

UM TÓPICO DE APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO POLÍTICO GREGO: FINS E MEIOS NA DEMOCRACIA ATENIENSE DO SÉCULO V a. C.

*Patricio Tierno*¹

Resumo: O artigo tenta se aproximar do pensamento político grego mediante a breve introdução de algumas representações em que se faz relevante o problema da relação entre fins e meios. Nesse percurso, busca-se mostrar como essa temática se liga a diferentes modos de entender a comunidade política e a experiência democrática ateniense do século V a. C., usando como ponto de partida o papel reformador de Sólon e dando uma maior atenção às doutrinas de Protágoras e Górgias. Para finalizar, suscita-se uma reflexão de caráter formal em torno das implicações atuais que a discussão antiga sobre os fins da política possibilita.

Palavras-chave: fim – comunidade – democracia – pensamento político grego

I

Quem for levado a pensar sobre “os fins da política”², será obrigado a antecipar, quiçá de modo inesperado, uma série de perguntas fundamentais e conexas. Para que vivemos juntos? Qual o propósito da vida em comunidade? De que meios é possível e admissível valer-se com vistas a esse ou esses fins? Na busca de respostas, é possível abordar essas perguntas fazendo alusão ao mundo antigo e, em particular, ao menos explorado território do pensamento grego que teve a democracia de Atenas durante o século V a. C. como peça de reflexão privilegiada. No que segue, portanto, proponho um percurso sumário e algo aleatório das que considero ser as principais respostas advindas desta indagação aproximativa.

¹ Professor de Teoria e Filosofia Política e passageiro em trânsito da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: ptierno@usp.br..

² Como sucedeu em oportunidade das *III Jornada de Ética e Filosofia Política da USP: Os Fins da Política*, em Abril de 2019. Agradeço pela valiosa discussão que teve lugar na mesa na qual a primeira versão deste trabalho foi apresentada. Em que pese as várias imperfeições que persistem no artigo, seus aprimoramentos com certeza se devem às contribuições recebidas.

De uma perspectiva ampla, o primeiro que salta à vista ao iniciar a releitura das fontes é que a problemática dos fins da política esteve sempre presente no pensamento grego antigo. E que nele, da mesma forma que acontece com quem se aventura nessa indagação, a nomeação consciente da problemática demorou um certo tempo em aparecer até encontrar uma formulação que a tornou explícita. Com efeito, a própria palavra usada para designar o fim (neste caso, da *pólis* ou cidade) se dizia na língua grega antiga *télos*, o que genericamente podia significar, com relação ao desempenho de um processo, uma atividade, uma tarefa ou uma função: ocorrência, completamento, realização. Assim registra uma das obras lexicográficas de referência na matéria, o *Dicionário Grego-Ingês* publicado por Henry G. Liddell e Robert Scott³ pela primeira vez há mais de cento e cinquenta anos, que associa esse significado primário a outro mais concreto e ulterior, aplicado no âmbito da biologia com o sentido de resultado ou produto natural; através deste, e mais extensamente, o vocábulo terminou por adquirir o matiz ligado ao grau de completamento ou realização, passando a significar fim ou cessação – fim da vida, cessação de um desenvolvimento orgânico. Em seu uso filosófico-político mais maduro, *télos* conhecerá, com Platão e Aristóteles no século IV a. C., o sentido geral de logro ou ponto culminante de uma atividade humana (inclusive a meta alcançada numa carreira desportiva e o consequente prêmio obtido pelo vencedor) e, precisando ainda mais esse viés técnico e filosófico, adotará o sentido específico de propósito de uma ação⁴. Trata-se, como parece evidente por sua evolução semântica, do fim de uma ação que, do ponto de vista individual, tem sido empreendida num contexto coletivo, seja com um grupo ou com toda a comunidade, mas em qualquer caso como parte dela, com vistas e por causa de um bem almejado e superior. Essa última acepção ética e política implica, em consequência, que se quisermos vasculhar na problemática do fim político na antiguidade, do *télos* das comunidades gregas, teremos antes que aceitar que a palavra pode não ter sido empregada desde o começo, mas sua significação intencional, segundo é possível ver já em Homero, estava latente na mais corriqueira verbalização de uma maldição ritual (*Od.* XVII, 496).

³ LIDDELL e SCOTT, *A Greek-English Lexicon*.

⁴ É melhor deixar de lado, por enquanto, o termo *σκοπός*, que bem pode ser utilizado de modo complementar, o qual, traduzido com um sentido de finalidade mais imediata como propósito, objeto em vista, alvo, etc., acaba cumprindo nos contextos científicos e técnicos mencionados uma função linguística substituta ou subsidiária. Assim se verifica no caso exemplar e elaborado da teoria aristotélica da deliberação, tanto por remissão a suas origens políticas dentro do gênero retórico deliberativo (*cf. Rhet.* 1360b4-7) como pela evolução do próprio termo no plano ético-político mais amplo e, especificamente, na determinação da eficácia e conveniência dos meios com relação ao fim (*cf. Pol.* 1331b24-34). Nesse assunto da congruência entre meios e fim, a título comparativo, Aubenque anota: “Aristóteles se preocupa, sobretudo em seus tratados éticos, com um problema que Platão negligenciara: o da adaptação dos meios ao fim” (AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, p. 217). Antes dessas considerações mais minuciosas, já Guthrie, ao abordar o mesmo problema relativo à *phronesis*, tinha simplesmente equiparado, em defesa da interpretação que busca preservar a distinção entre fins e meios nesse âmbito, *télos* e *skopós* (*cf. GUTHRIE, Historia de la filosofía griega VI*, p. 360, n. 57; e *cf. EN* 1144a6-8 frente a 1145a4-6).

II

Os estudiosos contemporâneos têm podido comprovar que a justiça (*dike*) na comunidade era uma preocupação humana ainda na época arcaica (sécs. VIII - VI a. C.). Então, as injustiças praticadas pelos poderosos e os *géne* aristocráticos deram motivo a diversas lamentações e reclamações que pessoas poéticas como Homero, Hesíodo ou Teógnis, por boca própria ou alienados em seus personagens, chegaram a vocalizar. A ira ou a indignação, quando naturalizadas, nunca foram por si só suficientes para derrotar a opressão. O problema da divisão social nessa época anterior foi especialmente agudo no caso de Atenas, onde as tensões entre uma *elite* nobre exploradora (“devoradora”, segundo a primeira metáfora política do ressentimento) e a restante população composta pelos comerciantes, os pequenos camponeses livres (os setores médios hoplitas), endividados e obrigados diante dos donos de terras⁵, e as classes despossuídas, agregavam-se na configuração de uma situação de dependência e descontentamento que levou, afinal, à necessidade de uma solução peremptória. Foi por isso que os atenienses elevaram Sólon, em 594 escolhido arconte com poderes legislativos, que deveria unir a cidade em torno a um ideal comum. Além de levar a cabo uma reforma social mediante a qual eram incluídas na cidadania as quatro classes recém criadas tomando como base a renda e a produção rural, Sólon era poeta, e sua poesia é fiel testemunha da bem sucedida ordenação que promulgou uma justiça equitativa e proporcional:

Eu dei ao povo suficientes privilégios na medida que necessitava e nada tirei nem adicionei a sua honra. Mas àqueles que tinham poder e eram admirados por sua riqueza, dispus para eles que tampouco sofressem nada vergonhoso. E estabeleci um forte escudo ao redor dos dois partidos para não permitir que algum deles prevalecesse sobre o outro injustamente⁶.

A legislação de Sólon redefiniu os termos e o alcance da comunidade política ateniense, fomentando uma necessária identificação entre as exigências virtuosas de moderação e restrição da *hýbris* estamental com o bem do conjunto⁷. Esse testemunho comunitário, uma vez instaurada a democracia por Clístenes (510/507 a. C.), e ainda mais a partir da segunda metade do século V, expressou-se em duas variantes político-intelectuais que o recolocariam, de uma maneira nova, diante da difícil vinculação dos fins comuns coletivizados com os meios particulares disponíveis para cada um. Num âmbito participativo e igualitário como o democrático, o domínio da palavra e do discurso, a competição entre

⁵ Acredita-se que o *hektémoros*, o “sextário”, era o habitante da Ática que devia pagar uma sexta parte da colheita anual sob pena de, em caso de descumprimento, ser vendido como escravo ou perder a terra que cultivava para o senhor.

⁶ As traduções das edições em língua estrangeira, às vezes com modificações e adaptações entre colchetes quando cotejadas com o grego original, são sempre minhas. Referência do trecho citado: SÓLON W5, 1-6. In: GAGARIN e WOODRUFF, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, p. 26.

⁷ Para uma interpretação algo anacrônica que faz do alongamento do auto-interesse ateniense o efeito almejado pelas reformas de Sólon, v. BALOT, *Greek Political Thought*, pp. 41-47.

argumentos e o debate nos foros institucionais do governo de Atenas ocupavam um lugar central. Concomitantemente, o preparo e a instrução nessas técnicas de argumentação e fala, ainda mais para as classes altas e abastadas, que ambicionavam uma carreira política e pessoal exitosa, converteram-se num demandado e valioso capital cultural. Protágoras acreditou, assim, ser o primeiro sofista em reconhecer-se como tal, em portar esse nome e justificar seu ensinamento remunerado, de acordo com o digno retrato que nos transmite o diálogo homônimo de Platão (*Prot.* 349a). Se, segundo nos disse, os poetas e os adivinhos religiosos também o haviam sido antes dele, é menos importante aqui; o que importa, desse modo, é que seu pensamento postulou uma doutrina da democracia clássica enlaçada com a experiência pretérita e a todas as luzes determinante para sua compreensão teórica posterior.

O mesmo que Sólon, que se havia valido do instrumento pedagógico da lei, Protágoras intuiu que a educação corrente na virtude política embasaria a estrutura axiológica da *pólis*. No *Protágoras* de Platão, a figura que personifica o sofista apela a um relato de ares arcaicos, um discurso ou *lógos* exposto em forma de mito, mas que também poderia sê-lo com argumentos racionais (320c), que reconduz seus ouvintes ao estado originário e primitivo do homem⁸. Conta-se ali acerca de duas espécies de capacidades, as inatas e as adquiridas, distribuídas aos seres humanos graças às intervenções divinas de, primeiro, Prometeu, e depois, de Hermes e Zeus. Desde seu nascimento, receberam os homens a sabedoria técnica (*éntekhnos sophía*) que acompanha a utilização do fogo, roubada a Hefesto e Atena, porém insuficiente para tirá-los da mortal vulnerabilidade característica da dispersão tribal. Diferentemente, as virtudes morais e políticas, enviadas por ordem de Zeus com o fim de preencher a carência humana de arte política (*politiké tékhne*), ofereceram as reais condições de possibilidade da ordem na cidade e dos laços de amizade no seu interior.

Protágoras concebeu então uma comunidade política igualitária e participativa, aberta a todos os cidadãos sem distinções adstritas de linhagem ou riqueza, posto que todos devem possuir, por decreto divino ou, o que viria a ser a mesma coisa, por experiência, exercício e tempo, a aptidão natural, mesmo que desenvolvida em diferentes graus conforme os dotes naturais do indivíduo, que permite adquirir as virtudes sociais do respeito e o sentido morais (*aidós*) e da retidão ou justiça (*díke*). Essa virtude política (*politiké areté*) em algum sentido imprecisa, susceptível de ser ensinada e a ser inculcada pela persuasão e a palavra no marco de uma educação abrangente, que há de começar na família e se prolongar nos mestres e nas leis e práticas do Estado, vê-se reforçada por um dispositivo coercitivo que castiga àqueles que cometem injustiça e se desviam da maioria. Nessa igual capacidade de agir de acordo com a excelência descansa, pois, o princípio maioritário da igual participação, do exercício do poder não especializado e da aplicação não meramente retributiva ou apenas vingativa da justiça. Resulta plausível entrever nesta doutrina um conceito de autoridade legítima ancorado nas três instâncias teóricas que serão aprofundadas pela filosofia política do século IV, a saber, a comunidade, a cidadania, e a organização política. Por conseguinte, para Protágoras: a) a vida em comum se origina na natureza humana e seu desenvolvimento tem

⁸ O discurso de Protágoras (320c-323a), inspirado no mito de Prometeu (“Pré-visão”, “Pré-pensamento”), é frequentemente associado ao título de uma de suas possíveis obras, *Sobre a condição originária* ou *Da organização primitiva* (περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως). Para uma lista dos títulos, v. D. L. 55; MELERO BELLIDO, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, 1996, p. 88, n. 27 (DK A1).

um fundamento democrático; b) a fundamental igualdade de capacidades entre os homens solicita da razão e da argumentação um guia para as diferentes opiniões num regime de livre fala; e c) a ordem política se funda, como última *ratio*, na necessidade do homem de viver sob um *nómos* comum num arranjo adequado e capaz de reconciliar todas as classes e harmonizar as medidas de percepção particularizadas na escala da coletividade⁹. Dessa maneira, a sanção de uma norma legal que é convencional, porquanto forjada desde o humano, mas introjetada em e por cada um na forma religiosa da lei divina à qual se segue como regra de conduta na moderação (*sophrosýne*), equipara-se à autoridade legítima antiga – *i. e.* a obediência por parte do cidadão à justiça de uma organização de sorte tal que os governados e os governantes se integrem na identidade e no bem-estar da comunidade ética e politicamente orientada. Na condensação textual do próprio discurso, lê-se a sentença que se veste de interrogação: “... çacaso existe, ou não, algo do que é necessário que participem todos os cidadãos, como condição para que exista uma cidade? [...]. Porque, se existe e é algo único, [...] se trata [...] da justiça, da sensatez [moderação] e da obediência à lei divina, e, em resumo, isso como unidade é o que proclamo que é a virtude do homem” (*Prot.* 325a).

Sem dúvidas, a Protágoras pertenceu a mais representativa exposição da matriz político-ideológica do movimento sofístico, às claras um fenômeno intelectual surgido ao amparo de um processo histórico de mudança que alcançou seu ponto mais alto com a plena democratização de Atenas¹⁰. Não por casualidade os historiadores da filosofia e do pensamento do período têm indicado as teorias antropológicas do progresso e da concórdia social como a fase antropológica, liberal e integradora da alguma vez chamada Ilustração grega¹¹. Contudo, é justo observá-lo, esse movimento assume, já com a Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.) e suas impactantes forças desagregadoras operantes, um segundo giro de potencial disruptor que afetará em cheio o vínculo comunitário típico que havia sabido criar a cultura helena mediterrânea. Nesta variação, o pensador representativo mais relevante chegado em Atenas foi outro estrangeiro, Górgias, na consideração de Platão um mestre distinguido de retórica e orador (*rhétor*)¹² que teve notória influência na prosa argumentativa. Com certa languidez o retrata Platão na primeira parte do diálogo que traz seu nome, cuja ação deve situar-se, por certo, num dia indeterminado dos duros tempos da guerra.

Nesses dias convulsionados, Górgias pulsará a corda persuasiva da retórica e a tensionará de maneira extraordinária. Tem sido dito que, com Górgias, a palavra¹³ se aparta

⁹ Para uma análise da sentença do homem-medida e os critérios de juízo e verdade estabelecidos por Protágoras, vistos como suporte epistemológico da democracia, v. FARRAR, *The origins of democratic thinking*, pp. 48-98.

¹⁰ V. KERFERD, *O movimento sofista*, pp. 31-44.

¹¹ V. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, 1957; GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega III*, 1994, esp. pp. 8-9; RODRÍGUEZ ADRADOS, *La democracia ateniense*, pp. 159-215 e 464 e ss.

¹² O termo começou a ser usado, e assim continuou sendo dali em diante, para denotar o homem experto e ativo em política: v. e cf. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, pp. 105-108.

¹³ “A palavra é um poderoso soberano que, com um corpo pequeníssimo e completamente invisível, leva a cabo obras sumamente divinas” (cf. [Encômio de Helena,] DK B11, 51-52. In: MELERO BELLIDO, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, pp. 205-206). Observe-se que a primeira parte do diálogo platônico induz a pensar que a oposição que se instala entre a exposição retórica (*epideixis*) e a dialética filosófica não se reduz, apenas, à rejeição da sofística por parte da filosofia, mas se trata, de um lado

da realidade que pretendia expressar e se torna veículo eficaz de um discurso que se resolve em seus próprios efeitos. Acaso insincero, e em marcado contraste com a *politiké areté* de Protágoras, ele declinou ensinar essa virtude geral ou alguma forma de excelência ética (cf. *Men.* 95c), limitando-se a admitir que a retórica consistia essencialmente nos discursos (*lógoi*) que, aliás, referem-se aos melhores e maiores assuntos humanos (*anthrópinon prágmata*). Esse haveria de ser, e não outro, o melhor bem para os homens, traduzido agora numa capacidade decisiva e politicamente ubíqua: a arte de produzir a persuasão (*peithô*) ou de persuadir (*peíthei*)¹⁴, por meio da palavra, nos tribunais e nas assembleias, sobre o justo e o injusto.

A potência (*dýnamis*) da retórica abarca todas as artes, posto que munido dela o orador pode, sem escrúpulos mostrar, convencer e conseguir que prevaleça sua opinião frente à multidão, com relação a todos e em toda classe de questões. Ela se mostra, nisso, qual um meio de luta (*agón*) que a tudo submete, apesar de que o próprio Górgias se veja obrigado a reconhecer, em franca discussão com Sócrates, que o orador terá de empregar aquelas vantagens tendo em mente a justiça (*Gorg.* 457a-b). No fundo, o *lógos* entranha um poder supremo e é, em si mesmo, neutro e utilitário, talvez descolado das coisas experimentadas pelo sujeito que as designava e tendo-o transformado em presa fácil da manipulação, da confusão entre autores e atores, entre artífice (*demiourgós*) e artifício do engano. A fala e as ações que aquela verbaliza abjuram assim do juízo de valor que aprecia o que é bom e o que é mau, porque a retórica não é mais que um instrumento passível de reduzir-se a seus meios, isenta de se pronunciar, mais que colateral ou derivadamente, com respeito aos fins. Do ponto de vista da autoridade política e seu componente de legitimidade, na visão de Górgias: a) a comunidade, em sua etapa mais evoluída, dá continuidade ao igualitarismo humano de que se nutre a *pólis* desde sua gênese, mas não opõe, como anteriormente visto, as barreiras das normas de conduta tradicionais da democracia clássica contidas na *sophrosýne*; b) e o homem, o cidadão liberado daquelas amarras tradicionais, deposita sua atenção renovada nas virtudes substitutas da realização de sua pretensão dominante, depreendido das ligações convencionais com as leis do Estado e os vestígios fixos enraizados no decreto divino; c) sendo requerida, para tanto, uma organização que radicaliza a crítica dos diferentes *nómoi* compartilhados e reafirma desmesuradamente a impossibilidade de conhecer uma existência e umas normas objetivas; d) sempre apoiada num discurso que independe da finalidade, pelo qual o argumento verossímil fabrica a massificação dos destinatários ao passo que, além de reportar prazer em razão da supremacia que importa, assume o risco de consagrar-se a expensas do bem da comunidade.

A doutrina de Górgias submete a democracia a uma regra técnica de ação política de acordo com a qual se subverte a fórmula de sucesso na vida pública. O critério realista de êxito incorpora a satisfação de um indivíduo que poderia não vacilar, se o julgar necessário, em executar a ruptura oportunista com as normas da ordem comunitária. Cabe entendê-la nos ousados termos de uma defesa da ordem democrática conduzida por um ideal comum intervencionista e dissociativo, exemplificado num vago e genérico dirigismo das massas, que

e de outro, de uma contraposição assaz complexa e sutil em suas implicações políticas para com a democracia (v. WARDY, *The Birth of Rhetoric*, pp. 25-84).

¹⁴ O verbo *peítho*, em voz ativa, persuadir, e *peíthomai*, com significado médio, obedecer, exhibe uma diferença de ênfase que marca a distinta e complementar posição subjetiva dos envolvidos na relação linguística.

não carece totalmente de propósitos ambíguos na medida em que estaria em condições de seduzir com um eventual projeto de redesenho das relações de propriedade e das relações entre os sexos¹⁵. A democracia, afinal, termina sendo o que sempre foi aos olhos de seus muitos críticos oligárquicos, um verossímil e interminável jogo de linguagem. Incapaz de proporcionar uma instrução aos homens que formam as multidões, a retórica, nos é dito, “[...] lhes procura o maior bem; e lhes procura a liberdade e, ao mesmo tempo, permite a cada um dominar [governar] aos demais em sua própria cidade” (452d).

III

Em certo modo, a leitura precedente pode nos parecer alheia. De uma discussão acerca dos fins da política se espera que, mais cedo do que tarde, encare os problemas do presente. E isso é algo que cabe fazer aqui indiretamente, por extensão formal daquelas perguntas gerais a partir das quais se tentou repensar a questão no contexto intelectual da democracia antiga. Baste lembrar que hoje, no meio a uma democracia nacional ameaçada por um discurso autoritário que tem arribado ao poder pelos canais eleitorais que ela mesma proporciona, mas recorrendo à proliferação inédita de recursos eletrônicos que ampliam a circulação virtual da linguagem e da opinião, assistimos a uma disputa alarmante e fragmentária em torno de fatos históricos, identidades e sentimentos irredutíveis, narrativas desmesuradas e pretensões de autenticidade ou verdade atribuídas aos acontecimentos.

Me atreveria a conjecturar que um dilema de natureza análoga pode, numa medida aproximada, ter invadido a democracia ateniense do último terço do século V, tal como se refletiu no decurso das visões de Protágoras e Górgias. Num trecho das *Nuvens* de Aristófanes, o comediógrafo quis advertir sobre a classe de retórica que desemboca num certo relativismo evasivo e corrosivo, aquele que substitui o terreno das experiências e enunciações comuns e troca esse critério de falsidade por verdade com a intenção de encapsular a linguagem e socavar as bases da interação humana. Em versos da peça, a personificação de “O Argumento Mais Débil” jacta-se de que destruirá “O Argumento Mais Forte” na frente da multidão precisamente inventando “pensamentos novos”, ao que a representação do argumento superior responde alegando que o florescimento dessas coisas – desses artifícios enganosos, entenda-se – tem se tornado possível por causa dos espectadores “tolos” – por sinal, da massa do povo tida por ignorante (*Nubes*, 889-898).

O interessante, ademais, é que o período subsequente em Atenas, o da democracia restaurada do século IV que ressurgiria da derrota na guerra, se ocupará de reavaliar o papel do discurso e dos argumentos contraditórios submetendo a exame os pressupostos epistemológicos exigíveis ao *dêmos* e subjacentes ao funcionamento do governo popular. Essa reação¹⁶ provirá, primeiramente, da filosofia teórica de Platão que, interpretando o legado de Sócrates, buscará nos arquétipos intelectuais a única fonte verdadeira de conhecimento e

¹⁵ Rodríguez Adrados (cf. *La democracia ateniense*, pp. 307-326) remete à concepção intervencionista do Estado que se encontrava, mesmo que latente, na chefatura de Péricles, a qual haveria de ver-se especificada em começos do século seguinte nas reformas coletivistas e redistributivas presentes em *As mulheres na Assembleia de Aristófanes* e a constituição de Faleas de Calcedônia.

¹⁶ Cf. JAEGER, *Paideia*, Livro Terceiro, cap. I, pp. 381-388.

acesso àquelas pautas absolutas com as quais medir e julgar o fim da conduta e instalar a virtude na assim refundada ordem aristocrática da cidade. Ao projeto revisionista de Platão sucederá, numa aproximação consciente e numa abertura contrastante, a teoria política de Aristóteles, e sua investigação das formas múltiplas da *pólis* tentará reabilitar um espaço prudencial de deliberação coletiva no qual a arte retórica seja reposta e sirva à formação ética do cidadão e às constituições retas que contemplam o *télos* natural da boa vida.

Mas a democracia ateniense do século IV merece que se lhe reserve um outro capítulo espiritual. É neste ponto que devemos parar e nesse ponto decisivo, intuo, encontramos aqui e agora. Resta saber se também nisto (como dizia Borges, parafraseando a Coleridge), seremos platônicos ou aristotélicos. Confesso não sabê-lo. Não menos ignoro se teremos as condições materiais e ideais de repensar a linguagem da democracia¹⁷ ou se já estamos imersos num tal estado de coisas que temos nos vistos forçados a deixar essa possibilidade para demasiado atrás. Apenas creio, e só cabe me desculpar por tão pobre saída, que na reconstituição de alguma forma de racionalidade democrática, isto é, na potência do *lógos* de promover orientações de ação através da palavra dotada de igualdade e sentido politicamente instituído, cifra-se nossa aporia e o querer jamais ilusório de escolhermos os meios de recuperar a comunidade de fins.

A TOPICAL APPROACH TO GREEK POLITICAL THOUGHT: ENDS AND MEANS IN FIFTH-CENTURY BC ATHENIAN DEMOCRACY

Abstract: This article tries to approach Greek political thought by briefly introducing some intellectual representations in which the relationship between means and ends seems to be a relevant matter. Along the exposition, the topic is linked with different understandings of the political community and fifth-century Athenian democratic experience, taking as a starting point the reforming action of Solon and then giving special attention to the doctrines of Protagoras and Gorgias. Finally, it is proposed a formal reflection about the current and possible implications raised by ancient discussion of political ends.

Keywords: end – community – democracy – Greek political thought

Referências bibliográficas

ARISTÓFANES. *Nubes*. Edición bilingüe con Introducción, Notas y Apéndice de Pablo Cavallero, Diana Frenkel, Claudia Fernández, María José Coscolla y Rodolfo Buzón. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco [EN]*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. 8a ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

¹⁷ Para uma abordagem de história intelectual em perspectiva pragmática aplicada ao estudo da democracia ateniense, v. OBER, *The Athenian Revolution*, esp. p. 9 e ss.

_____. *Política [Pol.]*. Edición bilingüe. Traducción de Julián Marías y María Araújo. Introducción y notas de Julián Marías. 2a ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

_____. *Retórica [Rhet.]*. Edición de Antonio Tovar. 5a. ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BALOT, Ryan K. *Greek Political Thought*. Malden: Oxford and Carlton, 2006.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers [D. L.]*. Edited with Introduction by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FARRAR, Cynthia. *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1988].

GAGARIN, Michael and WOODRUFF, Paul. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega III. Siglo V*. Ilustración. Madrid: Gredos, 1994 [1969].

_____. *Historia de la filosofía griega VI*. Introducción a Aristóteles. Gredos: Madrid, 1993 [1981].

HAVELOCK, Eric A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press, 1957.

HOMER. *The Odyssey [Od.]*. Translated by Robert Fagles. Introduction and Notes by Bernard Knox. Electronic Edition. London: Penguin, 2002.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 2a. ed. en un solo volumen: 1962. México: Fondo de Cultura Económica, 1967 [1942-1945].

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003 [1981].

LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert (eds.). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. With a revised supplement, 1996. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MELERO BELLIDO, Antonio. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos, 1996.

OBER, 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, 1999.

RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1975].

PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras [Prot.]*. Introducción General por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Diálogos II. Gorgias [Gorg.], Menéxeno, Eutidemo, Menón [Men.], Crátilo*. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.

WARDY, Robert. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*. London and New York: Routledge, 2005 [1996].