

QUANDO AS CIDADES ADOECIAM? A PÓLIS NOSOÛSA NA GRÉCIA CLÁSSICA *

Agatha Bacelar **

Resumo: *Após propor que a metáfora da pólis nosoûsa assimila a cidade grega antiga não a um corpo (concebido como organismo), mas a uma pessoa, este artigo discute as principais passagens em que ocorre a imagem da cidade adoecida, no intuito de sugerir que ela aponta para um nível extremo de distúrbios políticos, que ameaça a existência da própria comunidade. A metáfora convida, portanto, a pensar o conflito e o consenso como termos opostos – com uma gama de possibilidades indo de um ao outro – em vez de contraditórios. E, uma vez que nas cidades gregas antigas o conflito político frequentemente se associa com a philotimía, ‘busca de honras’, o artigo conclui observando que a metáfora da cidade adoecida segue o mesmo princípio operante nas narrativas de injustiças punidas por doenças enviadas por divindades: a manutenção do equilíbrio social pelo compartilhamento justo das timai.*

Palavras-chave: *pólis nosoûsa; sôma; timé; crise política; Grécia clássica.*

WHEN DID THE CITIES GET SICK? THE PÓLIS NOSOÛSA IN CLASSICAL GREECE

Abstract: *After proposing that the metaphor of the pólis nosoûsa assimilates the ancient Greek city not exactly to a ‘body’ (conceived as an organism), but to a person, this paper discusses the major passages where the image of the diseased city occurs, in order to suggest that it points to an extreme level of political troubles, one that puts the very existence of the community at risk. The metaphor invites, thus, to think about ‘conflict’ and ‘consensus’ as ‘opposite’ terms – with a range of possibilities going from one to the other – instead of ‘contradictory’ terms. And since in ancient Greek cities, political conflict is frequently associated with philotimía, ‘love of honors’, the paper concludes by observing that the metaphor of the diseased city follows the same principle operating in narratives of injustice punished*

* Recebido em: 04/01/2022 e aprovado em: 10/03/2022.

** Professora Adjunta de Grego Antigo do Instituto de Letras (IL-UnB) e do Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (PPGμ-UnB). E-mail: agathabacelar@unb.br. ORCID: 202104529325.

by god-sent diseases: the maintenance of social equilibrium by means of a fair sharing of timai.

Keywords: *pólis nosôusa; sôma; timé; political crisis; Classical Greece.*

Permitam-me começar retomando as conclusões de dois estudos anteriores, dos quais o presente texto é uma sequência. O primeiro se debruça sobre as narrativas poéticas da Grécia arcaica em que uma doença figura como punição divina e propõe que:

as doenças de origem divina parecem compartilhar uma mesma dimensão simbólica: os problemas fisiológicos respondem a um estado de desordem social. Dado que na Grécia antiga as relações sociais se organizam em torno da noção de timé, da honra que manifesta o reconhecimento da posição que cada indivíduo ou grupo ocupa em uma hierarquia social, essa desordem não raro se traduz em um conflito, em uma éris (discórdia) em relação às timai, às posições sociais. (BACELAR, 2021, p. 26).

Ainda que nem todas as doenças enviadas por divindades se insiram nas tramas da justiça divina, aquelas que atingem comunidades inteiras, frequentemente designadas como “pestes” nas traduções da poesia grega antiga – a *noûsos* enviada por Apolo ao exército argivo para punir a afronta de Agamemnon a *Crisis* (*Iliada* I, vv. 11 e 94), ou o *loimós* enviado por Zeus nos *Trabalhos e os dias* de Hesíodo, acompanhado de fome, sobre a cidade que for habitada “por quem se ocupa de *hýbris* maléfica (transgressão que implica valoração da própria *timé* em detrimento da *timé* do outro) e feitos perniciosos” (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 238-245) – costumam vincular saúde coletiva e distribuição correta das *timai*.

Em textos do período clássico, a vinculação entre saúde e a manutenção do equilíbrio social se articula não só nos mecanismos da causalidade narrativa, mas também toma forma pelo dispositivo analógico presente na figura da “cidade adoecida”, imagem encontrada na poesia trágica, nos historiadores, na filosofia e oratória. Em geral, esta metáfora é interpretada como uma assimilação da cidade a um corpo, concebido não como um *sôma* grego antigo, mas como um *organismo* biológico moderno, constituído por partes definidas por suas funções, por meio da expressão “corpo cívico” ou “corpo social”. No entanto – e aqui remeto ao segundo estudo

(BACELAR, 2017) mencionado na abertura do presente texto, dedicado à figura da “cidade ferida” na poesia Grega antiga –, uma vez que, nos tratados médicos do período clássico, as relações entre os elementos constituintes do *sôma* não se definem funcional ou hierarquicamente como na concepção moderna de organismo, não é a um corpo que a metáfora da “cidade adoecida” assimila a cidade.

Além disso, nos discursos atrelados a um contexto cívico, *sôma* designa a vida que o cidadão põe em risco quando vai lutar na guerra em nome da cidade, ou quando ele apresenta sua defesa em um processo capital nos tribunais, bem como o engajamento pessoal em uma liturgia (“serviço público”), da qual ele participa ativamente, oferecendo não apenas seus bens e dinheiro, mas sua presença no local¹: em sua materialidade, o corpo se apresenta como recurso e como vitalidade – remetendo às duas acepções de *bíos* na língua grega, “vida” e “víveres”. E quando se lê, no discurso de Hipérides contra Demóstenes no caso de Hárpalo (*Contra Demóstenes*. fr. 6, col. 25, 24-25), a formulação $\sigma\omicron\mu\alpha$ τῆς πόλεως², corpo da cidade, é à cidade em perigo que ela remete, pois a prisão do tesoureiro de Alexandre torna difíceis as relações entre Atenas e o grande rei. A ausência de uma concepção metafórica do corpo para se pensar a coletividade cívica se evidencia pelo emprego de comparações explícitas, ao invés de metáforas, quando os oradores querem estabelecer uma analogia entre a cidade e o corpo humano. Diz Demóstenes na *Segunda Olíntica*:

ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν, τέως μὲν ἂν ἐρρωμένος ἦ τις, οὐδὲν ἐπαισθάνεται, ἐπὶ δ' ἄρρώστημά τι συμβῆ, πάντα κινεῖται, κἂν ῥῆγμα κἂν στρέμμα κἂν ἄλλο τι τῶν ὑπαρχόντων σαθρὸν ἦ, οὕτω καὶ τῶν πόλεων καὶ τῶν τυράννων, ἕως μὲν ἂν ἔξω πολέμῳσιν, ἀφανῆ τὰ κακὰ τοῖς πολλοῖς ἐστίν, ἐπειδὴν δ' ὄμορος πόλεμος συμπλακῆ, πάντ' ἐποίησεν ἔκδηλα.

tal como nos corpos, enquanto alguém estiver em boa saúde, nada sente, mas tão logo algum mal-estar sobrevenha, tudo entra em distúrbio, seja uma lesão ou uma entorse ou algum outro defeito dos já preexistentes; da mesma forma, entre as cidades e os tiranos, enquanto se faz guerra no exterior, os males para a maioria são invisíveis, mas tão logo a guerra se entrelace em suas fronteiras, torna-os, todos, evidentes. (DEMÓSTENES. 2, 21)³

Ou, ainda, afirma Hipérides, em *Contra Filípides*:

ὥσπερ γὰρ τὰ σῶματα πλείστης ἐπιμελείας ἐν ταῖς ἀρρῶστίαι δεῖται, οὕτως καὶ αἱ πόλεις πλείττης θεραπείας ἐν ταῖς ἀτυχίαις δέονται.

tal como, nos mal-estares, os corpos carecem de mais atenção, da mesma forma, nas situações de infortúnio, as cidades carecem de maiores cuidados. (Contra Filípides, fr. 10)

Nessas comparações, o paralelo entre a cidade e o corpo se baseia tão somente na ideia geral de ser atingido por males, uma disfunção no interior do “corpo cívico”, que manifestaria um desequilíbrio na distribuição de poderes e funções entre suas partes constituintes, não está em questão. Como eu concluía anteriormente,

tendo em vista que o conjunto dos cidadãos já é uma das principais acepções do vocábulo pólis, podemos supor que a imagem de um “corpo cívico” – que por assim dizer vem reintroduzir o sentimento de concretude na noção abstrata de sociedade civil, noção esta ausente na antiguidade – não tinha razão de ser na Grécia antiga. A que se assimila, então, a cidade na tópica discursiva de que nos ocupamos aqui? A resposta é bem mais simples do que se poderia esperar: não a um corpo, mas a uma pessoa (BACELAR, 2017, p. 35).

Passemos, então, em revista os principais trechos comentados pelos helenistas em que encontramos *pólis* personificada pelo emprego do verbo *noseîn*, “adoecer”⁴. Heródoto (5, 28-2) diz que, antes do período de prosperidade que precedeu os conflitos contra os Persas, Mileto “havia adoecido durante o período de duas gerações por causa de dissensões no mais alto grau” (ἐπὶ δύο γενεαῦς νοσήσασα ἐς τὰ μάλιστα στάσει). Na *Antígona* de Sófocles, Tirésias afirma a Creonte que “a cidade adoce desta forma por causa de teu senso” (Καὶ ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενὸς νοσεῖ πόλις, v. 1015) e no hino que constitui o 5º estásimo, o coro solicita a epifania dos pés purificadores de Dioniso no momento em que Tebas é “tomada por violenta doença” (βιαίας ἔχεται /πάνδαμος πόλις ἐπὶ νόσου, vv. 1040-1041). No prólogo do *Héacles* de Eurípides, a personagem de Anfitrão relata que, depois de matar Creonte, Licos tomou o governo de Tebas “precipitando-se sobre esta cidade, que estava doente por causa da dissensão” (στάσει νοσοῦσαν ... πόλιν, v. 34); a figura é retomada na conclusão das

palavras de resistência que o corifeu dirige a Licos: “Pois não tem bom senso a cidade adoecida por causa da dissensão e de resoluções ruins” (οὐ γὰρ εὖ φρονεῖ πόλις/ στάσει νοσοῦσα καὶ κακοῖς βουλευμασιν, vv. 272-273); enfim, quando Mégara explica a Hércules o que se passou na cidade e lhe informa da morte de seu pai, o herói pergunta se Licos matou Creonte “em um encontro armado ou quando a região estava adoecida” (ὄπλοισ ἀπαντῶν ἢ νοσησάσης χθονός; v. 542), ao que Mégara responde, “por dissensão” (στάσει, v. 543). Por último, nas *Vespas* de Aristófanes, Filocléon tem uma doença, ele é *Phileliastés*, maniaco pelo tribunal Helieu (v. 88); Bdelicléon, seu filho, que tenta curá-lo, declara: “É algo difícil, que requer imensa inteligência, maior do que a dos poetas cômicos, curar uma doença antiga, infusa na cidade” (χαλεπὸν μὲν καὶ δεινῆς γνώμης καὶ μείζονος ἢ πῖ τρυφδοῖς/ ἰάσασθαι νόσον ἀρχαίαν ἐν τῇ πόλει ἐντετοκυῖαν, vv. 650-651).

Em primeiro lugar, cabe notar que a significação de *pólis* varia nessas passagens. Nos versos de Aristófanes, a palavra é empregada em um sentido mais metonímico, de modo que não há metáfora da cidade adoecida: *pólis* designa aí os cidadãos, senão todos, pelo menos sua maioria, loucos por processos judiciais tal como Filocléon. Ainda que os qualificativos *arkhaía* e *entetokyía* mostrem que essa doença é fundamental à cidade democrática, visto que o Helieu é uma de suas instituições constitutivas, a doença atinge cada cidadão em particular. Esse sentido metonímico se explicita nas falas que Bdelicléon pronuncia em seguida, nas quais ele reclama dos danos que essa doença causa à cidade – o custo do salário dos jurados – usando da primeira pessoa do plural (ἡμῖν, vv. 657, 660, 663). Já nas passagens de Heródoto, Sófocles e de Eurípidés, não são os cidadãos de Mileto ou de Tebas que adoecem: *pólis* aí remete a algo de mais abstrato do que a comunidade, a algo que a inclui e a ultrapassa. A personificação se mostra uma estratégia discursiva que faz da cidade uma entidade suprapessoa, oferecendo à comunidade cívica um símbolo de sua própria unidade (LORAU, 1993, p. 276-298; HANSEN, 2001, p. 101-109).

É verdade que o recurso à personificação para falar de uma cidade não é uma inovação da época clássica: nós o encontramos, por exemplo, nos poemas homéricos que, utilizando-se da imagem do desvelamento para descrever a destruição dos nichos dos parapeitos que coroam as muralhas de Troia, assimilam essa cidade a uma mulher violentada (HOMERO. *Iliada* XVI, v. 100).⁵ Todavia, as personificações das cidades em contextos políticos nos séculos V e IV a.C. parecem escapar à lógica das personificações

abstratas tão difundidas nessa mesma época, pois, como observa Loraux (1993, p. 294), a entidade-*pólis*, “dirigindo-se a um imaginário sem imagem”, não tem uma representação figurada. Além disso, se a maior parte das personificações abstratas seguem um modelo figurativo feminino (ἡ Νίκη, a Vitória; ἡ Ὑγίεια, a Saúde), as ações atribuídas à *pólis* não se limitam ao universo das atividades femininas: a cidade pode votar uma lei, pronunciar uma condenação, prender alguém, eleger os magistrados, fazer um juramento, declarar uma guerra, acordar a paz, fundar uma colônia, efetuar despesas, cunhar moedas, organizar um festival, fazer sacrifícios a uma divindade, consultar um oráculo etc. (HANSEN, 2001, p. 101-102). Em Atenas, mesmo quando a personificação da cidade retoma a temática sexual, não é mais à imagem da mulher violada que se recorre. Tal deslocamento já é perceptível na *Eunomia* de Sólon (fr. 3 GENTILI-PRATO), com o emprego do adjetivo *polyératon*, “muito amada”, ou “eroticamente muito desejada”, qualificando a cidade, *ásty* (lit. centro urbano), no verso 21. Na oração fúnebre enunciada pelo Péricles de Tucídides, os atenienses são convidados a “contemplar a cada dia a potência (*dýnamis*) da cidade e a se tornar seus amantes” (*erastai*; TUCÍDIDES. 2, 43, 1): a *pólis* é, portanto, assimilada a um *erómenos*, um jovem livre com o qual os cidadãos adultos podem entreter uma relação codificada de homofilia. E longe de atribuir à cidade-*erómenos* um lugar “passivo”, como poderiam fazer pensar certas ideias preconcebidas sobre o homoerotismo grego antigo, uma tal assimilação parece recorrer, antes, à situação agonística na qual vários *erastai* (ou melhor, *anterastai*), sob o jugo do desejo amoroso, fazem a corte a um único *eroméno*s – com a única diferença que, idealmente, a cidade não se veria nunca obrigada a escolher o seu *erastés*, uma vez que, contrariamente à beleza dos rapazes, a sua admirável potência não seria colocada sob o signo da efemeridade⁶.

Concordo, portanto, com Loraux (1993, p. 296) quando ela observa que as personificações da *pólis* a assimilam a um indivíduo, a um ser humano sem gênero marcado, *ánthropos*. De fato, se a tomada de decisão coletiva ao fim de um debate é uma das principais características da democracia ateniense, então é a própria atividade política que oferece o modelo para se conceber a deliberação e ação individuais, frequentemente representadas como um diálogo interno em que o sujeito discute com uma parte de si mesmo (GILL, 1996). De outro lado, o próprio ideal de *homónoia*, de “mesmo pensamento” no interior da coletividade, parece favorecer a assi-

milração da cidade a uma pessoa (LORAU, 2005b, p. 128). No entanto, os desenvolvimentos da reflexão de Loraux sobre esta personificação da *pólis* nos convidam à cautela. Dizendo “platonizar”, a helenista atribui à cidade personificada uma *psykhé* talvez mais freudiana que platônica, na medida em que tal “alma” seria dotada de um inconsciente (LORAU, 2005a, p. 74-85). Como bem observaram Azoulay e Ismard (2009, p. 286-287), esse procedimento metodológico se revela estreitamente ligado à tese central de Loraux sobre a política na Grécia: o conflito lhe é conatural, mas a ideologia democrática ateniense, obcecada com a unidade da cidade, se obstinaria a reprimi-lo.

Certamente, a importância do conflito para o político não deve ser posta em questão, sobretudo na Atenas democrática, onde o poder do *dêmos* se manifesta justamente pela arbitragem dos debates na assembleia e das disputas judiciais (logo, em práticas conflituosas), ou seja, em discursos tão públicos e oficiais quanto as orações fúnebres tão sofisticadamente analisadas por Loraux (1994).⁷ Certamente, a tradição epidítica em que se inscrevem as orações fúnebres naturalmente privilegia o consenso no interior da comunidade. Não obstante, a proposta de Loraux sobre o “recalque cívico” implica pensar o conflito e o consenso não como termos opostos, com toda uma gama de possibilidades indo de um ao outro, mas antes como termos contraditórios, um sendo a negação absoluta do outro. Porém, a própria extensão semântica dos vocábulos gregos que remetem ao conflito vem mostrar que não se trata de uma noção carente de nuances axiológicas. Basta evocar a célebre passagem do início de *Os Trabalhos e os Dias* (vv. 11-26) em que Hesíodo apresenta as duas *érides*, as duas discórdias, uma merecedora de elogios, a outra, totalmente condenável. De fato, o espectro de significados de *éris* vai da simples rivalidade em uma atividade ao afrontamento extremamente violento como a guerra entre comunidades⁸. *Phthónos*, que se traduz frequentemente por “inveja”, não apenas se apresenta como contrapartida necessária dos atos *areté*, de excelência, mas também pode adquirir um valor positivo, designando a indignação legítima⁹. Da mesma forma, a *philotímia*, a busca da estima social, pode ser tanto construtiva quanto destrutiva, conforme beneficie toda a comunidade ou um único indivíduo (WHITEHEAD, 1983; WOHL, 1986, p. 48; WILSON, 2000, p. 187-194). Enfim, *stásis* em seus significados políticos, como insiste a própria Loraux, pode designar desde uma simples tomada de posição até a guerra civil mais violenta (LORAU, 2005a, p. 104-108; 2005b,

p. 109-122; BARENT, 1998). Porém, longe de tomá-las como resultado de um recalque cívico generalizado, essas ambivalências que envolvem o vocabulário grego do conflito permitem comprovar a pluralidade de seus valores.

Por exemplo, nas *Leis* (5, 744d) de Platão, uma vez justificada a necessidade do estabelecimento das classes censitárias na cidade, o Estrangeiro acrescenta um projeto de lei delimitando os tetos de riqueza e de pobreza, necessários à cidade que quer evitar “a pior doença” (τὸ μέγιστον νόσημα), cuja denominação correta seria antes a divisão (διάστασις) do que a dissensão (στάσις).¹⁰ Tal atenção dada à prevenção se acompanha de uma extensão dos estados aos quais a doença é assimilada: não apenas o conflito no interior da cidade¹¹, mas também, e mesmo mais frequentemente, a injustiça e o excesso. Tamanha diversidade dos significados da doença que atinge as cidades não é exclusiva de Platão; na passagem do tratado de Xenofonte *Sobre os recursos* (4, 9, 2) em que se afirma: “quando as cidades adoecem (*nosésosin*) por causa da penúria das colheitas ou da guerra, não sendo a terra trabalhada, os homens tem ainda mais necessidade de dinheiro para as provisões e os mercenários”, o verbo *noséin* não é sinônimo de *stasiázein*, “entrar em dissensão”, mas remete a estados de extrema dificuldade nos quais as cidades podem se encontrar.

Todavia, a imagem da doença aplicada à cidade em Platão integra uma complexa rede de analogias entre, de um lado, o corpo e a alma e, de outro lado, a alma e a cidade, que é característica dos textos do filósofo. A complexidade dessa rede de analogias e dos significados da doença na obra de Platão merece um exame detalhado que, bem entendido, ultrapassa os limites do estudo a que me proponho aqui (ver LLOYD, 2003, p. 142-175; LOMBARD, 1999; VEGETTI, 1995; FERRARI, 2005; 2007; BLÖSSNER, 2007; PRADEAU, 2010, p. 61-97; SASSI, 2021). Limito-me a citar uma passagem da *República* (5, 462– c-d):

Καὶ ἥτις δὴ ἐγγύτατα ἐνὸς ἀνθρώπου ἔχει; οἶον ὅταν πού ἡμῶν δάκτυλός του πληγῆ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ἡσθετότε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλησεν μέρους πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ· καὶ περὶ ἄλλου ὁμοιοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περὶ τε λύπης πονοῦντος μέρους καὶ περὶ ἡδονῆς ῥαϊζόντος;

E é essa a cidade que mais se aproxima de uma pessoa? Tal como, quando um de nós tem um dedo machucado, toda a comunidade, desde o corpo até a alma, delimitada em uma ordenação que é a do que nela comanda, simultaneamente percebe e toda ela, inteira, compartilha a dor que uma parte produz, e assim dizemos que a pessoa sente doer o dedo; e, sobre qualquer outra das partes da pessoa, falamos o mesmo, sobre a dor que uma parte produz e sobre o prazer que alivia?

Ora, a proposta do Sócrates platônico vai muito mais longe do que as personificações da *pólis* que ocorrem em outros textos produzidos na Atenas do período clássico, na medida em que a aproximação platônica faz da noção de pessoa não tanto uma imagem metafórica da cidade, mas antes um modelo para a cidade. No que se refere à crítica específica à democracia ateniense, é possível supor que, com seu modelo de cidade como uma única pessoa, Platão esteja denunciando a contradição lógica entre os ideais, de um lado, de consenso entre os cidadãos e, de outro lado, de liberdade de cada um, já que este último repousa justamente na variedade dos modos de vida e de opiniões particulares. No entanto, só há contradição se o consenso e o conflito são concebidos em termos contraditórios. O ideal democrático de *homónoia*, de “mesmo pensamento”, não é um conceito filosófico fixo, mas um princípio prático relativo ao acordo provisório e pontual dos cidadãos reunidos pelas instituições da *pólis*, acerca de atos de linguagem eficazes que informam suas tomadas de decisão coletivas, por meio das quais se negociam e se estabilizam as tensões e conflitos existentes no interior da comunidade (OBER, 1989, p. 295-299).

A utopia da cidade-pessoa e da homogeneização total dos guardiões construída por Platão na *República* se afasta, como observou Ober (1998, p. 227-223), de outros posicionamentos críticos em relação à democracia ateniense. Mesmo no universo absurdo e cômico de *A assembleia das mulheres* de Aristófanes, o novo regime político instaurado por Praxágora e as mulheres, que abole a propriedade e as famílias (vv. 588-650), não implica um enfraquecimento da variedade de opiniões e personalidades na cidade. Ainda, esse ideal platônico de um consenso absoluto e da unidade total como um bem supremo será, mais tarde, alvo das críticas de Aristóteles (*Política*, 2, 1-5, 1260b27-1246b26, com os comentários de STALEY, 1991): para o Estagirita, a diversidade entre os cidadãos torna a cidade mais

autárquica, pois essa diversidade está na base das trocas que formam as relações de *philia*, de afeto entre os indivíduos e tais relações, por sua vez, constituem a própria razão de ser de uma cidade. Como essas relações se tecem individualmente e são limitadas em número, a abolição das famílias acabaria por suprimir igualmente os laços de *philia*, desenvolvidos a partir dos laços de parentesco. Retomando a imagem do agrupamento harmônico de que se servira Platão para descrever a unidade da alma, Aristóteles argumenta:

αἴτιον δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρῆ νομίζειν τὴν ὑπόθεσιν οὐκ οὔσαν ὀρθήν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως. ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ ἔσται προϊοῦσα πόλις, ἔστι δ' ὡς ἔσται μὲν, ἐγγὺς δ' οὔσα τοῦ μὴ πόλις εἶναι χείρων πόλις, ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.

A causa do equívoco de Sócrates precisa ser considerada, não estando sua premissa correta. Pois, deve ser de algum modo uma, tanto a família quanto a cidade, mas não completamente. É que, avançando nessa via, chega um ponto em que a cidade não será, e, se for, estará tão próxima do estado de não-cidade que será uma cidade pior, tal como se alguém fizesse de um acorde uma só nota ou de um ritmo um só passo. (Política, 2, 5, 1263b31-35).

Bem entendido, a interpretação aristotélica das propostas de Platão é um tema a ser explorado à parte; e não se trata, aqui, de tomar partido nesse debate entre filósofos antigos. Porém, a simples existência dessas observações críticas feitas por Aristóteles é suficiente para argumentar que a concepção de unidade e do consenso em termos absolutos no lugar de graduais e, portanto, a concepção da divisão e do conflito em termos igualmente absolutos, não integra a ideologia democrática ateniense do período clássico: a recusa completa ao conflito é uma utopia da *República*. Ou seja, contrariamente ao que afirmava Loraux (2005a, p. 94), “tratando-se da natureza do político, a Grécia clássica” não é “platônica na sua convicção mais partilhada”.

Ora, a recusa absoluta do conflito e a ausência de distinções entre os membros da comunidade política que se observa em Platão constitui igualmente um questionamento de um dos princípios norteadores da organi-

zação social e da construção de identidades pessoais na Grécia antiga: a competitividade. No fim das contas, é contra a dinâmica agonística dos modos de reconhecimento social e contra lógica que Claude Mossé (1994), retomando a expressão utilizada por Moses Finley (1983, p. 24-49), apelidou de “patronagem comunitária” nas relações de reciprocidade que Platão se pronuncia. Na *República*, associar o interesse e o prazer pessoais ao bem comum é algo fora de questão – apenas o segundo importa. A tarefa de governar é imposta aos filósofos como um dever que lhes caberia em decorrência de suas competências, eles não têm prazer nela, e é exatamente por isso que seriam os únicos aptos a cumpri-la. Em suma, a recusa total ao conflito se acompanha da supressão do apego às honras ligadas ao exercício do poder (*República*, 7, 519e521b, com FERRARI, 2005, p. 28-31).

Nesse sentido, longe de constituir, como propõe Loraux (2005a, p. 23 e 63; 2005b, p. 83, 116 e 126), uma estratégia discursiva que confirmaria o conflito como um “recalque cívico”, a figura da cidade adoecida pode justamente remeter ao conflito em termos graduais, quando o conflito atinge um grau extremo que ameaça a existência mesma da comunidade. Assim, no *Héacles* de Eurípidés, a *stásis*, o conflito no interior da cidade de Tebas chega a um ponto de violência que tem por consequência a morte de Creonte, a tomada do poder por Licos e a ameaça de morte aos descendentes de Cadmo. Na *Antígona* de Sófocles, as consequências da tirania de Creonte são descritas por Tirésias imediatamente após o “diagnóstico” sobre a situação em Tebas: o abandono do cadáver de Polinice impede qualquer forma de comunicação com o mundo divino (vv. 1016-1021). Da mesma forma, a passagem de Heródoto acerca dos conflitos em Mileto é significativa: a cidade adoeceu por causa de uma dissensão *no mais alto grau* (ἐς τὰ μάλιστα στάσι, 5, 28). Heródoto (5, 29), além disso, privilegia as consequências desses conflitos, não suas causas: após descrever as dificuldades que a situação havia suscitado (os Milésios com suas casas arruinadas, οἰκοφθρημένους, e a terra devastada, ἀνεστηκυῖη τῆ χώρῃ), ele narra como os Parieses arbitraram o conflito, escolhendo para administrar a cidade os proprietários de terra, cujos campos haviam escapado às consequências do conflito. No caso de uma cidade adoecida, o historiador parece se colocar na posição do paciente, não na do *iatrós*: o que conta em sua narrativa é a ameaça à comunidade e os meios de curá-la.

A ausência de uma busca específica pelas causas também marca aparentemente a narrativa de Tucídides sobre a peste de Atenas, mas por motivos

diferentes. O fato de Tucídides fundar a autoridade de sua descrição da peste sobre sua experiência e observação pessoais poderia dar a impressão de que ele também adotaria a perspectiva do paciente:

λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ὡς ἕκαστος γινώσκει καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης, ἀφ' ὅτου εἰκὸς ἦν γενέσθαι αὐτό, καὶ τὰς αἰτίας ἄστινας νομίζει τοσαύτης μεταβολῆς ἰκανὰς εἶναι δύναιμι ἐς τὸ μεταστῆσαι σχεῖν· ἐγὼ δὲ ὅϊόν τε ἐγίγνετο λέξω, καὶ ἀφ' ὧν ἂν τις σκοπῶν, εἴ ποτε καὶ αὐθις ἐπιπέσοι, μάλιστα ἂν ἔχοι τι προειδῶς μὴ ἀγνοεῖν, ταῦτα δηλώσω αὐτὸς τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν ἄλλους πάσχοντας.

Então, que cada um, médico ou leigo, diga o que pensa sobre isso [a peste], a partir de onde surgiu e as causas de tamanha reviravolta que considera serem suficientes e capazes de produzir mudanças a tal ponto. Já eu direi tal como aconteceu, e com base nas coisas que alguém poderia examinar, se acaso se abatesse de novo, poderia prever melhor sem ignorá-la, tais coisas mostrarei, já que eu mesmo adoeci e vi outros sofrendo (TUCÍDIDES. 2, 48,3).

Longe de marcar uma falta de interesse, a indeterminação das causas aqui aponta para o caráter extraordinário do *loimós* (peste) que aflige Atenas durante a guerra do Peloponeso. Se Tucídides deixa a outros, especialistas ou não, a tarefa de especular sobre as causas da peste, é porque ele está convencido, e pretende convencer, de que é impossível determiná-las: “sem nenhuma causa aparente” (ἀπ’ οὐδεμιᾶς προφάσεως, 2, 49, 2), “a forma da doença ultrapassa qualquer discurso” (γενόμενον γὰρ κρεῖσσον λόγου τὸ εἶδος τῆς νόσου, 2, 50, 1). Com efeito, como observa Thomas (2006, p. 98-104), o modo de expressão de Tucídides nas passagens citadas se inscreve em uma retórica polêmica em que o autor diz deixar a questão a outros para, na verdade, propor um novo ponto de vista sobre o tema, ao mesmo tempo em que refuta as proposições de seus rivais. Ou seja, se o historiador faz uso de uma retórica e de um método que não são estranhos a toda uma parte dos tratados hipocráticos, ele o faz para evidenciar a ineficácia da *iatriké tékhne* diante dessa doença – ao que ele contrapõe a utilidade de sua narrativa, que fornecerá às gerações futuras meios de reconhecer a doença no caso de uma reincidência.¹²

O *loimós* de Atenas ultrapassa os meios oferecidos pelas técnicas humanas e nesse sentido a narrativa de Tucídides encontra um ponto em comum

com as narrativas sobre doenças decorrentes de cóleras divinas (cf., por exemplo, o escoliasta ao verso 243 dos *Acarnenses*: “a doença mais forte que todas as magias e técnicas humanas”, τὴν νόσον κρείττω γενομένην πάσης ἀνθρωπείας μαγανείας καὶ τέχνης). Porém, como nota Demont (1983; 1990; ver também HORSTMANNHOFF, 1993, p. 127), a descrição da peste por Tucídides se diferencia tanto das narrativas sobre cóleras divinas quanto das explicações oferecidas pelos tratados hipocráticos contemporâneos. De um lado, o historiador demonstra que essa peste não tem qualquer relação com as pestes sobre as quais discorrem os tratados hipocráticos: sem causa determinável, não pode ser imputada ao ar como as “doenças comuns” dos tratados; além disso, a peste atinge humanos e animais, contrariamente à crença hipocrática sobre a exclusividade humana das pestilências¹³. De outro lado, ainda que atinja humanos e animais e que seja inexplicável, a peste também não responde a uma ofensa a uma divindade ou a uma ordem moral. Pelo contrário, a doença é, para Tucídides, a origem da desordem moral que se instaura na cidade: “Primeiro, e também de modo mais geral, a doença deu início a uma desordem excessiva na cidade” (Πρῶτόν τε ἦρξε καὶ ἐς τᾶλλα τῆ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα, 2, 53,1).

Essa inversão das relações de causa e consequência é significativa para o estudo dos usos metafóricos do vocábulo “doença”, já que, como destaca Loraux (1997, p. 242-248; ver também BROCK, 2000, p. 30-31), tal inversão acaba por limitar as possibilidades de um alcance simbólico no mal físico: na *História da Guerra do Peloponeso*, *nósos* ou *nósema* jamais é empregado em sentido metafórico. Certamente, o advento da peste faz surtir um efeito de ironia que desestabiliza o otimismo da oração fúnebre de Péricles na narrativa.¹⁴ Certamente, as correspondências entre as narrativas da peste em Atenas e da *stásis*, da guerra civil, em Cócira mostram que esses dois eventos dizem respeito a uma anomia extrema e inédita nas cidades gregas (RIBEIRO, 2003).¹⁵ A propósito da *stásis*, é notável que Tucídides também, tal como Heródoto, faça referência ao conflito em termos graduais: “Tal foi o grau de crueldade que a guerra civil atingiu” (οὕτως ὠμῆ <ἦ> στάσις προухώρησε, 3, 82, 1). No entanto, a própria ausência da expressão *pólis nosóusa*, “cidade adoecida”, na obra de Tucídides, parece marcar uma escolha de limitar *nósos* e seus derivados a suas significações mais concretas.

Por contraste, um dos principais alvos das críticas a Atenas na utopia platônica da cidade-pessoa acaba por convergir com as explicações dos

conflitos nas *póleis* fornecidas por outros autores, na medida em que as disputas políticas são simultaneamente disputas por *timé*, por estimas e honras (cf. TUCÍDIDES. 3, 82, 8). Se Tucídides deixa a outros as causas da peste que se abate em Atenas, ele é bastante preciso na identificação das causas da *stásis* em Córcira: a *pleonexía*, “busca de vantagens”, e a *philotimía*, “busca por honras”. Também Aristóteles (*Política*, 5, 2, 1302a) situa a causa das *stáseis* no desacordo sobre em que consiste a igualdade entre os cidadãos, sobre o *kérdos*, “ganho” e a *timé*, “honra, estima”, posto que esses últimos tornam evidentes as diferentes concepções de igualdade. Quando os conflitos atingem um ponto extremo que põe em risco a existência mesma da cidade, são assimilados a doenças. O uso metafórico da noção de doença no domínio do político não deixa de seguir o mesmo princípio operante nas narrativas de doenças enviadas como punição pelas divindades: a manutenção do equilíbrio social pelo compartilhamento justo das honras, das *timái*.

Documentação escrita

ARISTOPHANES. *Fabulae*. Trad. N.G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 2007. v. I e II.

ARISTOTELES. *Política*. Trad. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

DEMOSTHENES. *Orationes*. Trad. S. H. Butcher. Oxford: Clarendon Press, 1903. v. I.

DINARQUE. *Discours*. Trad. M. Nouhaud et traduit par L. Dors-Meary. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

EURIPIDES. *Fabulae*. Trad. J. Diggle. Oxford: Oxford University Press, 1981.

HERODOTE. *Histoires*. Tome V: Terpsicore. Trad. Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1946.

HESIOD. *Works and Days*. Trad. M. L. West. London: Oxford University Press, 1998.

HOMÈRE. *Iliade*. Tome I: Chants I -VI. Tome III: Chants XIII-XVIII. Paris: Les Belles Lettres, 1937.

HYPERIDES. *Orationes et fragmenta*. Ed. C. Jensen. Leipzig: Teubner, 1917.

PLATO. *Opera*. Trad. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1920-1922. v. I, III, IV e V.

SOLONE. *Frammenti dell'opera poetica*. Premessa di H. Maehler, introduzione e commento di M. Noussia. Trad. M. Fantuzzi. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.

SOPHOCLES. *Fabulae*. Trad. H. Lloyd-Jones & N. G. Wilson. Oxford: Oxford University Press, 1990.

THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse*. Livres II et III. Trad. R. Weil (avec la collaboration de J. de Romilly). Paris: Les Belles Lettres, 1967.

XENOPHON. *Opera omni*. Trad. E.C. Marchant. Oxford: Clarendon Press, 1920.

Referências bibliográficas

AZOULAY, Vincent; ISMARD, Paulin. Les lieux du politique dans l'Athènes classique: Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales. In: SCHMITT-PANTEL, Pauline; DE POLIGNAC, François. *Athènes et le politique*: dans le sillage de Claude Mossé. Paris: Albin Michel, 2007, p. 271-309.

BACELAR, Agatha. Pragmática de uma metáfora: a cidade ferida de Arquíloco a Píndaro. *Revista Clássica*, Belo Horizonte, v. 30., n. 1., p. 29-42, 2017.

_____. Males que vêm dos deuses: esboço de uma antropologia da doença na Grécia Antiga. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 17-29, 2021.

BARENT, Moshe. Stasis, or the Greek invention of politics. *History of Political Thought*, Exeter, v. 19, p. 331-362, 1998.

BLÖSSNER, Norbert. The city-soul analogy. In: FERRARI, Giovanni (ed). *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 345-385.

BROCK, Roger. Sickness in the body politic. Medical imagery in the Greek polis. In: HOPE, Valerie.; MARSHALL, Eireann (eds.). *Death and disease in the ancient city*. London: Routledge, 2000, p. 24-34.

_____. *Greek political imagery from Homer to Aristotle*. London: Bloomsbury, 2013.

CAIRNS, Douglas. The politics of envy: envy and equality in Ancient Greece. In: KONSTAN, David (ed.). *Envy, spite, and jealousy: the rivalrous emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, p. 235-252.

CALAME, Claude. *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris: Belin, 1996.

- COHEN, David. *Law, violence and community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CONNOR, Walter Robert. *Thucydides*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- DAVIDSON, James. *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*. London: Fontana Press, 1998.
- _____. Dover, Foucault and Greek homosexuality: penetration and the truth of sex. *Past and Present*, Oxford, v. 170, p. 3-51, 2001.
- DEMONT, Paul. Notes sur le récit de la peste athénienne chez Thucydide et sur ses rapports avec la médecine de l'époque classique. In: LASSERRE, François; MUDRY, Philippe (éds.). *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. ACTES DU 4e COLLOQUE INTERNATIONAL HIPPOCRATIQUE. Genève: Droz, 1983, p. 341-353. _____. Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide. *Kernos*, Liège, v. 3, p. 147-156, 1990.
- FERRARI, Giovanni. *City and soul in Plato's Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- _____. The analogy of city and soul in Plato's Republic. In: _____. (ed.). *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 108-117.
- FINLEY, Moses. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- GILL, Christopher. *Personality in Greek epic, tragedy, and philosophy: the self in dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- HANSEN, Mogens Herman. *Polis et cité-État: un concept antique et son équivalent moderne*. Paris: les Belles Lettres, 2001.
- HORNBLOWER, Simon. *A commentary on Thucydides*. Books I-III. Oxford, Oxford University Press: 1991. v. 1.
- HORSTMANSHOFF, Manfred. Les répercussions de la peste d'Athènes (430-426 av. J.-C). In: TOUATI, François Olivier (éd.). *Maladies, médecines et sociétés*. ACTES DU VIE COLLOQUE HISTOIRE AU PRESENT. Tome I. Paris: L'Harmattan, 1993, p. 125-135.
- KONSTAN, David (ed.). *Envy, spite, and jealousy: the rivalrous emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- KOSAK, Jennifer Clarke. *Polis Nosousa: Greek ideas about the city and disease in the fifth century BC*. In: HOPE, Valerie; MARSHALL, Eireann (eds.). *Death and disease in the ancient city*. London: Routledge, 2000. p. 35-54.

- LLOYD, Geoffrey . R. *In the grip of disease: studies in Greek imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- LOMBARD, Jean. *Platon et la médecine*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- LORAUX, Nicole. *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: Payot-Rivages, 1993.
- _____. Un absent de l'Histoire ? : Le corps dans l'historiographie thucydéenne. *Métis*, Paris, v. 12, p. 223-267, 1997.
- _____. *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot & Rivages, 2005a.
- _____. *La tragédie d'Athènes: la politique entre l'ombre et l'utopie*. Paris: Seuil, 2005b.
- MONOSON, Sara. Citizen as erastes: erotic imagery and the idea of reciprocity in the Periclean Funeral Oration. *Political Theory*, Califórnia, v. 22, n. 2, p. 253-276, 1994.
- MOSSÉ, Claude. Les relations de 'clientèle' dans le fonctionnement de la démocratie athénienne. *Métis*, Paris, v. 9-10, p. 143-150, 1994.
- OBBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- _____. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. *Political dissent in democratic Athens*. Intellectual critics of popular rule. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- PRADEAU, Jean-François. *Platon et la cité*. 2ème éd. Paris: PUF, 2010.
- RIBEIRO, Tatiana Oliveira. Mestres violentos na Grécia antiga: a peste, a guerra e a stásis na obra de Tucídides. *Caliope*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 128-137, 2003.
- SASSI, Maria Michela. Taking care of the city: the appeal to notions and methods of Hippocratic medicine in Plato's political thought. *Dialogues d'histoire ancienne*, Franche-Comté, v. 47, n. 2, p. 113-133, 2021.
- STALLEY, Richard . Aristotle's criticism of Plato's Republic. In: KEYT, David; MILLER JR., Fred (eds.). *A companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991, p. 182-199.
- THALMANN, William. 'The most divinely approved and political discord': thinking about conflict in the developing polis. *Classical Antiquity*, Califórnia, v. 23, p. 359-399, 2004.

THOMAS, Rosalind. Thucydides intellectual milieu and the plague. In: RENGAKOS, Antonios; TSAKMAKIS, Antonis (eds.). *Brill's companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 2006, p. 87-108.

VEGETTI, Mario. *La medicina in Platone*. Venezia: il cardo, 1995.

WHITEHEAD, David. Competitive outlay and community profit: φιλοτιμία in Democratic Athens. *Classica et Mediaevalia*, Copenhagen, v. 34, p. 55-74, 1983.

WILSON, Peter. *The Athenian institution of khoregia: the chorus, the city and the stage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOHL, Victoria. *Eusebeia kai philotimia: hegemony and democracy at the Panathenaia*. *Classica et Mediaevalia*, Copenhagen, v. 47, p. 25-88, 1996.

YATES, Velvet Lenore. Anterastai: competition in eros and politics in Classical Athens. *Arethusa*, Baltimore, v. 38, n. 1, p. 33-47, 2005.

YATROMANOLAKIS, Yorgis. Poleos erastes: the Greek city as the beloved. In: STAFFORD, Emma; HERRIN, Judith (eds.). *Personification in the Greek world: from Antiquity to Byzantium*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 267-283.

Notas

¹ Cf. Loraux (1997, p. 225-226), que cita Tucídides (2, 42, 4; 2, 43, 2; 2, 64, 3; 1, 70, 6); para *sôma* como a vida que os atenienses oferecem à sua *pólis*; Andócides (*De Mysteriis*, 4, 5, 123; Lísias (*De caede Eratoatenes*, 50, para uma vida colocada em risco por um processo capital. Nestes dois últimos, a ameaça concerne tanto os *sómata* dos acusados quanto os seus *khremata*, suas fortunas, assim como, nos discursos judiciais nos quais se evocam as participações nas liturgias, são os bens e os corpos que são colocados a serviço da cidade (cf. WILSON, 2000, p. 135-136). No seu estudo sobre o corpo na historiografia tucidiana, Loraux (1997, p. 239, 244-245) também nota a ausência do corpo enquanto figura da coletividade, imagem mais romana do que grega (cf., por exemplo, Tito Lívio - 2, 32, 9).

² A fórmula τὸ δὲ πόλεως σῶμα também ocorre em uma passagem de Dinarco (*In Dem.* 110, 6) tal como transmitida pelo papiro *Oxy* 3436 e pelos manuscritos A (*Crippisianus* ou *Burneianus* 95) e N (*Bodleianus Auct.* T. 2. 8), mas a edição de Nouhad segue a correção de Conomis, que substitui σῶμα por ὄνομα. As duas passagens são mencionadas por Brock (2000, p. 25).

³ A mesma comparação ocorre em Pseudo-Demóstenes (11), (*In epist. Phil.* 14), onde se substitui, de um lado, “as cidades e os tiranos” por “as realezas e todas as

outras formas de poder” e, de outro lado, a proximidade da guerra nas fronteiras pela derrota do exército.

⁴ Os textos, tidos como as referências mais antigas da expressão que chegaram até nós, são citados por Kosak (2000, p. 46).

⁵ Cf. também *Odisséia* (XIII, v.388), onde a tomada da cidade é descrita como “lhe arrancar os véus” (κρήδεμνα λύειν), com os comentários de Yatromanolakis (2005, p. 267-269), que cita os trabalhos de Michael N. Nagler a propósito da permanência da noção de castidade na utilização metafórica de κρήδεμνα; o helenista nota também o emprego de ἀρπαγή para designar tanto a violação de uma mulher quanto a tomada de uma cidade.

⁶ Bem entendido, a sequência da narrativa de Tucídides contradiz o otimismo da oração de Péricles, impondo o uso do futuro do pretérito na análise da metáfora, a propósito da qual ler Monoson (1994); Yates (2005), que insiste na dimensão competitiva da *paiderastia*. Sobre as relações “paidofílicas” na Grécia antiga, ver Calame (1996, p. 35-46 e p. 101-121). Para uma crítica radical da aplicação da oposição “ativo” e “passivo” como princípio definidor das relações eróticas e sexuais gregas antigas, ver também Davidson (1998, p. 159-182; 2001), que demonstra bem como a moralidade grega, baseada na *enkrateia*, no domínio de si, se mostra incompatível com a representação das relações eróticas em termos de poder e dominação. Nesse sentido, se a mulher é representada como inferior ao homem, tal inferioridade quer dizer menor capacidade de controlar os desejos e um homem efeminado é, na prática, o que chamaríamos hoje de “garanhão”, independente do gênero dos indivíduos com quem se relaciona.

⁷ Para a importância dos discursos públicos, notadamente nos tribunais e assembleias, como lugares de negociação entre o *dêmos* e a elite, ver, por exemplo, Ober (1996, p.19-31) e Cohen (1995, p. 192-195). Este último insiste no aspecto agonístico das práticas judiciais gregas que não fazem cessar os conflitos, mas se apresentam como uma arena suplementar que media a competição.

⁸ Thalmann (2004) analisa as ocorrências de *éris* e derivados nos poemas homéricos e hesiódicos, nos resumos do ciclo épico, bem como em alguns exemplos retirados de Heródoto, Xenofonte e Tucídides, para mostrar as ambivalências e as continuidades entre as “duas *érides*”.

⁹ Sobre as ambiguidades do *phthónos*, ver a obra editada por Konstan (2003) em particular o artigo de Cairns, que insiste nos laços entre a acusação de inveja e a recusa em aceitar a igualdade política, bem como na fluidez das fronteiras entre a inveja e a indignação legítima; o artigo de Most na mesma obra trata das ambiguidades relativas aos aspectos positivos de ser objeto de inveja nos epínios de Píndaro, onde *phthónos* acompanha necessariamente a vitória e integra a tópica do elogio.

¹⁰ Note-se que o emprego do superlativo implica a existência de outros graus de doença na cidade.

¹¹ Além deste exemplo das *Leis*, ver, entre outras passagens, *Menexeno* (243) e *Sofista* (228a).

¹² Thomas também demonstra quanto o debate em torno da tecnicidade do vocabulário “médico” em Tucídides é um falso debate, já que no fim do séc. V a.C. o léxico dos tratados hipocráticos estava muito longe de constituir o que se denomina um vocabulário técnico – o que não impede de reconhecer no texto do historiador tendências discursivas dos debates intelectuais de seu tempo, dos quais participavam também, e ativamente, os *iatrói*. Sobre o estilo polêmico da argumentação de Tucídides, Thomas cita os paralelos de Heródoto (1, 5, 3); Hipócrates (*De. Nat. Hom.* Littré VI, p. 31). Sobre a rivalidade Tucídides com os *iatrói* na descrição da peste, ver também Lloyd (2003, p. 121-122).

¹³ Para essas representações do *loimós* nos tratados, ver Hipócrates (*Flat.* 6, Littré VI, p. 97), (Jouanna, 1988a p. 109); *Aër.* (2, 2 Littré II, p. 14), (Jouanna, 1996a, p. 189); *Nat. Hom.* (9 Littré VI p. 52-54); *Acut.* (5, 2 Littré II p. 232), (Joly p. 38); Pseudo-Aristóteles (*Problemata*, 1, 7, 859b 15-21; 8, 8, 887a 22-31), exemplos citados por Demont (1983).

¹⁴ Note-se sobretudo o contraste, evidenciado por Loraux (1997, p. 225-227), entre as ocorrências da expressão *σῶμα αὐταρκές*, “corpo auto-suficiente”: em 2, 41,1 no elogio ao estilo de vida ateniense cuja auto-suficiência assegura a versatilidade e a graciosidade; em 2, 51, 3, acompanhado de uma negação, para dizer que nenhum corpo será suficientemente forte para enfrentar a peste. Ver também Horstmannshoff (1993, p. 130-131). Para uma análise das relações entre a descrição da peste e os dois discursos de Péricles, ver Connor (1984, p. 63-75) e Lloyd (2003, p. 122-123).

¹⁵ Hornblower (1991, p. 481 e 486) e Horstmannshoff (1993, p. 135, n. 30) chamam a atenção para as recorrências semântico-lexicais: *ἐπιπέσοι* 2, 48, 3 e *ἐπέπεσε* 3, 82,2; *τέρπνόν* 2, 53, 2, *ἡδύν* 2, 53, 3 e *ἡδονή*, 3, 82, 8. Connor (1984, p. 99-101) se interessa igualmente pelos paralelos na estrutura narrativa das duas passagens (descrição dos eventos, generalização, análise das consequências morais) e pelo fato de tanto a peste quanto a *stásis* serem, ambas, mais fortes que o discurso (2, 50, 1 e 3, 82, 4; sobre essa última passagem, ver ainda Loraux – 2005b, p. 81-107).