque do próprio regime. Entende-se muito bem essa preferência do Autor em eleger este termo e nenhum dos outros, se considerarmos dois aspectos:

- primeiro: que na fala imediatamente anterior à de Socles (5.91.2), os Espartanos sublinharam aquele que já sabemos (pelas acusações de Megabizo, 3.81.1-3) ser um defeito comum ao governo do povo e do tirano, a *hybris* (cf. περιυβρίσας), o orgulho manifestado em ‘elevar alto demais a cabeça’ (cf. ἀνέκυψε do passo do Livro V). Esses Atenenses são, pois, pejorativamente chamados pelos Espartanos de ‘povo ingrato’ (δήμωι ἀχαρίστωι); mais, a liberdade (ἐλευθερωθείς) que lhes veio da expulsão da tirania (que, sempre, implica servidão/*douleia*), porque traz poder (*arche*), nas mãos de governantes insolentes, transforma-os em verdadeiros tiranos<sup>20</sup>;

<sup>18</sup> Há uma terceira ocorrência da expressão *es meson* (4. 161. 3), só que aí diz-se claramente que os destinatários da governação equitativa são o povo, neste caso os Cireneus (durante o reinado de Bato II, entre 550-530 a. C.). Ao rei ficaram apenas reservados poderes religiosos, passando os restantes para o *demos*. No entanto Giraudeau (1984: 107) prefere ver nesta reforma governativa de Cirene a transição de uma monarquia para uma oligarquia, pois seria um anacronismo aceitar uma revolução democrática na região, em pleno séc. VI a. C. Os verdadeiros beneficiários desse regime de igualdade seriam, por conseguinte, uma aristocracia fundiária. Aliás esta hipótese parece-me fortemente provável, se aproximarmos o sucedido em Cirene (e descrito no livro 4º), dos acontecimentos a que estará sujeita Mileto (5. 92), também por intervenção de mediadores externos (aqui os Pários; em Cirene, Demónax de Mantinea).

<sup>19</sup> Para uma análise pormenorizada deste discurso, vd. Moles 2007. Dewald (2003: 31) interpreta a fala de um Coríntio em favor de Atenas como um verdadeiro discurso irónico, na medida em que, ao tempo de composição das *Histórias* e no contexto da Guerra do Peloponeso, as duas cidades se haviam tornado inimigas declaradas. Além do mais, esse diálogo entre Espartanos e os aliados contém ecos nítidos do “Diálogo dos Persas”, não só do ponto de vista formal, mas também do conteúdo, conforme observou Forsdyke (2002: 542), que não se limitou a chamar a atenção para esse paralelo, mas estabeleceu uma distinção de fundo entre ambos os *logoi*. Ou seja, o episódio do livro V não constitui um “diálogo aberto”, como o dos nobres persas em 3. 80-82, mas sim “fechado”, pois resulta no elogio da democracia contra a tirania, sem qualquer margem para outras interpretações.

<sup>20</sup> Além do mais, Heródoto estará muito provavelmente a pensar nesse uso da força/violência de um povo (os Atenenses de finais do séc. VI e também os do séc. V, pós-Guerras Medo Persas, com a sua crescente hegemonia imperial), ao escrever *uma história passada que fala do presente*. A passagem que passo a transcrever em tradução, do conselho dos Peloponésios (5. 91-92), assume-se como verdadeiro *momento homo* da corrupção que o exercício do *kratos* exerce sobre *ethoi* frágeis (como é o do povo e o de alguns monarcas — como aqueles lembrados no “Diálogo dos Persas”, no livro 3º, por Megabizo e Otanes): ‘Senhora de si [Atenas], cresce em poder, conforme já se aperceberam sobretudo os vizinhos, os Beócios e os Calcidenses, e em breve perceberá mesmo quem não estiver atento’ (5.91a2).

- segundo: apesar de ser indesmentível que, na sua fala, Socles visa denunciar a injustiça e os actos cruéis perpetrados por Cípselo e Periandro de Corinto, senhores absolutos (logo verdadeiros tiranos) de um regime oligárquico bastante fechado (governado por um único clã familiar, os Baquíadas), a verdade é que o leitor/ouvinte atento das *Histórias* já percebeu que várias são as vozes que se elevam contra o despotismo e que este não é propriedade exclusiva de *pragmata* específicos (pois aparece tanto associado a tiranias e oligarquias, como a democracias), mas resulta do *ethos* do(s) governante(s), seja ele um indivíduo (um *tyrannos*) ou um colectivo (uma *demokratia* ou uma oligarquia)!

No entanto, esta ideia de que, teoricamente, a tirania se opõe a *isonomia* surge, como acabámos de perceber, associada a operações de charme de tiranos que, para conquistarem o favor do povo, “fingem” abdicar da tirania, substituindo-a por regimes assentes na “igual parte”, i. e., na ‘governança participada’. Na verdade buscavam prolongar a sua governação no tempo, dando-lhe formas mais atraentes, isto é, menos susceptíveis de despertar a revolta dos súbditos. Assim age, além de Meândrio (já considerado), também Aristágoras de Mileto (5. 37), num esforço de se destacar da imagem do antecessor, o sogro Histieu<sup>21</sup>. Falta ainda lembrar Cadmo de Cós (7.164), herdeiro natural da tirania de seu pai. O que o aproxima de Meândrio é o discurso político empregue por Heródoto. Também deste escreve o Autor que foi em nome da justiça que tomou a iniciativa de ‘colocar o poder nas mãos do povo de Cós’ (à letra ‘no meio’, cf. 7.164.1: ἔξ μέσσω Κώιοισι καταθείς τὴν ἀρχήν).

Não obstante o tom das suas palavras (da *theoria*), no fundo, nenhum destes governantes busca para si um lugar de paridade entre o povo. Meândrio é chamado por Heródoto *tyrannos* (3.145.1). Quanto a Aristágoras usou essa estratégia para encontrar aliados noutras cidades da Íónia, que, em lugar de tiranos, passam a ser governadas por generais. A única *isonomia* daí resultante para essas gentes seria poderem eleger o seu general, que continuaria a ter poderes mais ou menos absolutos e, por conseguinte, idênticos aos do tirano que os antecederam.<sup>22</sup> E Cadmo, exilando-se de Cós, opta por iniciar uma nova vida, longe da influência pouco benéfica do pai, em termos de imagem pública. Tal afastamento não significa renúncia ao poder, que continua a estar associado à opressão exercida contra os novos súbditos, a população de Zancle, tomada à força por um novo senhor, Cadmo, que assim se revela um autêntico herdeiro do *modus operandi* político de seu pai, o tirano de Cós!

Note-se, ainda, que, tanto no *logos* de Meândrio como no de Aristágoras, é possível detectar indícios de que será intencional o uso do nome de sentido favorável, *isonomia*, em vez do termo pejorativo democracia. De Meândrio, Heródoto dá a entender

<sup>21</sup> Histieu, de facto, vem apresentado como um tirano apoiado pelos Persas e inicialmente deles colaborador. No entanto, a tirania vigente em *poleis* gregas da Ásia Menor, porque dominada pela influência desses soberanos bárbaros, conotava-se com falta de patriotismo, i.e. com filobarbarismo.

<sup>22</sup> Este episódio parece retomar o *topos* do afastamento deliberado do filho sucessor relativamente ao poder que poderia herdar do pai, devido à imagem desgastado do progenitor, como sucedera também em Samos, com o herdeiro de Polícrates, Lícofron (cf.3.50-53), episódio que já tratei com algum pormenor em Soares (2003: 442-448).

que a sua estratégia só aparentemente se poderia chamar de altruísta e preocupada com o bem do povo. Tudo não passava de pura demagogia, pois promete-se *o melhor para o povo* (daí falar-se de *isonomia*), quando a razão verdadeira para a inversão de marcha política de um potencial tirano (seja ele Meândrio, Aristágoras ou outros Iónios) era manter-se no poder a qualquer custo. Nem que fosse numa democracia-fantochesca, governada por generais, solução confirmada pela evolução a que se assistiu com o fim das tiranias iónicas apoiadas pelos Persas, depois do desastre da coligação iónio-espartana contra Naxos (5. 38). De facto, o retrato que Heródoto nos dá da *praxis* de Aristágoras, descrita em 5. 37, revela que a democracia não passa de uma escolha política oportunista. O seu desígnio íntimo, para mudar de regime, era não perder a participação no governo. No contexto geral de insurreição de muitas *póleis* vizinhas, iónicas, contra os tiranos no poder, apoiados pelo rei persa, o que o regente de Histieus percebera foi que a maneira de não acabar expulso ou morto consistia, precisamente, em tomar a iniciativa de liderar uma substituição de regime, ganhando a simpatia dos conterrâneos e das comunidades gregas próximas. Eis, diante do público antigo e do presente, encarnados em Meândrio, Aristágoras e Cadmo, três retratos intemporais do politizador, indivíduo oportunista e venal.

Uma vez mais, Heródoto destaca, neste domínio da hipocrisia política, a sua universalidade em termos de comportamento humano. De facto o estabelecimento de democracias em várias cidades iónicas (6. 43), por iniciativa do general persa Mardónio, denota que os próprios Persas teriam percebido, numa tentativa de manutenção das influências e domínios estabelecidos, que uma forma de evitar os riscos de dissensão era não conter os desejos de reforma, que se haviam tornado evidentes com a Revolta da Iónia, mas tomar a iniciativa de os viabilizar<sup>23</sup>. Assim sendo, pode dizer-se que as cidades da Iónia em causa mudam de regime político, mas não de senhor, o Persa.

Aliás, quando no livro I (131.1) se usa o nome *demokratie* (única vez aplicada a Atenas), no livro VI (43. 3), além do substantivo, também o verbo *demokrateesthai* (a propósito da actuação do general Mardónio) ou apenas este último (*demokrateesthai*), no livro IV (137.2), uma vez mais a respeito das cidades da Iónia, em particular a Mileto de Histieus e o Quersoneso de Milcíades, já não se hesita em preferir democracia e derivados, em vez de *isonomia*. Essa escolha vocabular tanto pode apontar já para o sentido vazio que a palavra acabará por adquirir<sup>24</sup> ou simplesmente decorrer do facto de, nesses passos, já não estar subjacente a ideia de que há destinatários internos (Megabizo e Dario, no “Diálogo dos Persas”, os Milésios e os Sâmios, diante de Aristágoras e Meândrio, respectivamente) que se deseja convencer de que esse *pragma* (i. e. ‘o governo da multidão’) é ‘agradável’ (ἡδύ) e ‘bom’ (ἀγαθόν) — como faz Otanes no início da sua fala (3.80.2).

Passemos, de seguida, à análise dos restantes bons princípios da governação popular, que, numa estratégia propagandística, que se pode suspeitar de origem anti-tirã-

<sup>23</sup> Forsdyke (2002: 530) já notou essa ligação entre a Revolta Iónica e a iniciativa de Mardónio de estabelecer democracias nessa região do Mundo Grego, fortemente controlada pelo poderio persa.

<sup>24</sup> E de que dá testemunho Platão, uma vez mais no *Político*, ao admitir que se dá o nome ‘democracia’ tanto à forma “melhor” como à “pior” do governo do povo (292 a).

nica e pró-democrática, decorrem desse esforço claro de desenhá-la como reverso da tirania, como faz Otanes<sup>25</sup>.

### 3. 2. Boa Ordem vs. desordem

Assim, ao mesmo tempo que retomamos o elenco dos valores da *isonomia*, desenhando-se os vícios do tirano e das suas ‘formas de governar’ (*pragmata*). Vejamos o que esta última (a tirania) não é, para sabermos os atributos da primeira (a *isonomia*). O primeiro alicerce do regime é, como vimos, a ‘boa ordenação’ (cf. o uso do adj. ‘bem ordenada’, *κατηρημένον*, 3.80.3), que no contexto da fala de Otanes significa que os governantes exercem o poder não ‘sem nenhuma limitação’ (*ἀνευθύνωι*), i. e. ao correr dos seus caprichos, mas no cumprimento de regras estabelecidas. Estas regras estão claramente identificadas linhas abaixo, e consistem não só nos *modi faciendi* determinantes da *isonomia* (a tiragem à sorte, a prestação de contas e a tomada de decisões em assembleia, 3.80.6), mas também no respeito pelas leis (ou legalidade, oposta à *anomia* ou ilegalidade promovida pelo tirano: quer contra os costumes ancestrais, quer exercendo violência contra as mulheres) e na recta aplicação da justiça (reverso da injustiça de condenar à morte sem julgamento, atributo do déspota).

Repare-se que desordem, *anomia* e injustiça são, dentro do panorama geral da “governança não recta”<sup>26</sup> do tirano, os piores defeitos, uma vez que, Otanes os introduz nos seguintes termos: ‘Vou mas é falar do que mais importa’ (*τὰ...μέγιστα*, 3.80.5). Mas será que esta “boa ordenação” das coisas, no conjunto das *Histórias*, vem confirmada? As massas limitam-se a exercer a gestão do bem comum sempre norteadas pelo estrito cumprimento das leis/costumes fundadores do regime, *praxeis* de que derivará a aplicação da justiça (*δίκη*)?

Acabámos de perceber como legalidade (conformidade ao *nomos*) e justiça são, a par de igualdade e da boa ordenança, valores estruturais de uma concepção “teórica” do *bom regime popular*. Porém, porque estamos a considerar o regime das massas em articulação com o do tirano, seguindo a sugestão da própria fonte (o “Diálogo dos Persas”, em particular na fala de Otanes), convém sermos cautelosos e não aceitarmos como verdades absolutas, ou pelo menos inquestionáveis, nenhuma destas argumentações.

Assim, mesmo sem sairmos do “Diálogo”, deparamos com a confirmação do direito inegável de Heródoto ao título de historiador, uma vez que não se limita a produzir uma propaganda acrítica de qualquer um dos regimes (muito em particular do demo-

<sup>25</sup> Para um retrato negativo da tirania, Heródoto deve ter-se igualmente inspirado em tradições orais anti-tirânicas, que tinham por reverso natural, como alerta Forsdyke (2002: 525), legitimar os sistemas políticos não-tirânicos.

<sup>26</sup> Embora possa parecer abusivo retirar das duas opiniões de Dario (expressas em 3.82.1) sobre Megabizo ‘falar rectamente’ (*ὀρθῶς λέξει*) e ‘não rectamente’ (*οὐκ ὀρθῶς*), primeiro a propósito da condenação da *isonomia*, depois do elogio da oligarquia, um conceito-chave da conceptualização platónica, que é o de ‘constituição recta’ (*ὀρθή πολιτεία*), a verdade é que, o contexto em que estamos é precisamente o do debate constitucional, logo é de alguma forma defensável que, também aqui, percebamos como a reflexão teórica herodotiana pode conter indícios de uma hermenêutica filosófica estrutural no pensamento político de Platão.

crático<sup>27</sup>), antes lhe aponta forças e fraquezas. Os defeitos do governo do povo também nesse trecho ficam bem claros. Megabizo denuncia o desregramento ou indisciplina que pode pautar os actos desse povo (chamado de ἀκόλαστος, 3.81.2), a sua falta de inteligência<sup>28</sup> e instrução (3.81.1), bem como a forma irracional com que gerem os *pragmata*. Esta falta de ponderação, podemos-la também ler na metáfora, já atrás evocada, da precipitação incontrolável do caudal dos rios no inverno (3.81.2). Ou seja é mais uma nota negativa que ajuda a explicar as muitas semelhanças que, nas fontes críticas ao regime popular, sobressaem entre democracia e tirania. Ambos podem ser *pragmata* despóticos, de poderes irreprimíveis e dominadores. Já quando Dario critica a cumplicidade (as ‘alianças’, *philiai*, referidas em 3.82.4) que se estabelece entre tais governantes, como forma de se desculparem mutuamente das decisões erradas (‘os actos de vilania’) tomadas ‘contra o interesse comum’ (*es ta koina*), deduz-se que, acima do ‘interesse comum’, mesmo numa democracia, estão os interesses individuais! Repare-se que, não terá sido, a meu ver, ocasional o facto de tanto Megabizo como Dario, por estarem a descrever uma forma *kakos* do governo das massas, nunca denominarem esses *pragmata* de *isonomia* e repetirem várias vezes o substantivo *demos* de preferência a *plethos* (que, no entanto, continuam a utilizar: 3.81.1, 82.1).

Mas recuperemos as marcas de vilania associadas ao regime e aos governantes<sup>29</sup>. O referido “erguer-se acima” das normas, que estabelecem uma ordem, leva a actos excessivos, de *hybris* (ou falta de moderação). No entanto, do confronto entre as falas de Otanes (3.80.3) e Megabizo (3.81.1), confirmamos que democracia e tirania são ambos regimes em que se admite existirem esses abusos de poder. Além da questão da ‘insolência’, imputada a ambos os *pragmata*, também a ‘vilania’ mina as duas formas de governação (cf. acusações de Otanes, em 3.80.4, e de Dario, em 3.82.4). De facto, basta lembrar que tanto uma como a outra têm em comum a concessão de poderes absolutos a quem governa. A grande diferença está em que num caso estes se concentram nas mãos de um único indivíduo (o *tyrannos*), ao passo que no outro são partilhados por uma multidão de cidadãos.

Consideremos, agora, situações concretas (*praxeis*) dessa sobreposição, no âmbito da democracia, dos interesses particulares aos comuns, abordagem que confirma, uma vez mais, que *theoria* e *praxis* são polos complementares na análise do pensamento político em Heródoto. Limitar-me-ei a exemplificar a questão através de um caso paradigmático, o do ateniense Temístocles (8.4-5), homem democrata que sucumbe ao ganho, porque se deixa “comprar” por 30 talentos, para convencer uma assembleia (neste caso de aliados gregos) a aprovar determinada estratégia (no decurso da batalha de Artemísio), estadista que já retratei como um verdadeiro “político dos mil artificios” (Soares 2002: 33).

<sup>27</sup> Forsdyke (2002: 534).

<sup>28</sup> Entre as críticas ao poder do povo está a ‘estupidez’, ou seja a falta de conhecimento/sabedoria (por contraste com a inteligência do monarca — como refere Dario, um Persa, e dá conta Heródoto com a história da recusa de Cleómenes, um Grego, em aceitar o desafio de Aristágoras (5. 97), contrastando com a facilidade de persuadir/ludibriar o povo ateniense, tanto pelo Milésio, como por duas vezes por Pisístrato (1. 59-60).

<sup>29</sup> Veja-se o uso insistente de vocabulário da raiz *kak-* (‘vil, mau’): *kakos* (3.81.3, 3.82.4), *kakistos* (3.80.4), *akeo* (3.82.4) e *kakotes* (3.82.4 bis, 3.80.3).

### 3. 3. Liberdade vs. escravidão

Antes de evocarmos o aparente paradoxo, à luz da *theoria* de Otanes, mas não à das opiniões (*gnomai*) de Megabizo e Dario, de considerar a democracia ateniense tirânica (à imagem do que veio a fazer Tucídides<sup>30</sup>), completemos a análise do elenco das qualidades e defeitos de ambos os regimes e respectivos governantes, com a referência à liberdade vs. escravatura. No “Diálogo dos Persas”, fica evidente no uso do verbo ‘servir’ (θεραπεύω, 3.80.5) que os cidadãos de uma *polis* estão para o seu tirano na condição de ‘servos’. Claro que o caso mais emblemático, de nítidos contornos irônicos para os contemporâneos de Heródoto, é o de Atenas, que, após a expulsão dos tiranos, atinge a liberdade (*eleutheria*), subentendendo-se, naturalmente, que antes era escrava (5.65.5). Aliás, são sobretudo os ‘feitos políticos’ (*pragmata*) democráticos que, segundo o texto, tornam os Atenienses ‘mais poderosos’ (cf. *mezones*, 5.66.1). Este passo do livro 5º serve, pois, de mote para equacionarmos o papel que jogam na governação o tríptico de princípios *eleutheria-douleia-arche* (‘liberdade’-‘escravidão’-‘poder’).

Primeiro há que compreender que o sentido de liberdade se define por referência ao seu oposto. I. e., *eleutheria* significa deixar de ser escravo, adquirindo o *poder* (que não se tinha, uma vez que se estava subordinado a um ‘outro’). No entanto, e neste aspecto reside a perversão da aliança entre poder e liberdade, uma *polis*/povo/reino, para se tornar uma *potência* (literalmente: *possuir arche*), tem que reduzir outros a dependentes/súbditos/escravos. No contexto do “Diálogo dos Persas”, Dario apresenta a liberdade como uma dádiva do governante único (3.82.5). De facto, os Persas libertaram-se dos Medos, que reduziram à escravatura, pela mão de um homem, Ciro. A liberdade, pode e deve, neste sentido, ser uma virtude da governação monárquica.

Não obstante, noutras circunstâncias, como as já consideradas de Atenas e de outras *poleis* iónicas sob tiranos, veio-lhes da *isonomia*. Ainda assim, nesses discursos, em primeira instância, a *eleutheria* não deixa de ser apresentada como uma dádiva de um homem (seja ele o Clístenes ateniense, ou os tiranos, que, com uma hipócrita generosidade, a oferecem aos seus concidadãos).

Mas, o quadro da nossa análise não se pode restringir, como alertei no início da minha reflexão, a uma leitura fechada, circunscrita a secções bem delimitadas das *Histórias*. Também os Medos, por intermédio de Déjoces, se libertam do jugo de outro povo, os Assírios (1. 96. 1), mas apenas para se verem reduzidos à condição de escravos de um novo senhor, da sua etnia é certo, Déjoces, que, com a mudança de homem privado (sábio/*sophos* e justo/*dikaios*, qualidades que lhe mereceram ser eleito juiz da sua aldeia meda, 98.1) para a de primeira figura do estado, assume comportamentos de *tyrannos*. É de reter que o que os Medos queriam era um ‘rei’ (*basileus*, 1.97.3), mas a forma abusiva como esse eleito por eles (1.98.1) exerce o poder leva a que os respectivos *pragmata* venham classificados por Heródoto de *tyrannis* (1.100.1). De

<sup>30</sup> Repare-se que Tucídides coloca na boca de Péricles e Cléon a admissão de que o império ateniense era uma *tyrannis* (2. 63. 2, 3. 37. 2).

facto verifica-se que uma mesma pessoa, esse tal soberano-salvador, tanto pode dar a liberdade como submeter à escravidão aqueles que governa<sup>31</sup>.

Vejam os outros dois contextos idênticos, envolvendo agora personagens gregas, pois nesta comunhão greco-persa de actuar confirma-se a visão universalista de Heródoto em matéria de pensamento político. Diz-se, ora do arconte polemarco ateniense, Calímaco de Afidna, antes da batalha de Maratona (6.109.3), ora do almirante ateniense Temístocles (8. 60 α), antes de Salamina, que, perante a escolha da estratégia a seguir no combate ao Persa, ambos têm nas mãos o poder de *escravizar* (caso optem por medidas que levem à derrota) ou *libertar/salvar* (da escravidão) quem lhes deu o poder (se tomarem uma decisão que traga a vitória)<sup>32</sup>.

No fundo trata-se de retratar as cidades segundo os mesmos padrões éticos com que se delineou o perfil dos governantes. Ou seja, assim como um monarca (governante único, dotado de virtudes), *pode* degenerar num tirano (veja-se o uso da construção de sentido potencial: *an+*predicado no optativo aoristo, 3.80.3, na fala de Otanes), mas não é obrigatório que isso aconteça (daí Dario afirmar, usando o presente do indicativo, que, na teoria, *há* um monarca *aristos*, 3.82.1), também uma *polis* pode trilhar idêntico percurso, passando de libertadora a tirana. Esta é a *theoria* que explica os acontecimentos (*praxeis*) sucedidos em Atenas, que, depois de libertar cidades iónicas do jugo persa, as transformou em aliadas-dependentes ou verdadeiras escravas (caso de Cálcis, 5. 77)<sup>33</sup>. Pelo que, aos ouvidos dos contemporâneos das *Histórias* e do público que assistiu ao desfecho da guerra do Peloponeso, é de aceitar que os vários retratos que fazem de Atenas a grande defensora do pan-helenismo e da democracia libertadora na Grécia Antiga<sup>34</sup> possam encerrar uma certa ironia.

Há, ainda, que equacionar as relações entre poder, liberdade e servidão sob outro prisma, o dos condicionalismos do interesse individual e da sede de poder a qualquer preço. Esta lógica já a encontramos enunciada na fala de Otanes sobre o tirano, de quem se diz que o poder corrompe (3.80.3-4). De facto é esse ‘desejar ardentemente a tirania’ (ἐρασθεὶς τυραννίδος, como se lê a propósito do primeiro monarca medo, Déjoces, em 1.96.2) que determina que, diante da ponte erguida sobre o Danúbio, os tiranos iónicos escolham trocar a liberdade dos que governam e a sua (4.136-9) pelo seu lugar no poder, que lhes é assegurado pelo senhor persa (Dario), a quem preferem, por isso mesmo, manter-se fiéis. Uma vez mais o grande motor da acção política não é o interesse comum, mas o individual<sup>35</sup>. Um outro exemplo de mais um tirano grego que opta por esta via é Polícrates. A este, o nobre persa Oretes, governador de Sardes, lança uma armadilha fatal, tendo por engodo a promessa de lhe oferecer riquezas que o ajudariam a concretizar as suas aspirações hegemónicas sobre as ilhas do Egeu e a

<sup>31</sup> Este episódio indicia, quanto a mim, a opção que Platão claramente faz no *Político*, quando divide a monarquia em duas (291 e 1-5), sendo que a forma melhor é a ‘realzaia’ (βασιλεία, palavra formada da mesma raiz do substantivo *basileus*) e a pior, tal como em Heródoto, a *tyrannis*.

<sup>32</sup> Cf. καταδουλώσαι...ἐλευθέρας (6.109.3) e σώσαι (8.60α).

<sup>33</sup> Um primeiro indicio desse movimento descendente de Atenas surge nas *Histórias* na referência a que Temístocles, por iniciativa própria, mas mesmo assim escudando-se no nome da sua cidade, usou da força militar para extorquir dinheiro a várias ilhas do Egeu (Andros, Caristo, Paros e outras, cf. 8. 111-112).

<sup>34</sup> Cf. 7.138-139, 8.2-3, 8.143-144, 9.4, 6-11.

<sup>35</sup> Raaflaub (2002: 184) destaca o papel desse factor na dinâmica política da historiografia herodotiana.

Iónia (3. 122). A ambição imperialista das *poleis* gregas motiva, pois, os pactos que os líderes gregos assumem com os Persas.

Mas como Heródoto produz um discurso de natureza historiográfica, o mesmo é dizer que se pauta pela isenção e objectividade, não deixa de revelar posições contrárias a esse “egoísmo político”, nomeadamente na recusa dos mensageiros espartanos em aceitarem a submissão a Xerxes, negando-se a trocar a liberdade pela servidão (7. 135.3) e, a um nível colectivo, na decisão dos Foceenses e do povo de Teos, únicos Iónios que, para evitar a escravatura decorrente da sujeição ao Persa, durante as invasões de Dario, deixaram as suas pátrias para fundarem colónias, com o intuito de aí poderem continuar a viver livres (1.16.1).

#### 4. OLIGARQUIA: UM REGIME DISCRETO NO DISCURSO POLÍTICO HERODOTIANO

Além das ocorrências no “Diálogo dos Persas”, na restante obra do nosso historiador apenas encontramos mais duas referências e reflexões teóricas, breves, ao ‘governo da minoria’. Da análise conjunta daquele episódio e dos passos referentes aos casos de Mileto (5. 28) e de Corinto (5. 92) percebemos como as situações das cidades gregas confirmam as “teses” defendidas ora por Megabizo (a favor), ora por Dario (contra) o regime oligárquico. O argumento do nobre persa (3.81.3) é de natureza ética, por um lado, quando defende que ‘as melhores decisões’ (ἄριστα βουλευµατα) nascem da deliberação dos ‘melhores dos homens’ (ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν), ou seja daqueles que possuem em grau máximo a excelência (ἀρετή). No entanto, e como já vimos *supra* (quer a propósito do governo popular quer do governante único, neste caso despótico), um móbil que não se pode desprezar em nenhuma dessas ‘formas de agir’ (*pragmata*) é o proveito pessoal. No caso da oligarquia, encontramos de forma despudorada a evocação desse oportunismo político, quando Megabizo declara ‘mas nós, ao invés, escolhido um grupo de homens dos melhores, confiemos-lhe o poder! Realmente, entre esses, também nós estaremos incluídos’ (*ibidem*).

Tal como temos percebido (nomeadamente pelo episódio de Déjoces e pela implementação de democracias, tanto em Atenas como noutras cidades da Iónia) é típico da concepção herodotiana e posterior o princípio da sucessão dos regimes. Essa mudança de regime nasce de climas de descontentamento interno dos cidadãos, traduzíveis, frequentemente, em revoltas sangrentas (as conhecidas *staseis*). Daí que, por vir sanar as perturbações sociais vigentes, se reconheça à oligarquia, que se instalou em Mileto, entre a queda de Trasibulo (590 a.C) e a tirania de Histieu (525 a. C.)<sup>36</sup>, esse efeito de governo regenerador, ainda que temporariamente.

<sup>36</sup> A virtude da ‘boa ordenação’ recupera-se neste passo, através do uso do verbo καταρτίζω, aqui sob as formas κατήρτισαν e καταρτιστήρας, e que vimos atrás empregue, a respeito da democracia, na fala de Otanes, sob a forma de participio perfeito passivo κατηρτεµένον. Cartledge (2009: 53) considera este caso provavelmente uma ficção, com o intuito de explicar a forma como muitas cidades gregas teriam resolvido as situações de desordem intestina.

A nova constituição, e a inerente pacificação da desordem, é dada aos Milésios por um grupo de aristocratas pários (precisamente chamados *aristoi*, 5.29.1), que confiam ‘o governo participado’ da polis (τὴν πόλιν νέμειν) a uns ‘poucos’ (σπανίους, 5.29.2). Estabelecendo de novo o paralelo com a fala de Megabizo, verificamos que é o próprio defensor da oligarquia que aí reconhece, ao aplicar ὀμιλία ao povo e ὄμιλος aos oligarcas (ambos com o sentido de ‘assembleia’), que estaremos, nos dois casos, perante “exercícios partilhados da governação”, radicando a diferença apenas no número de governantes.

Uma outra aproximação devemos estabelecer entre estes dois passos do livro 3º e o do 5º, em termos de valores alicerçantes de um “bom regime”, a qual se prende com o peso que assume na tomada de decisões o interesse privado. Quando Heródoto fala na terceira pessoa, como é o caso da descrição que faz da forma como a solução da crise foi temporariamente conseguida para Mileto, ele tem o cuidado de dizer, tão só, que essa elite governaria ‘tão bem as questões do povo como as suas’<sup>37</sup>. Não podemos daí deduzir que esses aristocratas alguma vez equacionariam prejudicar os seus interesses pessoais em nome do bem comum popular, nada disso (tal dedução seria um anacronismo absurdo).

De facto, enquanto que na “oligarquia aristocrática”, chamemos-lhe nós assim, de que fala Megabizo, supomos que, pelo que Dario não diz, não haveria um desequilíbrio entre os interesses públicos e os privados (dessa elite governativa, claro), na “oligarquia degenerada”, a corrupção e disputa entre os pares pela liderança originaria um grave desajuste entre as ambições de cada um e os do grupo governativo enquanto comunidade (i. e. *koine*). Aliás, o próprio exemplo de Corinto (5.92 b 1), cidade em que Socles diz que uma família, a dos Baquíadas, mantinha uma forma de oligarquia radical e dinástica, aponta para a realidade, teorizada no “Diálogo dos Persas”, de que um dos ‘poucos’ se ergue acima dos outros, podendo transformar a *praxis* governativa oligárquica numa tirania, como sucedeu nessa mesma *polis* (cf. τυραννεύσαι 5.92ε2; κακότης 5.92η1; τυραννίς 5.92η4)<sup>38</sup>.

Uma questão final se impõe a respeito da oligarquia: por que razão será tão breve o tratamento reservado nas *Histórias* àquele que, nos círculos intelectuais gregos aristocráticos, era, de um modo geral, o regime mais querido e o adoptado por mais cidades? Tem-se explicado essa quase omissão com o argumento de que, na sua obra, o Autor privilegia, como de facto faz, as *praxeis* de governos e governantes que não os da oligarquia (Lateiner: 168-9). Na opinião de Dewald (2002: n. 18, p. 52) essa discri-

<sup>37</sup> cf. 5.29.2: τῶν δημοσίων οὕτω δὴ σφραγῆς ἐπιμελήσσεσθαι ὥσπερ τῶν σφετέρων.

<sup>38</sup> Esta evolução de *pragmata* oligárquicos para tirânicos impele os estudiosos de história da Grécia Antiga a considerar fontes arcaicas anteriores ao nosso Autor, em que se exprimiu o receio do surgimento de um *tyrannos* para pôr termo a governos oligárquicos em crise — veja-se a Atenas de Sólon: F 34 W, vv. 6-8 e F 36 W, vv. 20-22 (trad. portuguesa de Leão 2001: 450 e 452) e a Mégara de Teógnis: vv. 39-52 (trad. portuguesa de Ferreira 1995: 81). Ou, no caso das *Histórias*, ainda o facto de o momento em que Pisistrato toma o poder coincidir, precisamente, com o enfraquecimento da oligarquia plutocrática herdada das reformas de Sólon (Hdt. 1. 59). Também os governos populares, igualmente com governantes subjugados a interesses privados, seus e de líderes populares, já o analisámos largamente, vêem-se submergir em conflitos, que só uma revolução política será capaz de controlar.

ção prender-se-ia, ainda, com as dificuldades que o historiador teria em negociar com várias famílias aristocráticas o acesso e o tratamento a dar aos seus passados.

Penso, no entanto, que, se tivermos em linha de conta o facto incontestável de que o Autor é produto e produtor de uma tradição de pensamento político clássico, e se aproximarmos esta fonte daquela que em matéria de sistematização de *politeiai* considero ter dado, no domínio da filosofia platónica, o passo decisivo para uma construção de um mundo possível dos *pragmata*, o *Político*<sup>39</sup> — “mundo” esse “possível” que também encontro teorizado na fala de Dario, conforme de seguida demonstrarei — obtemos a confirmação de que, à oligarquia, estes dois pensadores reservaram um papel marginal. Entenda-se, claro, essa marginalidade, em sentido literal. Ou seja, ao contrário das formas de governo popular e monocrático, que originam reacções extremas entre os intelectuais, porque, como diria Heródoto, originam *praxeis* que são verdadeiros *thomasia* (‘prodígios’), o governo das elites, antecipando a proposta platónica, podemos encará-lo como uma forma intermédia de governação<sup>40</sup>.

## 5. MONARQUIA: A POSSIBILIDADE DE UM GOVERNO PERFEITO MONOCRÁTICO

Na análise que produzi sobre o governo da multidão, julgo ter já deixado suficientemente clara a ideia de que o ‘poder de um só’ (tradução literal de *monos+archia*) deriva, ele próprio, de a sua *arche* assentar em dois alicerces fundamentais: a ausência de mecanismos que restrinjam o exercício do poder do monarca (cf. uso do adjectivo *aneuthunos* em 3.80.3) e o *ethos* “excepcional” (leia-se “repleto de virtudes”) desse homem (cf. τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων, *ibidem*). Verdadeiramente é a ética (boa ou má) que determina a *praxis* política.

Claro que, conforme fomos constatando, tanto pelas observações de Otanes (que fala de νοήματα, 3.80.3), como pelas de Megabizo (que emprega γινώσκειν, 3.81.2), do ponto de vista do intelecto, um *aristos* (seja ele um grupo de aristocratas ou um monarca) potencialmente reuniria condições para governar bem. Mas o que se busca, em Heródoto, nesta reflexão teórica, não é apenas o regime e o governante ‘excelentes’,

<sup>39</sup> A questão de no diálogo em apreço termos bem desenhados três mundos para as *politeiai* conceptualizadas por Platão — um universo ideal (o das ideias, intelegível, logo inalcançável por todos aqueles que não sejam filósofos ou políticos verdadeiros), um universo possível (por ser aquilo que dentro das suas ‘possibilidades’, leia-se, dos seus limites, os homens podem alcançar) e que pode também ser verosímil (por se assemelhar a essa verdade absoluta, onde existirá a verdadeira e recta *politeia*), e um universo real (o do presente histórico da Atenas contemporânea do filósofo), já foi por mim discutido em duas ocasiões. Primeiro no âmbito do I Colóquio PRAGMA/CECH: *Politeia e Utopia no pensamento antigo* (3 a 6 de Setembro de 2012), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com a designação: “O *Político* de Platão e o fim da *politeia* utópica?” (Soares 2013). Posteriormente no Seminário da Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (SIFG), realizado na Universidade Complutense de Madrid (16 de Novembro, 2012), sob o título: “O “mundo possível” da *politeia* utópica n° O *Político* de Platão”.

<sup>40</sup> Assim haveria de propor Platão, ao afirmar, pela boca do Estrangeiro: ‘Quanto ao governo que não é das massas —tratando-se de uma minoria intermédia entre um só indivíduo e a maioria— vamos considerá-lo do seguinte modo: como um meio termo entre essas duas formas de constituição’ (*Político* 303 a 1-3).

pois estes até existem, uma vez que Dario usa o presente do indicativo λέγω (3.82.1)<sup>41</sup>, quando esclarece:

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

Demanda-se, sim, como sucederá mais tarde no texto platónico, que permanentemente temos trazido à colação ao longo do nosso estudo, os *pragmata* e o(s) governante(s) perfeito(s). Esta adjectivação (‘perfeito’), é uma interpretação minha e não surge empregue por Heródoto. A sua atribuição deve-se ao facto de o Autor considerar que entre “os melhores” regimes há um que os *supera em muito* (πολλῶι τοῦτο προέχειν, *ibidem*).

Passo, de seguida, a explicar em que me fundamento para propor esta hermenêutica e respectiva conceptualização. Algo, para ser perfeito, tem que ser identificado como o cúmulo da excelência. É isso que Heródoto faz aqui, como mais tarde também, de forma diversa, é óbvio, o há-de fazer Paltão. Ou seja, pela voz de Dario, admite-se que os três regimes tradicionalmente colocados à disposição dos homens (o governo do povo, a oligarquia e a monarquia) todos são ‘excelentes’ (*aristoi*, 3.82.1). Não obstante, de entre esses três há um (o do governante único *aristos*) que Dario admite ‘ter possibilidade de se revelar’ (veja-se novamente o uso de *an*+optativo: ἄν φανεῖη, 3.82.2) o ‘melhor’ (ἄμεινον) e a ‘possibilidade de’ [o respectivo governante] ‘zelar’ (ἐπιτροπεύει ἄν, *ibidem*) de ‘forma irrepreensível’ (ἀμωμήτως, *ibidem*) pela multidão. Sublinho o facto de o historiador optar por modalizar o seu discurso, remetendo esse regime e esse governante para a esfera de um mundo que não é real, que não é o do seu tempo (daí não termos, nestas circunstâncias, o emprego das formas verbais no modo indicativo), mas sim um mundo da ‘possibilidade’ (expressa pelo recurso ao modo optativo).

Faz todo o sentido, à luz do que as *Histórias* nos legam como fonte do pensamento político-histórico do séc. v a. C., que assim seja. Efectivamente o que testemunham *praxeis* dos governantes únicos descritos na obra é que nenhum deles corresponde, *de facto*, a formas de governação e a homens políticos que preencham os requisitos enunciados de um nível de *excelência* verdadeiramente *irrepreensível*.

Claro que há um outro argumento de fundo, evocado por Dario, para defender que à monarquia se reconheça o mérito de ‘poder ser’ (cf. *supra*, optativo em 3.82.2) o melhor dos melhores regimes. A seu favor jogava, na boca do monarca persa, a vantagem de esses *pragmata* restaurarem a ordem civil (pondo termo inclusivé a homicídios de cidadãos). Repare-se, no entanto, que, do ponto de vista da *praxis* dos acontecimentos históricos reais, tanto a *isonomia* como a oligarquia podem ser *pragmata* regeneradores de crises de sistemas políticos diversos, que entretanto se haviam revelado incapazes de controlar a *stasis*.

Mas, na opinião de Dario, é apenas a monarquia que goza dessa graça. Atenção que as circunstâncias exactas por ele apresentadas para o regime em questão surgir como governo regenerador da oligarquia são diversas das que indica para quando salva o povo da falência da democracia. Assim:

<sup>41</sup> Τριῶν γὰρ προκειμένων...λέγω.

- No primeiro caso (da oligarquia), julgo eu, como o monarca é originário do grupo social dos aristocratas desavindos, tratar-se-ia de uma solução natural, i. e. tomada entre pares (aliás, um pouco à semelhança do que sucede com a estratégia assumida pelos sete conspiradores persas que depuseram o Mago Gaumata).
- No segundo caso (da democracia), o monarca é apresentado como o ‘tutor’ (προστάς τις) do povo, alguém que, por merecer a admiração das massas, foi de livre vontade aceite para pôr termo à *stasis*<sup>42</sup>.

Os ecos que iremos encontrar no *Político* de Platão sobre os critérios tradicionais de diferenciar a monarquia dos outros regimes (e que acabámos de destacar) são mais que evidentes. Lembremos apenas que aí se afirma que a ‘constituição verdadeiramente autêntica’ é a ‘do governante único’ (τὴν ἀληθινὴν ἐκείνην τὴν τοῦ ἐνός, 301 a 1, com a precisão de que este tem de possuir a *politike episteme*) e de que estamos perante uma ‘realeza’, quando o governo é consentido (ao contrário da ‘tirania’, que se impõe pela força aos súbditos, tanto povo como nobres, indiferenciadamente, 291 e 1-5).

Contudo, se quisermos, agora, procurar nas *Histórias* figuras e regimes que materializem a *theoria* de Dario, esbarramos com a inexistência de uma única figura incólume. Quando muito, e como já observaram estudiosos vários, desde Waters (1971) a M. Fátima Silva<sup>43</sup>, mesmo aquelas figuras, de reis persas ou senhores gregos que têm um início de governo auspicioso (como Dario, além de Ciro e Cípselo), acabam por degenerar, bem como os seus governos, segundo o processo inevitável de que o poder pode corromper o *ethos* dos governantes.

## 6. CONCLUSÕES

Retomemos as advertências metodológicas que teci no início deste estudo. Refiro-me à necessidade de empregar com sabedoria os nomes, o que no caso da minha análise significa estabelecer uma tipologia de regimes e governantes. Não devemos, pois,

<sup>42</sup> Ou como se lê no texto: “ele é admirado pelo povo e é, certamente, por ser admirado que se torna um monarca” (ἐκ δὲ αὐτῶν θωυμάζεται οὗτος δὴ ὑπὸ τοῦ δήμου, θωυμαζόμενος δὲ ἂν ὧν ἐφάνη μούναρχος ἑὼν, 3.82.4). É significativo que, para chamar esse governante regenerador, se empregue a expressão *προστάς τις*, e não, como sucede na versão degenerada da monarquia, *despotes* ou *tyrannos*. Insiste-se, uma vez mais, que é a superioridade moral desse indivíduo a justificação para que o povo se entregue aos seus cuidados. Dewald (2003: 30), no entanto, considera o episódio do “Diálogo dos Persas” profundamente irónico porque a argumentação de Dario em favor da monarquia só é aceitável, se anteciparmos a argumentação platónica, e aceitarmos que existe um ser humano perfeito, i. e., que mereça o estatuto de *aristos*. A meu ver, só poderemos interpretar como irónico o passo, se identificarmos Dario como porta-voz de Heródoto, o que seria difícil de sustentar. Só porque na obra não encontramos nenhuma figura que encarne o monarca dotado de excelência, tal não significa que esse não tenha sido sempre, pelo menos já desde a *Odisseia* (conforme demonstarei no termo deste estudo), o modelo buscado. A meu ver, nas *Histórias*, o retrato elogioso da monarquia e do rei são, por conseguinte, o produto de uma longa tradição grega.

<sup>43</sup> In Ferreira-Silva 1994: 21-49; Silva 1995; Silva 2007: 26-32.

e espero ter conseguido demonstrá-lo, cair na tentação de confiar nos “nomes-rótulos” usados nas *Histórias* para os regimes.

No diálogo frequente que fui estabelecendo entre Heródoto e Platão, esses dois grandes nomes da *koine* intelectual dos sécs. v-iv a. C.<sup>44</sup>, procurei dar conta de que uma *leitura em profundidade* da obra do primeiro (necessariamente intra e extra-diegética) deixa perceber que o Autor não aplica nomes autonomizados para um regime bem definido. Aliás, o fundador da Academia advertiu, de forma lapidar, a propósito do termo ‘democracia’ para o perigo da rotulagem diferenciadora de constituições distintas<sup>45</sup>.

Se nos ativésemos exclusivamente aos nomes, quais jovens imaturos iniciantes na reflexão hermenêutica, concluiríamos que, das falas dos três nobres persas, ressaltam apenas quatro tipos de constituições, com base nos nomes que aí surgem: monarquia, tirania, oligarquia e *isonomia* (sendo que os primeiros dois, numa leitura superficial da fala de Otanes, até poderiam parecer sinónimos). No entanto, o que verificámos foi que o primeiro regime (monarquia) é empregue por Otanes para uma forma de actuar/governar completamente diversa daquela que, sob o mesmo termo, caracteriza Dario<sup>46</sup>.

Quanto ao uso dos nomes *tyrannis* (3.81.1) e *tyrannos* (3.80.4), sempre que aparece (ora na boca de Otanes, ora na de Megabizo, respectivamente), serve para epitetar a *versão degenerada* do governo de um só. Se acrescentarmos, ainda, que, conforme já notámos, no *logos* do primeiro rei Medo, Déjoces (1. 96-101), se diz que o governante da “boa” monarquia, se chama *basileus*, torna-se, uma vez mais, evidente o paralelo com o *Político*, onde se lê, a propósito da divisão em dois de cada um dos três regimes arquetípicos: “As metades provenientes da monarquia atribuem-se as designações *tirania* e *realeza*” (291 e 5).

Quanto ao “governo da minoria”, embora se empregue apenas o termo oligarquia, procurei evidenciar as razões que no texto de Heródoto permitem, no caso da versão “melhor”, falarmos de “oligarquia aristocrática”, por contraste com a forma degenerada, cujo nome não sofreria alteração (i.e., seria simplesmente “oligarquia”). Aliás, esta é também a tipologia proposta por Platão, no diálogo em apreço (291 e 6-7), pois, como aí se lê: “Todavia, sempre que uma cidade é governada por uma minoria, chama-se ao seu regime *aristocracia* ou *oligarquia*”.

Já o “governo da multidão”, em Heródoto, recebe o nome *isonomia* para “etiquetar” o regime ‘da excelência’, ao passo que ao ‘da vilania’, percebemo-lo, preferia-se

<sup>44</sup> Raaflaub (2002: 161) defende que a discussão sobre a melhor forma de governo aparece em vários escritos contemporâneos de Heródoto (de que destaca as *Suplicantes* de Eurípides), pelo que não se deve falar na dependência do historiador em relação a outros pensadores, mas sim considerar que esse tema fazia parte do que chama de “*koine* intelectual do final do séc. v a. C. na Hélade” (*idem*: 154).

<sup>45</sup> O filósofo (uma vez mais no *Político*, 292 a) faz essa observação a propósito do governo do povo, ao afirmar: “No respeitante à democracia, quer as massas exerçam o poder sobre os detentores da riqueza pela força ou livremente, quer respeitem escrupulosamente ou não as leis, não há, em absoluto, o hábito de lhe mudar o nome”.

<sup>46</sup> Como o que têm em comum é serem *pragmata* de ‘um governante único’ (*mounarchos*), em termos estritamente etimológicos, essa confluência onomástica compreende-se, já que tanto se pode chamar *mounarchia* a um poder monocrático de tipo despótico — assim procede Otanes (3.80.3) — como ao poder exercido por um homem dotado de excelência — realidade a que se reporta Dario (3.82.2).

chamar “democracia” ou “governo do povo” (atendendo à má fama de que gozava, no séc. v, o substantivo identificador do extracto social humilde dessa maioria).

Ainda nessa linha de fonte concatenadora de uma tradição que haveria de se aprimorar no pensamento filosófico político posterior, Heródoto indicia que, entre as três formas consideradas “melhores”, há uma delas que é melhor que as outras duas, também elas melhores. Claro que, no *Político*, essa “forma perfeita” não corresponde a uma pertencente a um grupo de três melhores, como aqui. Está, antes, para além dessas. Ou seja é uma forma *recta, verdadeira e legítima*, perfeitamente autonomizada das outras seis<sup>47</sup> de que o filósofo fala, as constituições-imitação dessa tal, única<sup>48</sup>. Assim, em Platão deparamos com uma sétima constituição (303 b 1-5), ao contrário de todas as outras (302 b 6), livre do qualificativo ‘penosa’ (χαλεπός, que em Heródoto também encontramos aplicado ao governo de Déjoces, quando este deixou de aplicar a justiça de forma *recta*, mas tornou-se implacável —cf. 1.100.1: ἦν τὸ δίκαιον φυλάσσων χαλεπός).

Postas de parte as enormes diferenças epistemológicas evidentes entre o discurso histórico de Heródoto e o filosófico de Platão, a verdade é que ambos foram homens do seu tempo, atentos aos temas políticos que agitavam a vida dos seus contemporâneos. E, quando quiseram colocar na boca de alguma das suas personagens (é irrelevante e inconclusiva a discussão de fazermos coincidir a voz destas com as dos respectivos Autores), uma proposta de regime e governante perfeitos, o que fizeram?

Pragmaticamente verificaram (conforme percebemos pela leitura do que escreveram) que a perfeição ainda não se atingira, estando remetida para um “universo possível” e desejado.

Do ponto de vista teórico, intuimos que os *pragmata* que, aparentemente, melhor correspondem a essa busca da perfeição, no fundo, derivam das mais remotas fontes literárias de apologia do monarquia, forma de governo que mais aproxima o homem da divindade, o mesmo é dizer da perfeição. Não esqueçamos que a crença na origem divina do poder monárquico é também razão para se considerar o rei senhor da justiça. Tal como Zeus no Olimpo, o rei é o senhor do ceptro na terra. Aliás, no *Político*, quando se fala desse forma ainda por atingir de governação perfeita, é curioso notar que a monarquia com leis, tal como no discurso de Dario, merece o título de governo *real* (i.e., com existência histórica) de eleição ou imitação do governo perfeito.

Também uma longuíssima tradição grega de revestir de uma aura divina o governo monárquico poderá, de algum modo, justificar essa posição de destaque que cabe ao ‘governo de um só’, numa hierarquia de *pragmata* que queiramos estabelecer com base nas fontes consideradas.

Lembremos, uma vez mais, o texto do fundador da Academia, na medida em que aclara o pensamento teórico político de Heródoto:

<sup>47</sup> De passagem Cartledge (2009: 21, 75) chama a atenção para o papel precursor de Heródoto relativamente às seis constituições de que fala Platão.

<sup>48</sup> Ou seja as seis *politeiai* de que fala Platão são formas do “mundo real”, que “não devem ser chamadas legítimas (οὐ γνησίας) nem verdadeiras (οὐδ’ ὄντως οὐσας), mas tão-só imitações (ἀλλὰ μιμημένας) daquela” [a única constituição perfeita] (293 e 3-4), por isso denominadas ‘constituições não perfeitas’ (οὐκ ὀρθαὶ πολιτεῖαι, cf. 302 b 5).

No entanto o prêmio da excelência e o lugar de destaque cabe à primeiramente referida<sup>49</sup> —exceptuando a sétima<sup>50</sup>. Realmente esta deve ser distinguida das restantes constituições, tal como deus se distingue dos homens (*Político* 303 b 4-5).

Se o que pretendi demonstrar com esta análise de Heródoto (teórico e prático), em diálogo com o pensamento filosófico que lhe julgo mais próximo (o do *Político* de Platão), foi que a busca incessante da excelência política faz oscilar os pensadores entre o entusiasmo da esperança na mudança para melhor e o desânimo de ver ruir (quase sempre) a concretização desses anseios, queria relembrar que temos de remontar, como sempre, também à fonte escrita mais antiga que possuímos da literatura ocidental, os Poemas Homéricos (*Odisseia* XIX), para nos darmos conta de como, apesar dos seus pelo menos quase 30 séculos de idade, esse texto continua a ser matriz fundadora universal da busca da excelência política (aquela que leva o povo à *arete*, cf. v. 114: ἀρετῶσι δὲ λαοί). Para nós, público do séc. XXI, o passo encerra uma mensagem de elevação ética e material (porque também deste último aspecto se trata) de governantes e governados, independentemente da forma de regime que possa vir a proporcioná-la (conforme percebemos do texto de Heródoto), tendo por desígnios maiores promover a boa administração da justiça (cf. εὐδικία, *Od.* XIX, v. 111) e a prosperidade (logo a felicidade) dos povos. Escutemos, o elogio desse ‘bom governo’ (εὐγησία, *idem*, v. 114), exercido pelo ‘rei irrepreensível’ (βασιλεύς ἀμύμων, *idem*, v. 109)<sup>51</sup>, nas palavras que o mendigo Ulisses dirige à sua esposa Penélope, em tradução de Frederico Lourenço (2003):

Respondendo-lhe assim falou o astucioso Ulisses:  
 “Senhora, não há homem mortal em toda a terra ilimitada que te pudesse censurar. A tua fama chegou já ao vasto céu, à semelhança do rei irrepreensível que, temente aos deuses, reina sobre muitos homens valentes e promulga decisões que são justas: a terra escura dá trigo e cevada, as árvores ficam carregadas de fruta e os rebanhos estão sempre a parir crias; o mar proporciona muitos peixes em consequência do bom governo. Sob a sua alçada o povo prospera.”  
 (*Odisseia* XIX 106-114)

<sup>49</sup> Ou seja, à monarquia.

<sup>50</sup> Isto é, a constituição perfeita.

<sup>51</sup> Qual o rei da fala de Dario (3. 82. 2).

## BIBLIOGRAFIA

- ASHERI, David (1994<sup>4</sup>), *Erodoto, Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*. Testo e commento. Traduzione di Virgino Antelami. Milano.
- CARTLEDGE, Paul (2009), *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge.
- CONDILO, Camila S. (2010) *Heródoto, as Tiránias e o Pensamento Político nas Histórias*. São Paulo.
- DEWALD, Carolyn (2003), «Form and Content: the Question of Tyranny in Herodotus», en K. Morgan (coord.), *Tyranny: Sovereignty and Discontents in Classical Athens*, Austin: 25-58.
- (2008), «Apendix T: Tyranny in Herodotus», en R. B. Strassler (ed.), A. L. Purvis (trad.), *The Landmark Herodotus: The Histories*, London: 835-837.
- EVANS, J. A. S. (1981), «Notes on the debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82», *QUCC* 36: 79-84.
- FERREIRA, José R. (1995), *Polis. Antologia de textos gregos*. Coimbra.
- FERREIRA, José R.; LEÃO, Delfim F. (2010), *Dez grandes estadistas atenienses*. Lisboa.
- FERREIRA, José R.; SILVA, Maria F. (1994), *Heródoto, Histórias, livro 1º*. Introdução geral de M. H. Rocha Pereira. Introdução ao livro I, versão do grego e notas. Lisboa.
- FERRILL, Arther (1978), «Herodotus on tyranny», *Historia* 27. 3: 385-98.
- FORSDYKE, Sara (2002), «Greek History c. 525-480 BC», en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (coord.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln: 521-549.
- GAMMIE, John G. (1986), «Herodotus on kings and tyrants: objective historiography or conventional portraiture?», *JNES* 45. 3: 171-195.
- GIRAUDEAU, Michèle (1984), *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur vocabulaire*. Paris.
- HUDE, Carl (1963), *Herodoti Historiae Libri I-IV*. Editio tertia. Tomus primus. Oxford.
- (1962) *Herodoti Historiae Libri V-IX*. Editio tertia. Tomus posterior. Oxford.
- IMMERWAHR, Henry R. (1966), *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland.
- LASSERRE, François (1976), «Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions», *MH* 33: 65-84.
- LATEINER, Donald (1984), «Herodotean historiographical patterning: the constitutional debate», *QS* 20: 257-284.
- (1989), *The Historical Method of Herodotus*. Toronto, Buffalo, London.
- LEÃO, Delfim (2001), *Sólon. Ética e Política*. Lisboa.
- LOURENÇO, Frederico (2005<sup>6</sup>), *Homero. Odisseia*. Lisboa.
- MOLES, John (1996), «Herodotus Warns the Athenians», *PLLS* 9: 259-84.
- (2002), «Herodotus and Athens», en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (coord.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln: 33-52.
- (2007), «'Saving' Greece from 'ignominy' and tyranny? The 'famous' and 'wonderful' speech of Socles (5. 92)», en E. Irwin, E. Greenwood (coord.), *A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge: 245-268.
- PARKER, Victor (1988), «Τύραννος. The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle», *Hermes* 126. 2: 145-172.
- PELLING, Christopher (2002), «Speech and action: Herodotus' Debate on the Constitutions», *PCPhS* 48: 123-158.

- DUKE, E. A. et alii (1995), *Platonis Opera. Tomus I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford.
- RAAFLAUB, Kurt A. (2002), «Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time», en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (coord.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Boston, Köln: 150-189.
- REDFIELD, James (1985), «Herodotus the tourist», *CP* 80: 97-118.
- RHODES, P. J. (2007), «Democracy and Empire», en L. J. Samons II (coord.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge: 24-45.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena (1981), «O mais antigo texto europeu de teoria política», *Nova Renascença* 1: 364-370.
- (1990), «O 'Diálogo dos Persas' em Heródoto», *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, Lisboa: 351-362.
- (2005<sup>9</sup>), *Hélade. Antologia da Cultura Grega*. Lisboa.
- ROMILLY, Jaqueline (1959), «Le classement des constitutions d' Hérodote à Aristote», *REG* 72: 81-99.
- ROSIVACH, Vincent J. (1988), «The Tyrant in Athenian Democracy», *QUCC* 59: 43-57.
- SEALEY, Raphael (2007), «Democratic Theory and Practice», en L. J. Samons II (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge: 238-257.
- SILVA, Maria F. (1995), «Dario, o Grande Rei, personagem em *Histórias* de Heródoto», *Máthesis* 4: 63-88.
- (2007), «I- A textura literária, cultural e política do livro V de Heródoto», en M. F. Silva, C. Soares *Heródoto, Histórias. Livro V*. Introdução, tradução do grego e notas, Lisboa: 9-32.
- SILVA, Maria F.; ABRANCHES, Cristina (1994), *Heródoto, Histórias, livro 3º*, Introdução, versão do grego e notas. Lisboa.
- STADTER, Philip (1992), «Herodotus and the Athenian Archê», *ASNP* ser. 3, 22: 781-809.
- (2006), «Herodotus and the cities of mainland Greece», en C. Dewald, J. Marincola (coord.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: 242-256.
- SOARES, Carmen (2002), «Introdução», en J. R. Ferreira, C. Soares, *Heródoto. Histórias 8º*, Introdução, versão do grego e notas, Lisboa: 11-33.
- (2003), *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos*. Lisboa.
- (2007), «II. As *poleis* gregas: rivalidades e alianças», en M. F. Silva, C. Soares *Heródoto, Histórias. Livro V*. Introdução, tradução do grego e notas, Lisboa: 33-58.
- (2008) *Platão. O Político*. Tradução do grego, introdução e notas. Lisboa.
- (2013), «O "mundo possível" da *politeia* utópica n' *O Político* de Platão», *Kleos. Revista de Filosofia Antiga* 16-17 (Julho 2012-Julho 2013): 173-198.
- THIEL, Helmut van (1991), *Homeri Odyssea*. Hildesheim, Zürich, New York.
- THOMAS, Rosalind (2000), *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the art of Persuasion*. Cambridge.
- (2006), «The Intellectual Milieu of Herodotus», en C. Dewald, J. Marincola (coord.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: 60-75.
- THOMPSON, Norma (1996), *Herodotus and the Origins of the Political Community: Arion's Leap*. New Haven, London.
- WATERS, Kenneth H. (1971), *Herodotus on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity*. *Historia Einzelschriften* 15. Wiesbaden.