

JOÃO PAULO MEDEIROS ARAÚJO

A TRAGÉDIA ENTRE A POLÍTICA E A JURIDICIDADE: PASSADO E
FUTURO NAS NARRATIVAS TRÁGICAS

BELO HORIZONTE
FACULDADE DE DIREITO DA UFMG
JULHO DE 2012

JOÃO PAULO MEDEIROS ARAÚJO

A TRAGÉDIA ENTRE A POLÍTICA E A JURIDICIDADE: PASSADO E
FUTURO NAS NARRATIVAS TRÁGICAS

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Minas
Gerais como requisito para
concessão do grau de Mestre,
elaborada sob a orientação
do Professor Doutor José Luiz
Borges Horta.

BELO HORIZONTE
FACULDADE DE DIREITO DA UFMG
2012

JOÃO PAULO MEDEIROS ARAÚJO

A TRAGÉDIA ENTRE A POLÍTICA E A JURIDICIDADE:
PASSADO E FUTURO NAS NARRATIVAS TRÁGICAS

Dissertação apresentada e _____ junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais visando a obtenção do título de Mestre.

Belo Horizonte, de _____ de 2012.

Componentes da banca examinadora:

Professor Doutor José Luiz Borges Horta (Orientador)
FD/Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr.

Prof. Dr.

[ficha catalográfica]

Aos amigos, todos, verdadeiros soldados em luta contra a vida: numa época em que o tempo é medido pela distância, resistem e dão batalha à impedir que o contrário se torne verdade.

SUMÁRIO

Considerações Iniciais	9
I. Da Tragédia da História a uma História da Tragédia	22
1.1 Fundamentação, Forma e Função do Conhecimento Histórico: a constituição da narrativa histórica	23
1.2 Para uma Narrativa da Tragédia: aportes metodológicos	48
II. A tragédia da <i>polis</i> -	68
2.1 As Guerras Médicas e o seu Significado: as narrativas de Heródoto e Ésquilo	69
2.2. Resitências do Passado, Anúncios do Futuro: as reformas de Sólon	77
2.3 A Cidade em Direção ao Futuro: Clístenes, Ésquilo e a descoberta do <i>nomos</i> jurídico.....	99
III. A <i>polis</i> da tragédia -	115
3.1 A origem da tragédia: da tirania à democracia	116
3.2 O caráter cívico da tragédia: narratividade e juridicidade	123
3.3 Uma narrativa conciliatória: análise da <i>Oresteia</i> de Ésquilo ..	134
IV. Considerações finais	143
Referências Bibliográficas	147
Resumo/Abstract	164

*Com omoplatas como esteios de madeira
Eu ergui todos os dias que fizeram o Passado,
Com uma cadeia de agrimensor, eu medi o tempo.
E viajei através dele como se viajasse pelos Urais.*

ARSENI TARKOVSKY - Vida, vida.

*O filho dos deuses pode ousadamente empreender o
combate confiante no seu cumprimento.
Rompe com a paz em ti, rompe com as obras do mundo.
Inclina-te, experimenta mais que o hoje e o ontem:
E assim tu não serás melhor que o tempo,
Mas o tempo mesmo, perfeitamente.*

*GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL - Resolução,
aforismo de Jena.*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“A história é um conhecimento possível?” – questiona um historiador¹, levantando um meta-problema essencial a qualquer pesquisa historiográfica. Pois a escrita da história não é tarefa simples, e, a história da historiografia bem o demonstra, está longe de ser assunto pacífico.² De forma que é necessário distinguir, previamente, entre uma *teoria da história* e a nossa *práxis historiográfica*, vale dizer: entre os sustentáculos estruturais que dão substância ao nosso trabalho e os dados documentais sobre os quais construiremos nossa análise. Em suma, entre a *pesquisa* e a *expressão* desta.³

Com isso, esta pesquisa pretende ser um trabalho de História do Direito e do Estado⁴ que, antes de ser desenvolvido e justificado, deve fazê-lo num plano epistemológico mais radical: pois o que quer que venha a significar, está indissociavelmente ligado ao sentido assumido pelo que consideramos como *História*. Em ambas as instâncias, coloca-se necessário romper com o fatalismo cronológico que acompanha a atividade historiográfica (e filosófica e, ainda mais, jurídica). A concepção linear do tempo, a partir de enxertos extemporâneos de causalidade que formam a ilusão de um desenrolar

¹ REIS, José Carlos. *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 11.

² REIS. *O desafio historiográfico*. cit., p. 11.

³ “Na pesquisa, trata-se de uma *forma cognitiva*, de uma estrutura do pensamento, baseada nas regras dos procedimentos adotados para lidar com a experiência, ou seja, em princípios metódicos. Na apresentação, trata-se de uma *forma expressiva*, de formatação linguístico-‘literária’, baseada nas regras de procedimentos adotados para lidar com o interesse histórico, ou seja, em princípios estéticos e retóricos”. RÜSEN, Jörn. *História viva; teoria da história III; formas e funções do conhecimento histórico*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UNB, 2007, p. 22.

⁴ Este trabalho é o discípulo menor de grandes senhores que lhe antecedem, e se inscreve numa tradição que tem início com HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010 e ganha tônica e substância nos trabalhos desenvolvidos sob sua orientação, mormente: RAMOS, Marcelo Maciel. *Ética grega e cristianismo na cultura jurídica do ocidente*. Belo Horizonte: 2007 (Dissertação de Mestrado); BAMBIRRA, Felipe Magalhães. *Estado, Direito e Justiça na Aurora do Homem Ocidental*. Belo Horizonte: 2009 (Dissertação de mestrado); AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Estado e Religião; contributo a uma Filosofia do Estado presente*. Belo Horizonte: 2011 (Dissertação de Mestrado); e RAMOS, Marcelo Maciel. *A invenção do Direito pelo Ocidente; uma investigação face à experiência normativa da China*. Belo Horizonte: 2011 (Tese de Doutorado).

tranquilo e cadenciado dos acontecimentos, é um risco que atua em dois momentos: tanto na concepção do objeto e sua fundamentação a partir da história do pensamento, quanto no seu tratamento narrativo, produto final desta pesquisa. Diz-nos um historiador:

(...) a primeira imagem de tempo que acompanha o historiador na elaboração de seu texto, e que limita as suas possibilidades expressivas e suas práticas narrativas e descritivas, é uma determinada imagem de temporalidade fundada em um tempo linear que avança para frente e que não admite recuo. (...) O historiador, em boa parte das vezes, acaba guiando as suas possibilidades expressivas e a própria estruturação de seu pensamento consoante a imagem vulgar que lhe chega do tempo cotidiano, à qual todo indivíduo parece estar acorrentado pelos fios da sua própria existência.⁵

Tentaremos seguir o aviso e fugir ao perigo: mas não são poucos os obstáculos. Pois quando conhecimento do passado e o passado mesmo se confundem e uma vez que “o que sabemos do passado é o que é transmitido como conhecimento”,⁶ (vale dizer, por “história”) entendemos tanto os fatos realmente acontecidos quanto o conhecimento produzido acerca destes mesmos fatos⁷. O pesquisador se depara, dessa forma, com um problema: os limites e possibilidade de tal conhecimento; em outras palavras, a resposta à pergunta *o que é História?*

Ao longo da história do pensamento histórico, diversas tentativas de resposta foram dadas – nenhuma das quais pode ser completamente descartada como falsa ou irrestritamente aceita enquanto verdadeira. Mais importante do que a pretensa solução é o

⁵ BARROS, José d'Assunção. Os usos da temporalidade na escrita da história. *SAECULUM – REVISTA DE HISTÓRIA*, n. 13, João Pessoa, jul/dez 2005, pp 144-155, p. 145.

⁶ REIS. *O desafio historiográfico*, cit., p. 26.

⁷ Nesse sentido, ensina JURANDIR MALERBA: “Seguindo as reflexões de W. Walsh, Callinicos lembra que ‘história’ cobre (1) a totalidade das ações humanas passadas, e (2) a narrativa ou relato que delas construímos hoje, ou seja, a ‘historiografia’”. MALERBA, Jurandir. Em busca de um conceito de Historiografia; elementos para uma discussão. *Varia Historia*. Belo Horizonte, nº 27, jul. 2002, pp 27-47, p. 39.

próprio processo histórico no qual se tenta responder à questão; as vicissitudes da construção do pensamento histórico na história demonstram o seu caráter de “realidade concreta e viva”, que se mostra como o tempo mesmo da história.

A dinâmica de tal relação, quer seja em termos da dicotomia passado e presente, ou entre o fato “cru” da história e sua representação, ou ainda, se quisermos, o problema central subjacente à operação historiográfica, será tratado por PAUL RICOEUR, em sua obra *Tempo e Narrativa*. Nela, propõe a tese que, à primeira vista, parece fornecer a solução da já citada dicotomia no pensamento historiográfico:

O tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal.⁸

Ora, RICOEUR debruça-se sobre o problema da manutenção da identidade através do tempo. Como, pergunta-se, os indivíduos e as sociedades conseguem manter a pletora de suas relações simbólicas através do tempo? Um intérprete autorizado do seu pensamento nos responde:

Para Ricoeur, só há tempo pensado quando narrado. É pela mediação dos signos, símbolos e textos que pensa a inscrição temporal do sujeito. É nos narrando que temos acesso à temporalidade de nossa existência, há articulação estreita entre tempo e narrativa.⁹

Toda nossa experiência é pensada em termos de narrativa. É por meio dela que construímos as bases de nossa identidade, visível na primeira unidade de sentido que se elabora com a definição do “eu sou”. É narrativamente que delimitamos tanto nossa origem como nosso

⁸ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

⁹ REIS. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*, cit., p. 250.

espaço de ação no mundo e as expectativas que dele exsurgem e dirigem nosso agir rumo a um determinado objetivo. Vivemos narrando; narrando, vivemos.¹⁰

O chamado *paradigma narrativista* insere-se no pensamento historiográfico como síntese possível às diatribes mencionadas anteriormente, e busca solucionar o problema acerca da necessidade de uma objetividade do conhecimento histórico.

Trata-se mais propriamente de um problema meta-histórico que, conforme RÜSEN, apresenta-se historicamente na forma de discursos sobre a história: enquanto o discurso pré-moderno orientava o saber histórico retoricamente com pretensões de verdade, à partir da exposição de princípios morais considerados legítimos e da regulação da vida humana no presente, o discurso moderno fundamentava-se na crítica a uma tal pretensão enquanto alicerçava-se em uma ainda maior, qual seja, a de demonstrar as coisas como efetivamente aconteceram.¹¹

O trunfo do que o autor considera o *discurso pós-moderno* (chamaríamos: contemporâneo) sobre a história, é a consideração do papel essencial desempenhado pela narratividade:

Narratividade é um conceito que explica a relação constitutiva do pensamento histórico para com as práticas culturais da memória e identidade coletivas. Ele mostra que a cognição histórica opera sua constituição específica na vida prática mediante sua forma narrativa.¹²

¹⁰ Diz-nos Rösen: "Narrar é uma prática cultural de interpretação do tempo, antropológicamente universal." RÜSEN, Jörn. *Razão histórica; teoria da história; fundamentos da ciência histórica*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UNB, 2010, p. 150.

¹¹ RÜSEN, Jörn. Narratividade e objetividade nas ciências históricas. *Textos de História*. Brasília, v. 4, nº 1, 1996, pp. 75-102, p. 76.

¹² RÜSEN. *Narratividade e objetividade nas ciências históricas*, cit., p. 89

A narrativa enquanto produto do conhecimento histórico opera uma objetividade diferente, porquanto ainda que não seja o desbotado mas incontestado retrato do passado, tampouco resume-se a um mero construto literário em nada dessemelhante do relato ficcional.¹³ Sua legítima objetividade encontra-se ancorada, por um lado, na observação dos limites que a experiência fornece à interpretação do historiador ao enunciar o passado, e, por outro, em uma “validade intersubjetiva”, que respeita ao sentido imbuído aos fatos analisados e adquirida, no momento em que são declinados, os instrumentais teóricos e metodológicos que dão suporte à pesquisa.

Atrás da homilia positivista da busca pela *objetividade* esconde-se uma fixação descabida pela neutralidade do narrador, denunciada pelo peculiar odor de mofo que exala.¹⁴ Pois “nenhuma narrativa histórica é possível sem uma perspectiva e os critérios de sentido com ela relacionados”¹⁵, quer dizer, na busca pela constituição do conhecimento histórico incorrem não apenas elementos cognitivos mas, e principalmente, interesses de orientação no tempo, oriundos de uma carência, de modo que é impossível pensar na formação de um conhecimento histórico alijado de uma reflexão do próprio sujeito do conhecimento.¹⁶

A demanda por conhecimento histórico decorre da necessidade do homem de dotar de sentido a multiplicidade dos eventos que ocorrem no tempo. Mas esta é apenas uma de suas dimensões, pois tal necessidade liga-se radicalmente à manutenção de

¹³ Trata-se da famosa sentença de HAYDEN WHITE: “considerarei o labor historiográfico como o que ele manifestamente é, a saber: uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa que pretende ser um modelo, ou um ícone, de estruturas e processos passados no interesse de explicar o que eram representando-os”. WHITE, Hayden. *Meta-História; a imaginação histórica do século XIX*. 2ª ed. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 18

¹⁴ RÜSEN. *Narratividade e objetividade nas ciências históricas*, cit., p. 101.

¹⁵ RÜSEN. *Narratividade e objetividade nas ciências históricas*, cit., p. 101.

¹⁶ RÜSEN. *Razão histórica* cit., p. 25

sua própria identidade diante do efeito aniquilador da passagem do tempo. Fosse apenas esta a carência, seria suficiente a memória.

Contudo, a memória histórica falha em apresentar parâmetros válidos para o agir no presente, especialmente quando diante de eventos que destroem ou modificam estruturalmente o mundo daqueles que lembram. Ela articula de modo imediato apenas duas dimensões temporais, deixando seus destinatários à mercê daquilo que virá: pois a memória mostra a *presença* do passado no presente, desde que mantenham-se estáveis os alicerces estruturais da vida naquela sociedade.

É, pois, diante da crise de orientações provocada pela mudança acelerada do tempo que exsurge a necessidade de se articular uma relação mais profunda entre o legado da tradição (passado), as novas necessidades decorrentes das contradições diante de um mundo novo (presente) e as esperanças e desígnios de superá-las (futuro) que se articula a *consciência histórica*.

A consciência histórica é o trabalho intelectual realizado pelo homem para tornar suas intenções de agir conformes com a experiência do tempo [...] Trata-se de um processo da consciência em que as experiências do tempo são interpretadas com relação às intenções do agir e, enquanto interpretadas, inserem-se na determinação do sentido do mundo e na auto-interpretação do homem, parâmetros de sua orientação no agir e no sofrer.¹⁷

É a sobrevivência perante o tempo que está em jogo. Pois o mundo, para ser experimentado, precisa ser dotado de sentido, d'outra forma a própria experiência humana na terra seria uma aventura insignificante – no pleno sentido do termo. Na incessante transformação da experiência, o homem perde parte do que considera sua essência, sua identidade mesma. Dessa forma, precisa constantemente

¹⁷ RÜSEN. *Razão histórica*, cit., p. 59.

reelaborar os parâmetros de sentido que orientam o seu agir – e o seu ser – no mundo.

A consciência histórica é, pois, guiada pela intenção de dominar o tempo que é experimentado pelo homem como ameaça de perder-se na transformação do mundo e dele mesmo. O pensamento histórico é, por conseguinte, ganho de tempo, e o conhecimento histórico é o tempo ganho.¹⁸

Podemos com justeza inferir que a consciência histórica decorre, portanto, da insuficiência da memória em prover as orientações necessárias frente às mudanças do tempo: pois esta, enquanto mantém o passado vivo no presente, esgota-se paulatinamente com o devir das gerações e, dada a imediatidade na qual retrabalha os dois extratos temporais, não poderia senão falhar em prover o essencial.

A memória *apresenta* o passado como uma força móvel do espírito humano guiado pelos princípios do uso prático, enquanto a consciência histórica *representa* o passado em um inter-relacionamento mais explícito com o presente, guiado por conceitos de mudança temporal e por reivindicações de verdade. [...] A memória está cravada no presente, a consciência histórica abre essa relação ao futuro.¹⁹

A consciência histórica apresenta-se como constituidora de sentido através da narrativa que a constitui. Mas não qualquer narrativa, pois os eventos aqui articulados têm o caráter de realidade, não de ficção. O passado, enquanto lembrança, é trazido às experiências do presente e, como não poderia deixar de ser, imbricado às expectativas em relação ao futuro, de forma a gerar uma representação de um *continuum* entre passado, presente e futuro enraizados na necessidade da ação. Assim, o futuro é enxertado no

¹⁸ RÜSEN. *Razão histórica*, cit., p. 60

¹⁹ RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da historiografia*. Trad. Valdeci Araújo e Pedro Caldas. Ouro Preto, nº 2, mar/2009, pp 163-209, p. 166.

passado e no presente, e lhes determina o caráter nesta ordem de sentido, operando a mediação entre apropriação do passado e vivência no presente, com vistas à manutenção da identidade tanto daqueles que produzem quanto dos destinatários de tal narrativa.

A resistência dos homens à perda de si e seu esforço de auto-afirmação constituem-se como identidade mediante representações de continuidade, com as quais relacionam as experiências do tempo com as intenções no tempo: a medida da plausibilidade e da consistência dessa relação, ou seja, o critério de sentido para a constituição de representações abrangentes da continuidade é a permanência de si mesmos na evolução do tempo. A narrativa histórica é um meio de constituição da identidade humana.²⁰

Nesse processo mental de captação do passado com finalidade à compreensão do presente e antecipação do futuro, a narrativa histórica constitui-se a partir de uma *percepção*: a de um *outro*, nesse caso, um tempo diferente do qual se vive. A partir daí passa-se à *interpretação* sobre a seleção efetuada como um movimento do tempo humano, identificando rupturas ou permanências em relação ao tempo atual, de forma a tornar possível uma *orientação* da ação humana pela interpretação, tanto internamente (mediante concepções de identidade) quanto externamente (enquanto perspectivas para a ação), quando então se pode formular uma *motivação* específica para o agir orientado.²¹

Disso decorre diretamente o fato de que não se trata, apenas, de uma racionalidade teórica que dirige a produção do conhecimento histórico enquanto tal. Partindo inicialmente de uma carência relativa ao campo da vida prática, estrutura-se, teórico e metodicamente, um aparato conceitual e os respectivos instrumentos de análise necessários à sua análise, para então elaborar-se a forma definitiva de sua

²⁰ RÜSEN. *Razão histórica*, cit., p. 66.

²¹ RÜSEN. *Como dar sentido ao passado*, cit., p. 168-169.

apresentação (como conhecimento histórico), que será utilizada na orientação das ações que se pretende levar a cabo.

Considerado neste sentido, todo jurista é um agente criador de narrativas. Do desavisado intérprete que inadvertidamente ainda busca o sentido originário do comando normativo que interpreta ao próprio agente político que estrutura o texto legal, passando pelo juiz que se debruça sobre um caso que lhe é narrado para, então, decidir – todos, sem exceção, operam historiograficamente.

Trabalham com narrativas; constroem-nas, apoiam-se em algumas, buscam a dissolução de outras, dão vida a um tempo que não é o seu. As experiências a que buscam ter acesso só se lhes afigura mediante a análise de narrativas, que serão interpretadas tendo em vista as orientações coerentes que desejam prover. O problema consiste em ignorar a necessária ligação entre *teoria* e *pesquisa*, ora afastando-as ora amalgamando-as acriticamente.

A despeito dos arcaísmos supostamente metodológicos, que em sua busca por “rigor científico” terminam por contribuir para o diagnóstico que eles mesmos denunciam – qual seja, a esterilidade e o isolamento da pesquisa em direito – não é possível falar-se em um “tipo” específico de pesquisa “histórico-jurídica”²² em contraposição às demais, cuja singularização adviria de supostos limites metodológicos muito precisos.

Trata-se de verdadeiro reducionismo²³, herdeiro tanto do pensamento teológico quanto do cientificismo mais caduco, já denunciado em nossa cultura. NELSON SALDANHA lembra que o preço por um tal rigor é caro demais: artificialidade, redundância, aridez.

²² Cf. GUSTIN, Miracy Barbosa de Souza e DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)Pensando a pesquisa jurídica*. 2ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

²³ SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia; secularização e crise do pensamento jurídico*. 2ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. 83.

À medida que o conhecimento jurídico gira em torno de questões de método, ele tende a se afastar das funções de *juízo* e a prender-se ao *entendimento*, acercando-se muito mais do detalhismo e das distinções do que da compreensão totalizante.²⁴

Toda pesquisa jurídica é essencialmente histórica – se não por qualquer razão mais evidente, pela simples historicidade do sujeito e o caráter narrativo de suas operações intelectuais de compreensão dos fenômenos do mundo. Como diz-nos RÜSEN:

O importante é fazer apenas ver que as teorias encaminham a experiência temporal do presente à via da interpretação histórica. Elas canalizam as experiências do presente para o arquivo da lembrança, ao elaborar a experiência atual da mudança do homem e de seu mundo, entre um “nunca-mais” e um “ainda-não”, na representação geral de um processo histórico.²⁵

Nossa pesquisa não foge à regra.

Diante, portanto, do excuro até agora traçado, o desenvolvimento deste trabalho justifica-se na medida em que se põe como base que as diretrizes teórico-metodológicas que como ensina RÜSEN, é um processo de construção de histórias²⁶. Na busca pela constituição do saber histórico, toda pesquisa histórica intenta transmutar-se em historiografia.²⁷

Apenas se o modo pelo qual a pesquisa reconstrói o passado humano permanecer claro – e, acrescentaríamos, apresentar-se claramente -, enquanto uma narrativa regulada e estruturada metodicamente, é que se torna possível avaliar “o conteúdo cognitivo que a historiografia tem de demonstrar quando atua como

²⁴ SALDANHA. *Da teologia à metodologia*, cit. P. 84. Saldanha chama nossa atenção aos diversos reducionismos: cientificismos, metodologismos e sociologismos, assim, formam um conjunto perigoso que o verdadeiro jurista deve denunciar.

²⁵ RÜSEN. *Reconstrução do passado*, cit., p. 76.

²⁶ RÜSEN. *Reconstrução do passado*, cit., p. 170.

²⁷ RÜSEN. *Reconstrução do passado*, cit., p. 169.

constituidora do saber histórico, no combate pela identidade histórica”²⁸.

Assim é que a presente pesquisa divide-se, inicialmente, em três partes.

Na primeira, busca-se delinear a formação do pensamento histórico que possibilitou o desenvolvimento da teoria narrativa que aqui tratamos, ao tempo em que expomos os alicerces teórico-metodológicos que orientarão a pesquisa.

Em um segundo momento, apresenta-se o processo de formação da estrutura política vigente na Atenas do século V a.c., desvelando os elementos estruturais de longo prazo que permeiam as reformas buscam preparar a *polis* grega a um novo universo de práticas e valores. Em suma, na medida em que os dois processos encontram-se inextricavelmente ligados, trata-se de apresentar o espaço de experiência arcaico sobre o qual assenta base a experiência do cidadão ateniense em contraste com o delineamento de um campo autônomo de juridicidade.

Na terceira seção, descrevemos a tragédia enquanto instituição cívica e o modo pelo qual operará a resignificação das práticas sociais então vigentes, direcionando-as a uma vivência do fenômeno jurídico, ocasião em que daremos especial atenção à *Orestéia* de Ésquilo.

Tal esquema busca ser fiel à tentativa *ricoeuriana* de superação da dicotomia entre explicação e compreensão pela opção hermenêutica de uma interpretação de lastro mais abrangente, na qual

²⁸ RÜSEN. *Reconstrução do passado*, cit., p. 171.

fique claro o fato, muitas vezes despercebido, de que “explicar mais é compreender melhor”.²⁹

Por derradeiro, seguem-se as considerações finais, onde o percurso é submetido à avaliação, bem como acrescentamos a nossa matriz o elemento que ainda lhe falta, na explicitação de suas possíveis funções.

²⁹ RICOEUR. *Tempo e Narrativa, Tomo I*, cit., p. 3.

I. DA TRAGÉDIA DA HISTÓRIA A UMA HISTÓRIA DA TRAGÉDIA

1.1 FUNDAMENTAÇÃO, FORMA E FUNÇÃO DO CONHECIMENTO HISTÓRICO: A CONSTITUIÇÃO DA NARRATIVA HISTÓRICA

Ao longo da história do pensamento histórico, diversas tentativas de resposta foram dadas – nenhuma das quais pode ser completamente descartada como falsa ou irrestritamente aceita enquanto verdadeira. Mais importante do que a pretensa solução é o próprio processo histórico no qual se tenta responder à questão; as vicissitudes da construção do pensamento histórico na história demonstram o seu caráter de “realidade concreta e viva”, que se mostra como o tempo mesmo da história.³⁰

Os adeptos da Escola Histórica alemã do século XIX acreditavam promover a liquidação da subjetividade historiadora, que se transformaria numa mera “consciência receptiva” dos fatos colocados à sua apreciação. Tanto quanto os *filósofos da história* que lhe antecederam – e que buscavam superar! –, retiravam o historiador do mundo para entendê-lo enquanto objetividade observável e, assim, produzir uma *ciência histórica*:

A história científica, portanto, seria produzida por um sujeito que se neutraliza enquanto sujeito para fazer aparecer seu objeto. Ele evitará a construção de hipóteses, procurará manter a neutralidade axiológica e epistemológica, isto é, não julgará e não problematizará o real. Os fatos falam por si e o que pensa o historiador a seu respeito é irrelevante. [...] O historiador, para eles, narra fatos realmente acontecidos e tal como eles se passaram.³¹

³⁰ É a famosa sentença de BLOCH: “Realidade concreta e viva, submetida à irreversibilidade de seu impulso, o tempo da história, ao contrário, é o próprio plasma em que se engastam os fenômenos como o lugar de sua inteligibilidade”. BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 55.

³¹ REIS, José Carlos. *A História, entre a Filosofia e a Ciência*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 18. E acrescenta: “os fatos ‘narráveis’ eram os eventos políticos, administrativos, religiosos, considerados o centro do processo histórico, dos quais todas as outras atividades eram derivadas, em seu caráter factual: eventos únicos e irrepetíveis. O passado, desvinculado do presente, era a ‘área do historiador”.

De forma semelhante, alguns historiadores contemporâneos deslocam a objetividade dos fatos para a das fontes e procuram ao máximo a objetividade do acontecimento singular, único e irrepetível, – delimitam o ofício do historiador a encontrá-lo e registrá-lo em suas determinações e liames objetivos, pois a história é aquilo que se dá, tal como se encontra nos arquivos³².

A solução à questão, em ambos os casos, é o silêncio e a resignação complacente que suspira acanhada na penumbra dos *laboratórios*: tudo é história!³³ – e, assim, torna o historiador um mero catalogador dos fatos que se apresentam já plenamente constituídos,³⁴ entre os quais a própria filosofia: ela mesma “que se revela histórica”.³⁵

Tampouco o outro extremo, o das teodiceias históricas, que exclamam a plenos pulmões: a História é tudo!,³⁶ e escamoteiam o historiador ao fundo do gabinete do filósofo. Parece-nos suficiente.

³² É a sentença de Paul Veyne: “A história é uma narrativa de eventos: todo o resto resulta disso. Já que é, de fato, uma narrativa, ela não faz reviver esses eventos, assim como tampouco o faz o romance; o vivido, tal como ressaí das mãos do historiador, não é o dos atores; é uma narração, o que permite evitar alguns falsos problemas. [...] Em nenhum caso, o que os historiadores chamam um evento é apreendido de uma maneira direta e completa, mas, sempre, incompleta e lateralmente, por documentos e testemunhos [...] A história é, em essência, conhecimento por meio de documentos. VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4ª ed. Brasília: Editora UNB, 2008, p. 18.

³³ VEYNE fala-o textualmente: “a questão inicial que o historicismo colocava era a seguinte: o que é que distingue um evento histórico de um outro que não é? [...] Ora, basta admitir que tudo é histórico para que esse problema se torne, ao mesmo tempo, evidente e inofensivo”. VEYNE. *Como se escreve a história*, cit., p. 37

³⁴ VEYNE. *Como se escreve a história*, cit., p. 41. Segundo o autor, “os fatos tem uma organização natural, que o historiador encontra pronta, uma vez escolhido o assunto que é inalterável; o esforço do trabalho histórico consiste, justamente, em reencontrar essa organização: causas da Guerra de 1914, os objetivos de guerra dos homens beligerantes, incidente de Sarajevo; os limites da objetividade das explicações históricas reduzem-se, em parte, ao fato de que cada historiador consegue aprofundar mais ou menos a explicação.”

³⁵ REIS, José Carlos. *História e Teoria; historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 36

³⁶ Aqui, de Vico a Hegel, mescla-se à ideia de uma razão imanente na História aquela crença no desenvolvimento linear dos povos rumo a um estágio final, mais elaborado

JOSÉ M. SEVILLA, ao analisar o conceito de filosofia da história na modernidade, aponta a aurora da filosofia da história ligada a dois fatores essenciais, aspectos concretos da modernidade mesma: a gênese da consciência histórica e a Ilustração.³⁷ É, assim, enquanto característica intrínseca à razão moderna que surge um novo modo de pensar os fatos humanos do passado:

Modernidad es además de conciencia racional y calculadora también conciencia histórica del mundo de los ánimos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones, en definitiva del mundo histórico (sociedad, civilidad y cultura). [...] En dicho proceso se estima cómo incluso el mismo papel de la providencia llega a ser gradualmente secularizado hasta desarrollarse como idea de progreso histórico, tematizándose a través de la historicidad y los giros fundamentales, primeramente antropológico y más tarde científico, en la concepción filosófica de la historia.³⁸

– apropriação moderna da história da salvação cristã que, ainda que assuma sentidos diferentes nos jargões romântico ou iluminista, apresenta-se como ideia de *progresso*. REINHART KOSELLECK, ao examinar a mudança semântica do conceito de “história” na literatura alemã, aponta: “a palavra estrangeira que o léxico nacional tomou de empréstimo, ‘Historie’, que significava predominantemente o relato, a narrativa de algo acontecido, designando especialmente as ciências históricas, foi sendo visivelmente preterida em favor da palavra ‘Geschichte’. [...] ‘Geschichte’ significou originalmente o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou sofridas. [...] Enquanto o sentido do acontecimento [Ereignis] e da representação confluíam no termo ‘Geschichte’, preparava-se, no âmbito linguístico, a revolução transcendental, que conduziu à filosofia da história própria do idealismo. [...] A ideia do coletivo singular possibilitou outro avanço. Permitiu que se atribuisse à história aquela força que reside no interior de cada acontecimento que afeta a humanidade, aquele poder que a tudo reúne e impulsiona por meio de um plano, oculto ou manifesto, um poder frente ao qual o homem pôde acreditar-se responsável ou mesmo em cujo nome pôde acreditar estar agindo. O advento do coletivo singular [‘Geschichte’], manifestação que reúne em si, ao mesmo tempo, caráter histórico e linguístico, deu-se em uma circunstância temporal que pode ser entendida como a época das singularizações, das simplificações, que se voltavam social e politicamente contra a sociedade estamental: das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções ‘La Révolution’. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado; contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006, p. 48; 52

³⁷ SEVILLA, José M. El concepto de filosofía de la historia en la modernidad. In. REYES MATE (org.). *Filosofía de la historia*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 5. Madrid: Trotta, 2005, pp. 65-84, p. 65.

³⁸ SEVILLA. *El concepto de filosofía de la historia en la modernidad*, cit., p. 65-66.

Esse processo de construção de modernidade encontra seu ponto de chegada (e de partida) em HEGEL. Em sua obra, encontramos a consciência de si mais perfeitamente acabada que o Ocidente já produziu de si mesmo³⁹. Ei-la:

A agudeza a que [...] a filosofia nos conduz, é que o mundo real é como devia ser – que o verdadeiramente bom – a divina razão universal – não é mera abstracção mas antes um princípio vital capaz de se auto-determinar. Este Bom, esta Razão, é, na sua forma mais concreta, Deus. Deus dirige o mundo. A ação real da sua direção – a execução do seu plano – é a História do Mundo. A filosofia esforça-se por compreender este plano, porque só o que se tem desenrolado como seu efeito possui realidade *bona fide*. O que não está de acordo com ele é existência negativa e inútil. Perante a luz pura desta Ideia divina – que não é mero ideal – desaparece por completo o fantasma de um mundo cujos acontecimentos são um curso incoerente de circunstancias fortuitas. A filosofia deseja descobrir o significado do real, o lado verdadeiro da ideia divina, e justificar a tão desprezada Realidade das coisas.⁴⁰

Nem cartógrafos de um passado defunto, nem profetas de um futuro que se anuncia numa revelação! É necessário mudar o foco

³⁹ REIS, José Carlos. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*; Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 78. Sobre Hegel, acrescenta: "A história mundial é a 'marcha necessária do espírito universal em busca da liberdade'. [...] A abordagem filosófica percebe nos dados exteriores e particulares o essencial: os fins do espírito. [...] Para Hegel, tanto o *nous* quanto a Providência Divina tornaram-se insatisfatórios na época moderna. [...] Deus exige ser conhecido, e a sua filosofia da história é uma teodicéia, uma gnose de Deus". REIS, José Carlos. *História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea*, cit., p. 77.

⁴⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *História Filosófica*. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Trad. Vítor Matos e Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d, pp. 73-88, p. 80. Em HEGEL a História é o processo de autorrevelação do Espírito rumo à consciência de sua liberdade, a partir de sua efetivação em instituições objetivas, das quais o fim é o Estado. Como nos diz Kervégan: "Hegel concebe a história como o terreno onde a liberdade racional se afirma ao se objetivar. [...] A filosofia da história é a verdadeira teodicéia. [...] válida, então, a convicção normativa expressa no fim dos *Princípios* [de Filosofia do Direito]: para além dos sobressaltos da modernidade, o Estado racional é 'a imagem e efetividade da razão' (PPD, § 360, 443). A reconciliação ética, objetivo para o qual tende a doutrina do espírito objetivo, supõe portanto uma garantia meta-ética e meta-objetiva fornecida pela filosofia da história, cuja instancia última (o espírito do mundo) não é senão a figura mundana do espírito absoluto; mas esse ponto de vista, somente o filósofo pode adotar". KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008, p. 108.

do problema e questionar-se sobre a escrita da história. A operação historiográfica, que insere o acontecimento no tempo, desvenda-lhe sua verdadeira razão, compondo suas diversas facetas em uma unidade que não é a da verdade, mas do sentido.⁴¹ Para tanto, é preciso perscrutar as veredas da produção do conhecimento historiográfico na sua própria história, senão por nada, pelo fato (tão comumente desprezado) “de que o fardo da influência tem de ser carregado.”⁴²

Começemos por um dos esquecidos. Em 1858, JOHANN GUSTAV DROYSEN publica o seu *Grundriss der Historik* e declara: “acima das histórias está a História”.⁴³ Em DROYSEN, a generalidade estruturante que permite o conhecimento da história é a própria História enquanto sujeito histórico. Ela é o “saber da humanidade de si mesma, a certeza de si mesma. Ela não é a ‘luz e a verdade’, mas um procurar por ela, um sermão sobre ela, uma consagração sobre ela”.⁴⁴

Assim como esse matrimônio, essa obra de arte, esse Estado permanece relacionado à ideia de família, de belo, de poder, assim está o eu empírico, efêmero (§55) em relação ao eu, no qual o filósofo pensa, o artista trabalha, o juiz julga, o historiador pesquisa. Essa generalidade, o eu da humanidade, é o sujeito da história. A história é o γνῶθι σεαυτόν da humanidade, sua consciência.⁴⁵

⁴¹ São palavras de Hannah Arendt: “The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same.” ARENDT, Hannah. *The life of the mind; the groundbreaking investigation on how we think*. New York: Harcourt, 1981, p. 15. Em tradução livre: “A necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca por sentido. E sentido e verdade não são a mesma coisa.”

⁴² BLOOM, Harold. *O Cânone Ocidental: os livros e a escola do tempo*. Trad. Marcos Santarrita. Rio Janeiro: Objetiva, 2010.

⁴³ DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de teoria da história*. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 71, §73.

⁴⁴ DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., §86.

⁴⁵ DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., § 74. A expressão grega é a máxima do Oráculo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”.

A História (ainda) aparece como o *Espírito* estipulado por Hegel: ela é o desenvolvimento da liberdade do homem, o “pulso vital do seu movimento”⁴⁶. Porque o sujeito constrói para si seu próprio mundo, ele é necessariamente ético: da sua semelhança com o divino decorre o seu caráter de infinito vir-a-ser.⁴⁷ Sua potencialidade só pode ser desenvolvida na imersão e convívio dentro de formas de vida ética (a família, a sociedade, o Estado); ele aspira a uma totalidade de si que apenas é alcançada mediante um mútuo processo de reconhecimento (DROYSEN o chama compreensão de si e dos outros, na medida em que é também por estes compreendido) apenas possível na pertença àquelas comunidades éticas.⁴⁸

O conhecimento histórico, assim, busca a verdade que apenas se mostra superficialmente nas manifestações empíricas de tais potências éticas – do Estado, da arte, do Direito, da família, da religião etc –, pois “os acontecimentos históricos têm a sua verdade nos poderes éticos: estes são sua respectiva concretização. Pensar historicamente significa ver, nessas realidades, a sua verdade.”⁴⁹ Nesse sentido, DROYSEN afirma que:

A teoria da história não é uma enciclopédia das ciências históricas, nem uma filosofia (ou teologia) da história, tampouco uma física do mundo histórico, muito menos uma poética para a historiografia. Ela deve postular como sua tarefa ser um *organon* do pensamento e da pesquisa histórica.⁵⁰

⁴⁶ DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., §75.

⁴⁷ DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., §47

⁴⁸ Dirá mais: “O ser isolado não se torna uma totalidade senão relativamente; compreendendo e sendo compreendido, ele é apenas uma ilustração e expressão das comunidades das quais ele é membro e de cujo ser e tornar-se ele toma parte – ele mesmo é apenas uma expressão desse ser e tornar-se. A combinação das épocas, povo, estados, religiões etc, que pressentimos e na qual acreditamos, que se nos resulta do *cogito ergo sum*, da certeza da existência de nosso eu, fato mais indubitável para nós”. DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., §12

⁴⁹ DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., §15.

⁵⁰ DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., §16.

O alvo dessa crítica parece-nos evidente: a filosofia da história hegeliana. Como afirma o JOSÉ NICOLAO JULIÃO,

Droysen fez fortes críticas à filosofia da história, sobretudo à de Hegel, e o que ele, geralmente, critica nela é: a ideia de que a razão conduz a história universal (*die Weltgeschichte*); que sua filosofia histórica é uma teodiceia; bem como a ideia de finalidade última da história.⁵¹

No entanto, ainda que possua diferenças marcantes e estipule uma crítica mais ou menos contundente, a matriz estruturante do pensamento histórico *droyseano* pode ser remontada ao seu professor de filosofia em Berlim⁵², pois é patente o solo hegeliano a partir do qual assenta bases o seu pensamento histórico. No duplo estatuto que atribui à história, percebemos o quão DROYSEN estava ligado, ainda, às concepções que ele mesmo buscava refutar: primeiramente à KANT, na medida em que a eleva, juntamente com a natureza, ao status de *categoria* – condição de apreensão do mundo fenomênico⁵³; depois, à HEGEL, quando a concebe *ontologicamente*, como conhecimento de si da humanidade.⁵⁴

Seu contemporâneo mais famoso, LEOPOLD VON RANKE, na busca pela constituição de uma *ciência da história positiva*, terminaria por recair no mesmo círculo de referencialidade hegeliano que tentava solapar. Tomando refúgio em rigorosos preceitos metodológicos visava, à partir da eliminação da consciência subjetiva do historiador, deixar transparecer os fatos históricos tais como eles se deram efetivamente (*wie es geworden war*). Contudo, não conseguia se subtrair à tentação de apelar a uma instância superior ordenadora deste mesmo conjunto de fatos, pois RANKE:

⁵¹ JULIAO, José Nicolao. Ensaio de introdução à filosofia da história. *Veritas*. Porto Alegre, v. 55, n. 3, set/dez 2010, pp. 236-250, p. 242.

⁵² Droysen frequentou, em 1826, a Universidade de Berlim, onde foi aluno de Hegel.

⁵³ DROYSEN. *Manual de teoria da história*, cit., §1.

⁵⁴ Vide nota 28, *supra*.

Considerava que a história era conduzida pelas ideias e que o historiador deveria descobrir as forças espirituais de que a história era a realização. [...] A história, para Ranke, era o reino do Espírito, que se manifestava de forma individual. Era feita de “individualidades”, cada uma dotada de estrutura interna e sentido únicos. [...] Há uma ligação entre individualidades particulares – os indivíduos – e individualidades coletivas – nações, épocas: uma harmonia, uma individualidade integral, que não é estática, mas trabalhadas por “tendências” que lhe dão sentido. A função do historiador seria a de recuperar os eventos, suas interconexões e suas tendências através da documentação e fazer-lhes a narrativa.⁵⁵

A cruzada pelo estabelecimento de um conceito preciso do que seria a *história* é constitutiva da modernidade e indica algo mais relevante: o descobrimento de um *tempo histórico* propriamente humano. Em *Futuro Passado*, KOSELLECK busca desvendar esse processo que ocorre de forma bastante singela na língua alemã, através da apropriação e ressignificação a que os termos *Geschichte* e *Histoire* são submetidos.

Entretanto, é o conceito mesmo de realidade que está em jogo. E não apenas na gramática alemã, pois esse novo tempo humano, constituinte do que seria a nova história, tem de haver-se contra o antigo *topos* da *historia magistra vitae*.

Foi CÍCERO⁵⁶, em seu tratado sobre oratória, quem a formulou e seu significado é bastante preciso: desde a antiguidade, a história dos homens fornece os exemplos das corretas condutas morais, religiosas, políticas e estéticas – equivale dizer, os critérios direcionadores do agir humano – aos indivíduos situados em um mundo que, dos gregos até então, havia permanecido estruturalmente o mesmo. Como revela KOSELLECK:

⁵⁵ REIS. *A história entre a filosofia e a ciência*, cit., p. 16.

⁵⁶ “*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*” CICERO, Marcus Tullius. *De Oratore*. II, IX, 36. A fórmula, em tradução nossa: “História, testemunha do tempo, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da antiguidade”.

A história pode conduzir ao relativo aperfeiçoamento moral ou intelectual de seus contemporâneos e de seus pósteros, mas somente se e enquanto os pressupostos para tal forem basicamente os mesmos. Até o século XVIII, o emprego de nossa expressão permanece como indicio inquestionável da constância da natureza humana, cujas histórias são instrumentos recorrentes apropriados para comprovar doutrinas morais, teológicas, jurídicas ou políticas. [...] A estrutura temporal da história passada delimitava um espaço contínuo no qual acontecia toda a experimentação possível.⁵⁷

Dessa forma, tanto o presente quanto o futuro se revestem de uma certa continuidade; a história se apresenta enquanto um *continuum* temporal fechado, cuja chave para decifrá-la encontra-se nos *exempla* fornecidos pela tradição. Não é outro o intento de HERÓDOTO⁵⁸ ou de TUCÍDIDES⁵⁹ ao escreverem, cada um, suas histórias⁶⁰: fornecer à posteridade o relato das ações grandiosas dos homens. Além disso, eles possuem o “propósito comum de vencer o intolerável filho do tempo, *lethe*, o esquecimento do que fizeram os homens”⁶¹.

⁵⁷ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 43.

⁵⁸ Eis o famoso próêmio que abre o primeiro volume de suas *Histórias*: “Esta é a exposição das investigações [*ἱστορίης*] de Heródoto de Halicarnasso, para que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos Helenos quer pelos Bárbaros; e sobretudo a razão por que [sic] entraram em guerra uns com os outros”. HERÓDOTO. *Histórias*. Livro I, Trad. José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 53.

⁵⁹ Da mesma forma, TUCÍDIDES: “Tucídides, cidadão ateniense, descreveu a guerra entre Peloponésios e Atenienses e a forma como lutaram uns contra os outros. [...] Foi este o maior movimento de sempre, que galvanizou os Helenos e determinada parte dos Bárbaros e, por assim dizer, parte significativa da humanidade”. TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, I.I.

⁶⁰ É a lição que nos lega MOSES I. FINLEY: “Com Heródoto, e ainda mais com Tucídides, o historiador colocava-se como testemunha e como registrador de mudanças – especialmente recentes – que, em sua opinião, eram importantes o bastante para serem transmitidas à posteridade”. FINLEY, Moses I. (org.) *O legado da Grécia*. Trad. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora UNB, 1998, p. 187.

⁶¹ LIMA, Luís Costa. Perguntar-se pela escrita da história. *Varia Historia*. Belo Horizonte, v. 22, n.º 36, jul/dez 2006, pp. 395-423, p. 397. O autor faz referência à apropriação da épica pelos primeiros historiadores, ressaltando o propósito comum tanto de Homero, quanto de Heródoto e Tucídides.

CÍCERO não faz senão referir-se ao caráter exemplar da história, por meio da qual os homens podem orientar-se no presente em direção ao projeto que visam do futuro – mas sem referência teológica, mas a partir “de um ponto de vista político prático.”⁶² Muito depois de suas formulações, em fins do século XVIII, o general FREIHERRN VON HARDENBERG, preocupado com a correta educação do seu filho, instruiu o seu preceptor acerca do caráter mesmo das lições que lhe deveria ditar:

Todas as ações, passadas e presentes, assemelham-se entre si e sua ciência é em grande parte dispensável, mas podem tornar-se de grande proveito quando esse esqueleto for recoberto da carnação correspondente, de modo que se possa então mostrar à juventude qual foi o impulso para uma tal transformação, assim como os meios pelos quais este ou aquele fim foi alcançado, ou então, os motivos pelos quais ele não teria alcançado; dessa maneira, prega-se antes ao entendimento do que à memória; a história torna-se mais agradável e mais interessante para o discípulo, de forma que se pode instruí-lo de maneira quase imperceptível tanto na Inteligência dos negócios privados quanto na do Estado, assim como nas *artes belli ac pacis*.⁶³

As preocupações do pai do jovem NOVALIS demonstram uma mudança dentro do *topos*: do registro dos feitos dos homens grandiosos, passa-se à busca pelo significado oculto que se esconde por detrás destes mesmos fatos. Não basta, pois, debruçar-se sobre o relato exemplar; é preciso revelar uma racionalidade que dê sentido ao plexo de ações que se relata. Em ambos os casos, é a “homogeneidade trágico-surda do destino”⁶⁴ que proporciona a exemplaridade.

A apropriação cristã da *historia magistral vitae* ocorre sem dificuldades. Pois o fato mesmo das histórias contadas serem eventos particulares só pode ganhar um sentido maior no curso do mundo se

⁶² KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 45.

⁶³ HAUSSHER, H. Hardenberg, eine politische biographie, 1ª parte. Colônia e Graz: 1963, p. 30 et seq. *apud* KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 45.

⁶⁴ LIMA. *Perguntar-se pela escrita da história*, cit., p. 400.

subordinadas aos designios de uma divindade onipresente e onisciente. Com isso, a história liga-se à teologia enquanto projeto divino direcionado à salvação.

Contudo, o advento da modernidade põe abaixo as estruturas do *regime de historicidade*⁶⁵ antigo, ao promover uma mudança no objeto da reflexão acerca do passado, direcionado não às lições que dele se podiam retirar, mas ao próprio evento. Isso se justifica porque as mudanças vivenciadas pelos homens, especialmente a partir do acontecimento [*kairós*] Revolução, produz uma ruptura no tempo jamais experimentada e, portanto, impossível de ser analisado à luz das lições do passado.

O estupor de TOCQUEVILLE diante do seu próprio tempo fornece-nos o preciso diagnóstico de uma época inteira: “quando o passado já não esclarece o futuro, o espírito marcha nas trevas”⁶⁶. Sua perplexidade quanto à justeza das ações de seus contemporâneos, que não encontram referência nos anais catalogados da tradição, é sintoma do ocaso da *historia magistral vitae*.⁶⁷

⁶⁵ O termo é cunhado pelo historiador francês FRANÇOIS HARTOG, que o define: “Entendidos como uma expressão da experiência temporal, regimes não marcam meramente o tempo de forma neutra, mas antes organizam o passado como uma sequência de estruturas. Trata-se de um enquadramento acadêmico da experiência (*Erfahrung*) do tempo, que, em contrapartida, conforma nossos modos de discorrer acerca de e de vivenciar nosso próprio tempo.” HARTOG, François. Tempo, História e a escrita da História: a ordem do tempo. Trad. Francisco Murari Pires. *Revista de História*. São Paulo (USP), n.º 148, jan/jun 2003, pp. 09-34, p. 12. Acerca da tese sobre os regimes de historicidade, Cf. HARTOG, François. *Régimes d'historicité; présentisme et expériences du temps*. Paris: Points, 2012.

⁶⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 4ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia limitada, 1987, p. 540.

⁶⁷ Segundo HARTOG, “essa sentença convenientemente esboça o que se poderia chamar o antigo regime de historicidade. Antes, ou seja, quando a relação entre o passado e o futuro era dominada ou regulada por referência ao passado, com o futuro não reproduzindo o passado, mas não indo além, o espírito sabia para onde estava indo. Do ponto de vista da escrita da história, era o tempo em que o *topos* da história como mestra da vida era plenamente válido”. HARTOG. *Tempo, História e a escrita da História*, cit., p.12.

Assim, diz-nos LUÍS COSTA LIMA:

Enquanto durara a subordinação à história sagrada e fora soberano o *topos* ciceroniano, o evento, mesmo isolado, era considerado um indício da sobreguarda divina e da repetitividade das reações humanas, ele [o evento] agora exige a reflexão sobre si próprio. O evento por si ainda não é história; faz parte de uma multiplicidade dispersa e caótica, cuja articulação racional só será alcançada pela intervenção de um conhecimento nascente.⁶⁸

Esse *conhecimento nascente* é a filosofia da história. Ainda que, no particular, tenha sido precedido por KANT⁶⁹ e HERDER⁷⁰, é HEGEL quem melhor ilustra a derrocada do antigo *topos*, ao mostrar tanto a inutilidade da operação catalográfica, decorrente da ingenuidade que acompanha todo aquele que acredita estar registrando passivamente o que acontece, quanto a imanência do motor que dirige, no tempo, a ação dos homens. Ao assinalar as várias maneiras de se conceber a história⁷¹, adverte acerca da precariedade do historiador que busca a realidade objetiva das circunstâncias que descreve, um pálido arremedo de objetividade que desconsidera o que há de fundamental:

Até mesmo o historiador mediano e medíocre, que talvez acredite e simule ser apenas receptivo, que está apenas entregando-se aos dados, não é passivo em sua maneira de pensar. Ele traz consigo as suas categorias e vê os dados através delas.⁷²

⁶⁸ LIMA. *Perguntar-se pela escrita da história*, cit., p. 404

⁶⁹ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. Trad. Ricardo Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 e KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: L&PM Pocket, 2008.

⁷⁰ HERDER, Johann Gottfried von. This too a philosophy of history for the formation of humanity. In: HERDER, Johann Gottfried von. *Philosophical writings*. Cambridge texts in the history of philosophy Trad. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁷¹ Tais seriam: i. a história original; ii. a história reflexiva e; iii. a história filosófica, cabendo a última a primazia sobre as demais. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História; uma introdução geral à Filosofia da História*. Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. 44.

⁷² HEGEL. *A Razão na História*, cit., p. 54.

HEGEL não está só. A busca por uma dinâmica oculta na história que lhe dê unidade; um vetor que possibilite a inteligibilidade da aventura humana no tempo, vale dizer, um sentido imanente à própria história, será tão mais cara aos românticos alemães. Ao final do século XVIII observamos SCHILLER, em 1793, elevar a *História Universal* ao patamar do sublime se – e somente se! - observada enquanto o palco da luta incessante entre natureza e liberdade.⁷³ De igual monta FRIEDRICH SCHLEGEL, apenas dois anos depois, sentencia:

A história deve ser lembrada sempre da exigência necessária da unidade, da concordância futura com a ciência pura. [A História] não pode ser outra coisa senão [...] a história completa da espécie humana, que teria uma ordem sistemática, um fundamento científico e um sentido válido de forma geral. O objeto desta história não são somente as ações e mudanças públicas de um povo determinado, mas sim costumes e época, arte e estado, crenças e ciência, em resumo todos os atos, qualidades e condições puramente humanos: formação humana, ou a luta da liberdade contra a natureza.⁷⁴

A força dessa concepção filosófica da história, na qual a história submete-se ao juízo do filósofo, e apenas ao dele, se enraizará no pensamento de uma tal forma que se fará sentir, quase 150 anos depois, no pensamento de BENEDETTO CROCE, para quem o mero relato dos fatos, os “recolhos de notícias chamam-se crônicas, apontamentos, memórias, anais, mas não mais história”.⁷⁵ Para CROCE, filosofia e história encontram-se estritamente ligadas, mas não em pé de igualdade: a segunda deve prestar reverência à primeira, pois somente esta tem o condão de dar-lhe a unidade necessária.

⁷³ SCHILLER, Friedrich. Sobre o sublime [*Über das Erhabene*]. In. SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Trad. Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 68.

⁷⁴ SCHLEGEL, Friedrich. Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer (1795-1796), p. 30; 33, *apud* KESTLER, Izabela Maria Furtado. História e Filosofia da História no pensamento do jovem Friedrich Schlegel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 117, jun/2008, pp. 79-93, p. 81-82.

⁷⁵ CROCE, Benedetto. *A história; pensamento e ação*. Trad. Darcy Damasceno. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962, p. 11.

(...) história, ou, o que vem a dar no mesmo, filosofia na medida em que é história e história na medida em que é filosofia – ‘filosofia-histórica’, cujo princípio é a identidade do universal e do individual, do intelecto e da intuição, e que encara como arbitrária e ilegítima qualquer separação desses dois elementos, sendo eles na realidade um único elemento.⁷⁶

Enquanto, por um lado, o pensamento sobre a história se convertia no apanágio do filósofo, uma outra tradição busca legitimar o pensamento histórico por outra via: a de uma pretensa cientificidade elaborada de forma completamente diversa àquela da Escola Histórica alemã. Tal movimento, hoje, pode ser observado nos historiadores vinculados à chamada “nova história”, os quais, por sua feita, são os herdeiros indiretos – pois sucedem a Escola dos *Annales* do início do século – do positivismo francês inaugurado por AUGUSTE COMTE. Em prefácio ao seu *Curso de Filosofia Política* de 1842, o fundador do positivismo francês afirma:

Jamais li, em nenhuma língua, nem Vico, nem Kant, nem Herder, nem Hegel, etc.; somente conheço suas diversas obras através de algumas relações indiretas e de certos resumos demasiado insuficientes. Quaisquer que possam ser os inconvenientes dessa negligência voluntária, estou convencido de que muito contribuiu para a pureza e harmonia de minha filosofia social.⁷⁷

Em tempos mais recentes, JACQUES LE GOFF, assumindo o digno encargo de porta-voz de toda a tradição historiográfica francesa, sublinharia algo bastante próximo:

A historiografia francesa não foi dominada por um Vico (qualquer que tenha sido o fascínio que este exerceu sobre Michelet), um Hegel, um Carlyle e, mais próximos de nós, um Spengler, um Croce ou um Toynbee. Esse distanciamento dos historiadores franceses em relação à filosofia da história, provavelmente contribuiu para limitar

⁷⁶ CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, p. 50-51.

⁷⁷ COMTE, Auguste. Prefácio pessoal ao curso de filosofia política, p. 170 *apud* PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 6ª ed. Vol. I. Brasília: Edições Humanidades, 2008, p. 52.

a influência, sobre a história francesa profissional de um Taine, no século XIX, ou de um Raymond Aron, em nossos dias.⁷⁸

A aversão dos herdeiros dos *Annales* à filosofia da história chega-lhes às entranhas. PAUL VEYNE, sem se dedicar muito ao assunto, assegura tratar-se, hoje, de um gênero morto (seu livro fora escrito em 1971!). E seu sepultamento, continua, deve-se ao simples fato de tratar-se de um gênero falso.⁷⁹ Se buscarmos nas primeiras obras de COMTE, nos *Opúsculos de Filosofia Social*, escritos entre 1919 e 1928, encontraremos, talvez, a linha mestra que guiou a historiografia francesa em seus momentos mais visíveis:

Todos os trabalhos históricos escritos até hoje, mesmo os mais recomendáveis, não tiveram, em essência, e necessariamente não deveriam ter, senão o caráter de anais [*Annales*], isto é, de descrição e disposição cronológica de uma série de fatos particulares, mais ou menos importantes e mais ou menos exatos, mas sempre isolados entre si. [...] Não existe, até hoje, verdadeira história, concebida com o espírito científico, isto é, tendo por fim a pesquisa de leis que presidem o desenvolvimento social da espécie humana.⁸⁰

O repúdio à reflexão filosófica, entendida como uma operação que partia necessariamente de *a priori* indemonstráveis, por

⁷⁸ LE GOFF, Jacques (coord). *A história nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 43. Sobre a mesma passagem, é interessante trazer o comentário que lhe faz HUMBERTO APARECIDO DE OLIVEIRA GUIDO: "Reparem que o autor se refere aos dois grandes filósofos da história da modernidade e poupa a filosofia cientificista da história de Comte. Embora a Escola dos *Annales* tenha sido – no seu surgimento em 1929 – uma reação à história positivista, não encontramos neste texto de Le Goff nenhuma censura a Comte." GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. A positivação da história como negação do projeto de Vico para as ciências humanas. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 13, n.º 25, jan/jun 1999, pp. 193-209, p. 201.

⁷⁹ Trata-se de uma nota de fim de seção, oposta quando o autor comentava acerca da questão do sentido da história. Pois, segundo VEYNE: "A menos que seja uma filosofia revelada, uma filosofia da história fará duplo emprego com a explicação concreta dos fatos e se voltará para os mecanismos e leis que explicam esses fatos. Somente os dois extremos são viáveis: o providencialismo da *Cidade de Deus*, a epistemologia histórica; todo o resto é bastardo." VEYNE. *Como se escreve a história*, cit., p. 38.

⁸⁰ COMTE, Auguste. *Opúsculos de filosofia social*. Trad. Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre: Globo, 1972, p.134-135.

um lado, e a busca pela superação de um ranço positivista, anunciado no que talvez seja sua pré-história, por outro, são os princípios que parecem guiar, um positivo e outro negativamente, a nova concepção de *história problema* formulada pelos *Annales*. A interdisciplinaridade radical⁸¹ que marca a sua fundação constitui-se em uma alternativa possível aos dois extremos indicados, quais sejam, uma cientificidade esclarecida que distingue entre o fato cru da história e o seu registro enquanto construção do historiador – ainda que tal distinção sirva à prova de uma hipótese ou sua refutação; que alarga o campo possível das fontes históricas, mas ainda dentro de um campo de cientificidade que não lhe permite considerações mais largas, pois a fonte-documento verificada ainda é o limite da especulação.⁸²

Trata-se, mais uma vez, da desconfiança dos historiadores⁸³ a uma reflexão mais abrangente sobre a história – uma reflexão que não necessariamente vincula-se às teodiceias históricas anteriores, mas que tampouco aceita ser reduzida à uma referência simplesmente metodológica. Na década de 1950, um historiador do porte de HENRI-IRÉNÉE MARROU diagnosticava as raízes contemporâneas dessa difícil relação:

Espero que a ninguém cause estranheza o fato de que, sendo historiador de profissão, eu fale como filósofo: trata-se de um dever e de um direito meus. É chegado o momento de reagir contra o complexo de inferioridade (e de superioridade: a psicologia mostra-nos essa ambivalência e a moral essa astúcia do orgulho) que os

⁸¹ “A sociologia, a geografia humana, a economia, a demografia, a psicologia enriqueceram de tal maneira os *Annales* que até se pensou que a história tinha encontrado seu método definitivo e caminhava rapidamente em direção a um conhecimento exato”. REIS. *A história entre a filosofia e a ciência*, cit., p. 80.

⁸² REIS. *O desafio historiográfico*, cit., p. 90-103. Para uma abordagem mais criteriosa, V., REIS, José Carlos. *A escola dos annales; a inovação em história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

⁸³ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5ª ed. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 2003, p. 20.

historiadores nutriram durante muito tempo em relação à filosofia.⁸⁴

JOSÉ CARLOS REIS identifica os termos do desconforto, bem como lança luz a sua possível solução. Pois, se é verdade que a pesquisa histórica não se exaure no mero exame e conseqüente registro (supostamente) imparcial dos eventos ocorridos, isso se deve à necessária atitude reflexiva que o historiador deve projetar sobre aquilo que estuda. Daí decorre que o produto de tal pesquisa é necessariamente teórico, pois pensar a história é atribuir a um conjunto de fatos um *sentido*. Por isso, *pensar a história* filosoficamente não significa senão “atribuir sentido às experiências, que, mesmo que se apresentem como verdade universal e atemporal, são ‘sentidos históricos’”.⁸⁵

Já WILHELM DILTHEY, na empresa de estabelecer uma fundamentação própria às chamadas *ciências do espírito*, assume o problema até então formulado sobre a história – uma unidade entre o particular e o universal – mas desloca o ponto de sua análise às ações individuais; à necessidade de orientação do sujeito histórico.⁸⁶ Porque tudo aquilo que é humano está sujeito à compreensão, assim o mundo histórico objetivo se abre para nós: “a compreensão só é possível na objetivação da vida humana. O espírito humano só compreende o que ele próprio criou”.⁸⁷

Deste modo, com o mundo estruturado no sujeito, resta saber como é possível a compreensão dos fenômenos que ocorrem na distância espaço-temporal que o separa do mundo. DILTHEY encontrará

⁸⁴ MARROU, Henri-Irénée. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 10

⁸⁵ REIS. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*, cit., p.23.

⁸⁶ DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010, p. 167.

⁸⁷ REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: EDUEL, 2003, p. 134.

sua resposta nas conexões de experiências vitais que, em última instância, articulam esse espírito objetivo que é o mundo histórico.

Na atuação conjunta do vivenciar, do compreender de outras pessoas, da apreensão histórica de pontos em comum como sujeitos da atuação histórica, por fim, do espírito objetivo, emerge o saber acerca do mundo espiritual. Vivenciar é a derradeira pressuposição de tudo isso e, assim, perguntamos qual é a realização que a vivência leva a termo.⁸⁸

Resta-nos que é a partir da vivência e da compreensão de si mesmo que se pode chegar à compreensão plena dos outros e de suas ações no mundo;⁸⁹ pois, ao final, é no mundo – no mundo objetivo, das ações dos indivíduos ao longo do tempo e do espaço – e não fora dele que se deve buscar compreender essa tão buscada unidade entre a totalidade e a particularidade.⁹⁰ É este o significado último da operação de *compreensão*: “um reencontro do eu no tu”.⁹¹

Essa compreensão de si no outro, de uma vivência alheia revivificada, se dá na descoberta de uma conexão vital entre o eu que age no mundo e o cobre de significados neste mesmo agir, e o interior daquilo que nos é dado pelo mundo: um verdadeiro “*transpor-se ao interior de*” que, no sujeito que compreende, provoca uma *revivência*:

A narrativa de um romancista ou de um historiógrafo que acompanha o transcurso histórico provoca em nós uma *revivência*. O triunfo da *revivência* é o fato de que nela os fragmentos de uma transcurso são completados de tal modo que acreditamos ter diante de nós uma continuidade.⁹²

⁸⁸ DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 174.

⁸⁹ DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 184.

⁹⁰ “Em DILTHEY, temos que “o mundo é o meio no qual a compreensão de outros pessoas e de suas manifestações vitais se realiza. Pois tudo em que o espírito se objetivou contém em si algo comum ao eu e ao tu”. DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 189.

⁹¹ DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 168.

⁹² DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 197.

Para além das determinações particulares e contingentes que delimitam a sua vida, o sujeito, no ato de compreensão histórico, vê aberto diante de si um mundo inteiro de possibilidades.⁹³ Dito de outra forma: a compreensão é um ato de dotação de sentido! E apenas quando intentamos observar a história como um todo é que podemos constatar a plenitude de vida da qual ela é composta.⁹⁴

Contra a identidade (onto)lógica da história hegeliana (a qual denomina história intelectualizada⁹⁵) DILTHEY postula a necessária interconexão fática entre um agir transitório (presente), a partir do qual se conjuga uma realidade inalterável (passado) e as expectativas que regulam este agir no presente (futuro). É apenas para o sujeito que age no presente⁹⁶, para aquele que preenche de realidade um momento temporal de outra forma vazio e sem qualquer significado, que fazem sentido as nossas representações de experiências realizadas ou vindouras. Nesse sentido:

A visão da história, a percepção do outro passado, é solidária da experiência vivida no presente. A retomada

⁹³ DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 198.

⁹⁴ DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 254.

⁹⁵ Se, por um lado, a história não se esgota pela árida narração da multiplicidade individual dos fenômenos históricos, o paradigma hegeliano tampouco se faz correto, pois: "na compreensão de um produto histórico enquanto a expressão para algo interior não está contida ainda uma identidade lógica, mas, sim, a própria relação de uma mesmidade em diversos indivíduos. Esses indivíduos não se compreendem por meio de sua igualdade, só conceitos são iguais uns aos outros e podem ser, por isso, transpostos. Eles se compreendem por meio do fato de o indivíduo possuir em certos limites possibilidades de reviver a partir de expressões e efeitos de um indivíduo constituído de maneira totalmente diversa os estados e processos interiores desse indivíduo como o interior que lhe é pertinente. Pois ele possui em si possibilidades, que se estendem para além daquilo que ele pode realizar como a sua própria vida. Nós vivemos todos nas firmezas habituais adquiridas de nossa essência. Na medida em que, porém, justamente onde repousa a consciência da liberdade, residem em nós muitas possibilidades da vida na memória e no querer do futuro, talvez mesmo em uma vitalidade que nunca se torna firme, a nossa fantasia ultrapassa aquilo que vivenciamos ou podemos realizar em nosso próprio si mesmo." DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 258.

⁹⁶ Pois "o tempo existe para nós em função da unidade sintética de nossa consciência". DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 169-170.

do passado liga-se a uma vontade de ação, à necessidade da iniciativa histórica no presente. O conhecimento histórico pressupõe uma “afinidade espiritual” entre presente e passado [...] Embora seja a própria “humanidade” que ao mesmo tempo se cria e toma consciência dela mesma, nenhuma história é universal.⁹⁷

Abrindo o campo à hermenêutica histórica⁹⁸, DILTHEY sublinha um fato-problema até então apenas implicitamente considerado: o de que a história trata, sempre, do presente; de homens de carne e osso que buscam, no jargão *diltheyniano*, uma orientação para o seu agir atual no mundo através da compreensão do seu mundo.

Mas ao próprio DILTHEY ainda parece escapar a diferenciação, radicalmente necessária, entre o acontecimento no mundo, o “fato”, a *res gestae*, e a operação que o qualificará como “histórico”, *rerum gestarum*. Vale dizer, entre história e a escrita da história.

Pois os limites da compreensão são evidentes: são limites do próprio sujeito; da sua situação no mundo, do ponto de vista pelo qual se põe a significar as relações as quais encontra-se necessariamente inserido – poderíamos dizer, com uma palavra, sua *historicidade*. Pois nem tudo o que aconteceu é “histórico”.

Como ensina GEORG SIMMEL (a quem o próprio DILTHEY atribui a pecha de “ceticismo histórico”⁹⁹) a historicidade do acontecimento depende, por um lado, de sua necessária articulação com outros acontecimentos e, por outro, da compreensão desse conjunto que possibilita inscrever o acontecimento no tempo:

Pode-se dizer que um evento é histórico quando, por motivos objetivos, indiferentes à sua posição no tempo,

⁹⁷ REIS. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*, cit., p. 197.

⁹⁸ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 30-32.

⁹⁹ DILTHEY. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, cit., p. 258-260.

ele ocupa uma posição claramente determinada no tempo. Logo, um conteúdo não é histórico apenas por existir no tempo ou apenas por se compreendido. Ele só se torna histórico quando esses dois aspectos se encontram, quando a compreensão intemporal permite inscrevê-lo no tempo.¹⁰⁰

Assim, a historiogênese do acontecimento passado liga-se à sua compreensão dentro de uma cadeia de pensamento já originalmente estruturada: pois em SIMMEL, ainda é necessário o conhecimento do “todo absoluto” a partir do qual se pode inferir a coerência de um determinado evento no tempo histórico e assim atingir sua compreensibilidade.¹⁰¹

Todavia, não se pode exigir de SIMMEL que assuma as perspectivas do viajante do tempo futuro; que se atenha a preocupações que não são, em absoluto, as de sua época. Para nós, o importante é perceber como já ascende à superfície o essencial: a narrativa histórica é significativa.¹⁰²

¹⁰⁰ SIMMEL, Georg. *Ensaio sobre teoria da história*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 15.

¹⁰¹ SIMMEL. *Ensaio sobre teoria da história*, cit., p. 15. De tal modo que nossa compreensão da história como um todo – por mais imperfeita que seja – é o que torna possível a fixação da posição deste ou daquele acontecimento no curso das ações dos homens no tempo, vale dizer: na História. Esse conhecimento totalizante se dá a partir do que o autor denomina “formas” (leis, a arte, a história), possuidoras de um estatuto epistemológico (enquanto representações do mundo) e ontológico (na medida em que tornam possível a experiência através da estruturação básica da nossa vida histórica). São estas “estruturas de longo prazo” que, em última instância, permitem a compreensão das épocas ou das culturas do passado, uma vez que seus resquícios podem ser encontrados no presente. V. SIMMEL, Georg. *Problemas de Filosofia de la Historia*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, s/e, s/d.

¹⁰² A expressão é de WALSH: “a tarefa dos historiadores é construir, não apenas uma narrativa seca daquilo que aconteceu no passado, mas aquilo a que dou o nome de narrativa ‘significativa’. Por esta expressão entendo eu uma narrativa que, em certo sentido, se explique a si própria; que nos permita ver não só a ordem dos acontecimentos mas também as suas conexões”. WALSH, William Henry. “Sentido” em História. In. GARDINER, Patrick (org.). *Teorias da História*. Trad. Vitor Matos e Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 361. Ainda que se insurja contra o que considera não ser atribuição do historiador, a pergunta acerca do sentido da história, o conceito de “narrativa significativa”, longe de transformar a escrita da história em uma circularidade autorreferencial, parece antes reiterar a necessidade de apreensão semântica dos eventos.

Em outra formulação: porquanto a verdade histórica aparece no interior de um texto historiográfico, podemos dizer que a história espontaneamente processada se distingue da escrita da história porque esta supõe a intervenção de uma atividade interpretativa, que não se restringe a sintetizar o que materialmente já se dera, senão que sujeita o fato a perguntas, propõe significações e valores, que passam a integrar o passado, para nós. Por essa intervenção do historiador, o passado se amolda a um ponto de vista que não concerne a um fato singular, senão às conexões estabelecidas entre uma série de fatos.¹⁰³

Passa-se, assim, do problema de uma história em si considerada ao (real) problema das representações desta história; da historiografia enquanto escrita da história. Se o século XIX testemunhou os esforços de efetivação do dogma *rankeano* (mostrar o passado tal como ele aconteceu), o início do século XX desloca-nos à (decerto não mais tranquila) problemática sobre a operação historiográfica. MICHEL DE CERTEAU o notou agudamente:

A historiografia (quer dizer “história” e “escrita”) traz inscrito no próprio nome o paradoxo – e quase o oximóron – do relacionamento de dois termos antinômicos: o real e o discurso. Ela tem a tarefa de articulá-los e, onde esse laço não é pensável, fazer como se os articulasse.¹⁰⁴

Assim, despojados da obrigação (auto-)imposta de mostrar o real, ao historiador, agora, é exigido que articule este real em uma unidade discursiva que seja, ao cabo, coerente com as exigências que se mostram no seu tempo. A história, pois, é construção e produção de sentido através de matéria bruta, que será moldada pelas mãos talentosas (ou rudes) do historiador:

De resíduos, de papéis, de legumes, até mesmo de geleiras e das “neves eternas”, o historiador *faz outra*

¹⁰³ LIMA, Luís Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 128.

¹⁰⁴ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 5.

coisa: faz deles história. Artificializa a natureza. Participa do trabalho que transforma a natureza em ambiente e, assim, modifica a natureza do homem.¹⁰⁵

A história, em DE CERTEAU, é um contínuo fazer. Atividade prática que não reflete apenas uma *poiesis* do historiador, mas de toda a sociedade na qual aquele está inserido.¹⁰⁶

Esse fazer histórico é, ao mesmo tempo, *accio*, produção de sentido (ao introduzir os liames intelectivos que dão inteligibilidade ao passado), como também uma *passio*, pois o historiador “sofre” as ações do lugar – o tempo presente – de onde estrutura sua pesquisa. Dito de outra forma, a representação histórica assenta bases na fissura entre seu objeto, o passado, e o lugar de sua prática, o presente. E nessa tensão não pode deixar de “encontrar o presente no seu objeto e o passado nas suas práticas.”¹⁰⁷

No discurso histórico, a interrogação a respeito do real retorna, pois, não apenas com a articulação necessária entre possibilidades e suas limitações, ou entre os universais do discurso e a particularidade ligada aos fatos (qualquer que seja o seu recorte), mas sob a forma da origem postulada pelo desenvolvimento de um modo do “pensável”. A atividade que produz sentido e que instaura uma inteligibilidade do passado é, também, o sintoma de uma atividade sofrida, o resultado de acontecimentos e de estruturas que ela transforma em objetos pensáveis, a representação de uma gênese organizadora que lhe escapa.¹⁰⁸

O historiador, dessa forma, que se limita a receber passivamente os dados do tempo, fecha os olhos ao essencial da atividade historiográfica, seu limite último, o fato de que “a atividade produtora e o período conhecido se alteram reciprocamente”¹⁰⁹. Assim

¹⁰⁵ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*, cit., p. 67.

¹⁰⁶ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*, cit., p. 42.

¹⁰⁷ DE CERTEAU. *A escrita da história*, cit., p. 27

¹⁰⁸ DE CERTEAU. *A escrita da história*, cit., p. 38.

¹⁰⁹ DE CERTEAU. *A escrita da história*, cit., p. 28.

procedendo, ou seja, resignando-se ao indigno ofício de escrivão de objetividades perfeitamente dadas, não faz senão comportar-se como mero consumidor, recebendo “passivamente os objetos distribuídos pelos produtores.”¹¹⁰

O que assumimos com as lições do historiador francês é a necessária articulação de tempos distintos que a narrativa histórica traz à tona, mas não de modo uniforme, com seus limites e extensões devidamente entiquetados. O discurso sobre o passado se mostra como a pitonisa de Lóxias: dá voz aos mortos, mas fala a língua dos vivos, pois dirige-se a estes.

Na consciência da insuperável distância entre o lugar do historiador e o seu objeto, encontra-se o limite que permite a elaboração do conhecimento histórico:

A história cairia em ruínas sem a chave de abóbada de toda a sua arquitetura: a articulação entre o ato que propõe e a sociedade que reflete; o corte, constantemente questionado, entre um presente e um passado; o duplo estatuto de um objeto, que é um “efeito do discurso” no texto e o não dito implicado pelo fechamento do discurso. Se ela deixa seu lugar – o limite que propõe e que recebe –, ela se decompõe para ser apenas uma ficção (a narração daquilo que aconteceu) ou uma reflexão epistemológica (a elucidação de suas regras de trabalho). [...] Lançado, seja para o presente, seja para o passado, o historiador faz a experiência de uma práxis que é inextrincavelmente a sua e a do *outro* (uma outra época ou a sociedade que o determina hoje). Ele trabalha a própria ambiguidade que designa o nome de sua disciplina, *Historie* e *Geschichte*: ambiguidade, afinal, rica de sentido. Com efeito, a ciência histórica não pode desligar, inteiramente, a sua prática daquilo que escolheu como objeto, e tem como tarefa indefinida tornar precisos os modos sucessivos de tal articulação.¹¹¹

¹¹⁰ DE CERTEAU. *A escrita da história*, cit., p. 68.

¹¹¹ DE CERTEAU. *A escrita da história*, cit., p. 38-39.

Os mortos do passado falam aos vivos do presente – quanto a isso não parece haver dúvida: com efeito, não foi outra a intuição de JACOB BURCKHARDT, contida nos manuscritos de suas lições na Universidade de Basel, entre 1865 e 1885¹¹². Também BLOCH já o constatará, enquanto lutava para libertar a França ocupada pelos nazistas.¹¹³ Próximo a ele, fugindo dos mesmos perseguidores, WALTER BENJAMIN diagnosticou as falhas dos modelos anteriores, e legou-nos em testamento o efeito da operação historiográfica.¹¹⁴ Mais próximo de nós, EDWARD HALLET CARR, em uma série de conferências proferidas entre janeiro e março de 1961 na Universidade de Cambridge, asseverou:

O passado é inteligível para nós somente à luz do presente; só podemos compreender completamente o presente à luz do passado. Capacitar o homem a entender a sociedade do passado e aumentar o seu domínio sobre a sociedade do presente é a dupla função da história.¹¹⁵

¹¹² A História, dirá, “It is on every occasion the record of what one age finds worthy of note in another “. Em tradução livre: “é, em todas as ocasiões, o registro daquilo que uma época julga digno de nota em outra”. BURCKHARDT, Jacob. *Judgments on history and on historians*. Trad. Harry Zohn. Indianapolis: Liberty Fund, 1999, p. 168.

¹¹³ BLOCH. *Apologia da história*, cit., p. 78. O autor, que participou ativamente da Resistência francesa em Lyon, fora fuzilado pelo exército alemão em 16 de junho de 1944, nas imediações desta mesma cidade.

¹¹⁴ Eis como assevera no apêndice 1 das suas teses sobre a história: “O historicismo se contenta em estabelecer umnexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem dele estar separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente como um “agora” no qual se infiltraram estilhaços do messiânico.” BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas vol. 1; magia e técnica, arte e política; Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 3ª ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 232. BENJAMIN escreve sua última obra em 1940, em Paris. Perseguido após a invasão alemã, tenta cruzar a fronteira com a Espanha – o que se mostra impossível. Suicida-se em 27 de setembro daquele ano, na cidade de Port Bou, na Catalunha. Sobre seu conceito de história, V, GUIMARAES, José Otávio. Tempo e linguagem na filosofia da história de Walter Benjamin. *Textos de História*. Brasília, v. 4, 1996, pp. 5-47.

¹¹⁵ CARR, Edward Hallet. *Que é história?* 2ª ed. Trad. Lúcia Maurício de Alverga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 49.

1.2. Para uma NARRATIVA DA TRAGÉDIA: APORTES METODOLÓGICOS.

Toda história, como vimos, pressupõe uma teoria da história que lhe dê fundamento e direção. A (re)construção do passado efetuada pela operação historiográfica resulta em uma narrativa cujo objetivo último é prover de sentido uma série de acontecimentos – próximos ou distantes – com o intuito de fornecer orientações para o agir.

Na estrutura que subjaz ao pensamento histórico, RÜSEN identifica cinco fatores ou princípios determinantes da constituição da narrativa histórica, de cujo relacionamento sistemático pode ser auferida a dinâmica e a lógica de sua produção de sentido. São eles: *i.* interesses cognitivos oriundos das carências de orientação; *ii.* perspectivas de interpretação (conceitos) que assentam nas concepções acerca do valor da experiência do passado; *iii.* arcabouço metodológico desenvolvido para lidar com esta experiência; *iv.* formas de representação desta experiência metodologicamente significadas; e *v.* funções de orientação cultural que assumem a forma de direção das atividades humanas no tempo e de elementos de sua identidade.¹¹⁶

Assim a *relação dinâmica* entre esses cinco fatores (interesses, idéias, métodos, formas e funções) constitui o processo de orientação do homem no tempo, por meio do pensamento histórico: é a matriz disciplinar do pensamento histórico, cuja principal vantagem é a de

¹¹⁶ Ressaltamos que o que ora apresentamos é uma síntese da tese do autor, desenvolvida e aprimorada ao longo de suas obras. Em uma primeira versão em RÜSEN. *Razão histórica*, cit., p. 29-38. Posteriormente, em apêndice à edição brasileira, a configuração encontra-se sintetizada e apresentada como a forma do paradigma histórico: RÜSEN. *Razão histórica*, cit., p. 161-165. Mais recentemente, o autor aprofunda suas investigações lógicas e apresenta-nos uma outra versão, v. RÜSEN. *Como dar sentido ao passado*, cit., p. 185-189.

demonstrar a presença de fatores não cognitivos na formação da ciência histórica sem que, com isso, ela perca seu valor científico.¹¹⁷

A narrativa histórica, de tal maneira, apresenta-se enquanto articulação de um *discurso semântico de simbolização* (na relação que se dá entre interesses e conceitos, que determina o significado do tempo para uma cultura), de uma *estratégia cognitiva da produção de conhecimento histórico* (na interação entre conceitos e métodos, que delimita o espaço de cientificidade dentro do qual o tempo já significado será trabalhado), de uma *estratégia estética da representação histórica* (na relação entre métodos e formas, quando o produto do historiador torna-se elemento comunicável na cultura), de uma *estratégia retórica na provisão de orientação histórica* (na dinâmica entre formas e funções, ao intentar prover orientação ao agir) e, finalmente, de um *discurso político da memória coletiva* (na relação entre seus interesses e suas funções, o conhecimento histórico é trazido à arena da luta pelo poder político).¹¹⁸

O conhecimento histórico produzido desta forma encontra-se em inegável sinergia com as determinações da vida concreta. O historiador não se outorga o ponto de vista absoluto, nem tampouco desaparece nas pilhas empoeiradas dos arquivos, pois conhecimento histórico e vida prática se entrelaçam no desvelamento do pensamento histórico em suas cinco dimensões: semântica, cognitiva, estética, retórica e política.¹¹⁹

¹¹⁷ Mas possui outras vantagens, pois “esclarece que o contexto em que se relacionam a ciência da história e a vida prática dos homens no respectivo tempo [...] e permite reconhecer que a história como ciência contribui para as mudanças da vida prática no tempo, e de que forma, e que essa interação é reconhecida, *post festum*, como “história”. RÜSEN. *Razão histórica*, cit., p. 35-36

¹¹⁸ RÜSEN. *Como dar sentido ao passado*, cit., p. 186-188.

¹¹⁹ RÜSEN. *Como dar sentido ao passado*, cit., p. 187.



Figura 1. **Matriz do pensamento histórico.**
RÜSEN. *Como dar sentido ao passado*, cit., p. 188

E isso não é pouco! Como diz ESTEVÃO DE REZENDE MARTINS, torna-se necessário ao historiador mais que mera erudição, mas verdadeira capacidade de operar recursos políticos e estéticos que tornem tais conhecimentos operantes na orientação da vida prática, na medida em que se consideram as “funções socioculturais do saber histórico”.

O produto historiográfico interage na formação da consciência histórica. Essa formação cobre, no longo prazo, um processo de socialização e de individuação, no curso do qual se constitui, consolida e desenvolve a identidade pessoal e social. [...] Somente assim parece possível ao agente (como autor ou como ‘homem comum’) a articulação eficaz e produtiva das três operações determinantes do processo de produção do saber histórico: experiência, interpretação e orientação.

120

¹²⁰ MARTINS, Estevão de Rezende. *Historiografia contemporânea; um ensaio de tipologia comparativa*. *Varia História*. Belo Horizonte, nº 27, jul/2002, pp 13-26, p. 24.

A história assim considerada entrecruza vida prática, reflexão teórica e reflexão pragmática de forma dinâmica. A história, enquanto narrativa dos homens para os homens não trata do que é morto, mas diz respeito à vida porquanto ela mesma é vida! Seu destinatário é sempre o homem do *hoje*; o sujeito que vive imerso em uma carência radical, qual seja, a de orientações para dirigir sua vida rumo ao futuro que já bate à porta! Ela é narrativa, pois enquanto produto humano, não poderia ser outra coisa.

A historiografia, enquanto escrita da história, apresenta-se igualmente como uma história da história; uma preleção epistemológica sem a qual o universo pesquisado – a pesquisa em si – desaba à menor brisa. Conforme RÜSEN:

A historiografia pode ser caracterizada como o processo da constituição narrativa de sentido pelo qual o saber histórico é inscrito nos processos comunicativos da práxis vital humana, na qual agir humano e autocompreensão de seus sujeitos orientam-se por representações de processos temporais significativos.¹²¹

Mas é também teoria da história: informa-a e opõe-lhe limites. Demarca o espaço possível dentro do qual os interesses cognitivos conjugam-se ao trabalho das fontes e à estruturação geral da sua forma de apresentação. São construções que, na escrita da história, servem de “fio condutor às histórias”¹²². Assim, não é possível separá-las. À toda história subjaz uma teoria da história que lhe torna possível.

Sem ela, o passado continua, nos dizeres de LOWENTHAL, um país estrangeiro: não o compreendemos. Se decerto fala a nossa língua, seu sotaque é carregado demais para que possamos absorver o verdadeiro significado de sua constante presença, e terminamos tendo

¹²¹ RÜSEN, Jörn. *Lebendige Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 39 *apud* MARTINS. *Historiografia contemporânea* cit., p. 21.

¹²² RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado*. Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica. Trad. Asta-Rose Alcaide. Brasília: Editora UNB, 2010, p. 75.

de nos contentar com imagens desconexas que se alinham passivamente sob a ameaça da régua do tempo-calendário.

Não é apenas preciso fazer o passado falar, como diz BLOCH¹²³, mas escutar sua música. Pois se é verdade que o presente “dirige o passado como um regente de orquestra dirige os seus músicos”, como quer SVEVO¹²⁴, a qualidade da sinfonia não será mensurada apenas pela perícia dos músicos mas, e principalmente, pela formação e habilidades do maestro!

Nesse sentido, e a partir dessas considerações, que propomos elaborar a nossa história, vinculadas, agora, ao estudo do mundo grego.

Comumente as investigações jurídico-filosóficas, quando se voltam ao mundo grego, o fazem através da análise ou recepção dos textos dos filósofos gregos.¹²⁵ Analogamente à revelação de PETER SZONDI¹²⁶, podemos constatar, na Filosofia do Direito, o interesse pelas produções do espírito grego em seu nível mais alto de sofisticação: o discurso filosófico. Não é este, contudo, o nosso intento.

¹²³ BLOCH. *Apologia da história*, cit., p. 78.

¹²⁴ Dada a beleza da construção, reproduzimo-la integralmente: “o passado é sempre novo: como a vida procede, ele muda, porque vêm à tona partes que pareciam afundadas no olvido, enquanto outras desaparecem por serem agora pouco importantes. O presente dirige o passado como um regente de orquestra dirige seus músicos. A ele ocorrem estes ou aqueles sons, e não outros. E por isso o passado às vezes parece tão longo e, outras vezes, tão breve. Ressoa ou emudece. No presente, só reverbera a parte que é chamada para iluminá-lo ou ofusca-lo. Depois, serão lembrados com intensidade antes a suave recordação e o lamento que o novo acontecimento”. SVEVO, I. La morte. In. *Opera omnia*. v. III. Milao: Dall’Oglio, 1968, p. 252 *apud* ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento*; seis ensaios da história das ideias. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2010, p. 97

¹²⁵ Enumerar todos os autores e suas obras das pesquisas desenvolvidas na Faculdade de Direito da UFMG é tarefa impossível. Podemos, contudo, nos reportar, como exemplo paradigmático de estudo nesse sentido: COELHO, Nuno M. M. S.. *Direito, Filosofia e a Humanidade como Tarefa*. Curitiba: Juruá, 2012.

¹²⁶ SZONDI, Peter. *Teoria do Drama Moderno*. Trad. Luis Sérgio Repa. São Paulo: Casac & Naify, 2003.

Direcionamos o nosso olhar à Grécia, lugar de todos os começos, como diz HARTOG¹²⁷ – mas não àquela dos filósofos. Intentamos perscrutar os meandros da vida grega a partir de uma atividade cívica fundamental para a cidade: a tragédia grega. E isso por dois motivos.

Primeiramente, porque a filosofia não era, até o advento da sofística, uma atividade senão marginal na experiência helênica e mesmo inexistente em Atenas¹²⁸: privilégio de pensadores isolados, dispersos pelo vasto mundo da hélade, o pensamento filosófico deveria esperar até a ascensão dos sofistas para assumir um status relevante dentro da *polis*. Como afirma WERNER JAEGER, acerca dos encarregados da educação na Grécia:

Na época dos pré-socráticos, a função de guia da educação nacional estava indiscutivelmente reservada aos poetas, a quem se associavam o legislador e o homem de Estado. É com os sofistas que muda pela primeira vez este estado de coisas.¹²⁹

Segundo, porque, como o dissemos, existem à sobeja pesquisas efetuadas com este propósito, ao passo em que a tragédia continua relegada aos estudos antropológicos, filosófico ou históricos, mas não jurídicos! – salvo se contarmos como válidos a torrente de

¹²⁷ HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Organizado por José Otávio Guimarães. Trad. Sônia Lacerda (et al). Brasília: Editora UNB, 2003, p. 13.

¹²⁸ PITÁGORAS nascera em Samos e fixou-se, ao fim da vida, em Crotona. TALES, ANAXIMANDRO e ANAXÍMENES, nasceram e passaram suas vidas em Mileto. HERÁCLITO, PARMÊNIDES e EMPÉDOCLES, respectivamente, em Éfeso, Eléia e Agrigento. Todos, com exceção do último, nasceram ou conceberam sua obra no século VI a.c. em cidades da Ásia menor e da Grécia ocidental (sul da Itália e Sicília). Mais tardiamente, a partir da segunda metade do século V a.c., sabemos que DEMÓCRITO DE ABDERA e DIÓGENES DE APOLÔNIA residiram em Atenas, onde, entretanto, ninguém os conhecia. Exceção à regra, ANAXÁGORAS, nascido em Calzômenas mudou-se para Atenas, onde se tornou preceptor de PÉRICLES. Entre os sofistas, sabemos que eram todos estrangeiros, à exceção de CRÍTIAS (que não pode ser considerado um sofista pleno) e ANTIFONTE, cuja origem ainda assim é duvidosa. ROMILLY, Jacqueline de. *Compêndio de literatura grega*. Trad. Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 75-85; 152-155.

¹²⁹ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4ª ed. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 190.

manuais de filosofia e introdução ao conhecimento do direito que vão, sem qualquer pudor de anacronismo, achar na Antígona os fundamentos de um direito natural, quando não do sistema de direitos humanos!¹³⁰

O objetivo do nosso trabalho, desta forma, é demonstrar como a tragédia grega visa à constituição de um novo sentido para o agir político na cidade, fundado em uma inovadora experiência normativa apenas anunciada no horizonte de expectativa posto pela configuração operada na (e através da) narrativa trágica: a diferenciação de um campo de juridicidade na (e a partir da) tensão com narrativas míticas tradicionais que informam o espaço de experiência predominantemente mitológico.

Noutras palavras, o drama trágico expõe a tensão insuperável entre um passado consolidado e um futuro que se avizinha; entre um modo de vida e práticas antigas, preservado na memória de seus cidadãos e nas instituições, e as novas configurações políticas da cidade, uma realidade institucional protojurídica que exige dos cidadãos uma nova postura perante à *polis*, em uma relação tensa e ambivalente que pretendemos decifrar.

Para tanto, encontramos guarida e marco nos ensinamentos de JEAN-PIERRE VERNANT, para quem a tragédia é, antes de tudo, uma instituição¹³¹. Mas não apenas isso:

É também, para traduzir os conflitos entre os valores jurídicos e uma tradição religiosa mais antiga, uma reflexão moral nascente da qual o direito já se distinguiu,

¹³⁰ Mais uma vez, queda-se impossível tal catálogo. Nesse caso, pelo simples fato de o esforço hercúleo para tanto não corresponder a um ganho real na pesquisa. Sobre a origem dos direitos humanos na Grécia.

¹³¹ VERNANT, Jean-Pierre. Tensões e ambiguidades na tragédia grega. In. VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado (et al). São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 10.

sem que seu domínio esteja claramente delimitado em relação aos seus.¹³²

Desde já, então, fica clara a delimitação do nosso interesse: a investigação da tragédia enquanto instituição cívica¹³³, um ritual de cidadania¹³⁴ por meio do qual a cidade se problematiza e se revela na forma de espetáculo.

Ao expor as oposições que se desenvolvem no sujeito trágico, a tragédia esclarece o cenário maior no qual tais fissuras se revelam: é no plano da cidade dividida entre passado e futuro que devemos procurar o *locus* do desenrolar das contradições que a própria tragédia traz à luz enquanto, ela mesma, narrativa de sentido direcionada às carências do cidadão ateniense no curto espaço em que se desenrola no século V a.c.¹³⁵

Mas não é só, pois a tragédia ainda fala ao presente – qualquer presente. O pensamento sobre o fenômeno trágico tem algo, ainda, a ser desvendado por poetas, filósofos, antropólogos, historiadores e, principalmente, juristas de hoje.

Por falar aos homens do *hoje*, suas lições, seus dilemas serão sempre atuais, se soubermos como encontra-los e, mais ainda, estivermos dispostos a ouvir o que ela tem, de fato, a dizer.

¹³² VERNANT. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p.16

¹³³ Foge, portanto, ao objetivo de nosso trabalho à consideração acerca do status de obra de arte das peças trágicas. Mais ainda, escapa à nossa consideração as discussões acerca do papel social da obra de arte, tal como levada a cabo pelas primeiras gerações do movimento romântico alemão.

¹³⁴ FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia antiga. In. LEAO, Delfim Ferreira (org.); FERREIRA, José Ribeiro (org.); FIALHO, Maria do Céu (org.). *Cidadania e Paidéia na Grécia antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2006, p. 130.

¹³⁵ A primeira tragédia que nos foi legada, *Os persas*, de ÉSQUILO, foi encenada em 472 a.c., ao passo que a última, *As Bacantes*, de EURÍPIDES, representada após a morte do autor, data de 408 a.c. Um espaço de apenas três gerações, portanto, separa seu apogeu de sua decadência.

Ao assumir a poesia trágica em seu solo originário, na medida do possível, talvez seja viável encontrar algo de sua especificidade, só e somente só porque estaremos buscando o novo, e não uma projeção do que consideramos que somos. Se a tragédia fosse simplesmente um fato passado, não dialogaria conosco e sentido interrogativos.¹³⁶

A tragédia demonstra aquilo que há de mais fundamental na experiência atemporal do homem, “o drama humano, demasiado humano, da existência”¹³⁷, resgatando os dilemas essenciais que nos acompanham desde que deixamos para trás, eretos, a escuridão das cavernas e que dois milênios de cultivo do espírito humano ainda não foram capazes de resolver.

Essa empreitada narrativa, se busca esquivar-se aos abismos do anacronismo e do absurdo, necessita munir-se de um cabedal instrumental apto a desenvolver de forma coerente o seu objetivo. Uma vez explicitados os interesses e conceitos que dão forma a matriz histórica que procuramos estabelecer, resta-nos indicar os métodos através dos quais lidaremos com essa experiência do passado, de modo oferecer sustentação à estratégia cognitiva de produção de conhecimento histórico que se quer efetivar.

Para tanto, é necessária uma articulação entre um *nível semiológico*, que se mostre apto a *explicar* o sistema de símbolos trabalhados pelo poeta trágico, em um primeiro momento, e um *nível semântico*, vale dizer, extratextual, que possibilite compreender o sentido político e legal que a tragédia, enquanto instituição, assume na *polis*.

No que concerne ao primeiro destes níveis, PAUL RICOEUR já destacara que a história é, de fato, um artefato verbal: o tempo torna-

¹³⁶ GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*; ensaio sobre aspectos do trágico. São Paulo: Loyola, 2005, p. 24-25.

¹³⁷ GAZOLLA. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*, cit., p. 25.

se humano quando, e somente quando narrado.¹³⁸ Apenas mediante a constituição de uma hermenêutica apta a captar os modos pelos quais a experiência prática se representa enquanto obra narrada, ao tempo em que reconstrói as operações pelas quais uma obra narrativa se destaca do plano textual para intervir na ação dos sujeitos, é que a ligação entre o *agir* e suas narrativas pode ser devidamente compreendida.¹³⁹

Nessa imbricação necessária e indispensável, o autor procurará demonstrar o meio no qual uma tal mediação seja possível. Encontra-o na noção aristotélica de *mimesis* (representação) provocada na construção da intriga (*muthos*) através da narrativa. Explica-o:

A questão é portanto o processo concreto pelo qual a configuração textual faz a mediação entre a prefiguração do campo prático e sua refiguração pela recepção da obra. [...] Ou, para dizê-lo com outras palavras, para resolver o problema da relação entre tempo e narrativa, tenho de estabelecer o papel mediador da composição da intriga entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede.¹⁴⁰

RICOEUR chamará esse estágio precedente de *mimesis I*: o campo prefigurativo de significados que o sujeito encontra à disposição quando da construção de uma narrativa. Tal pré-compreensão encontra-se ancorada na familiaridade dos sujeitos com uma rede conceitual que lhe identifica e delimita o campo próprio da ação humana, ao tempo em que a articula temporalmente em uma unidade de sentido (unidade semântica)¹⁴¹ bem assim no conjunto de valores

¹³⁸ Cf. nota 94, *supra*.

¹³⁹ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 94-95

¹⁴⁰ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 95.

¹⁴¹ "Compreender uma história é compreender ao mesmo tempo a linguagem do fazer e a tradição cultural da qual procede a tipologia das intrigas". RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 100.

que permitem o juízo sobre esta ou aquela ação a partir da normatividade imanente à cultura (unidade simbólica)¹⁴² e finalmente na consciência da temporalidade dessas ações e a consequente capacidade de mobilização de experiências passado no presente (unidade temporal)¹⁴³.

Percebe-se, em toda a sua riqueza, qual o sentido de *mimesis I*: imitar ou representar a ação é, em primeiro lugar, pré-compreender o que é o agir humano: sua semântica, sua simbólica, sua temporalidade. É nessa pré-compreensão, comum ao poeta e seu leitor, que se delineia a construção da intriga e, com ela, a mimética textual e literária.¹⁴⁴

Sobre essa pré-compreensão do agir humano incide a construção da intriga, a *mimesis II*, que opera a configuração narrativa da *mimesis I*: ao transformar uma série de incidentes em uma unidade histórica, ao compor sistematicamente fatores heterogêneos e ao sintetizar uma heterogeneidade temporal sob a forma de uma trama que combina, logicamente, elementos cronológicos e episódicos.

Acompanhar uma história é avançar em meio a contingências e peripécias sob a condução de uma expectativa que encontra sua satisfação na *conclusão*. Essa conclusão não está logicamente implicada por qualquer premissa anterior. Dá a história um "ponto final", que, por sua vez, fornece o ponto de vista de onde a história pode ser percebida como formando um todo. Entender a história é entender como e por que os sucessivos episódios conduziram a essa conclusão.¹⁴⁵

¹⁴² "Não existe ação que não suscite, por menos que seja, aprovação ou reprovação, em função de uma hierarquia de valores que tem como pólos a bondade e a maldade". RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 104-15. De tal forma, a poética remete sempre à uma ética.

¹⁴³ "O que importa é a maneira como a *práxis* cotidiana ordena um com relação ao outro o presente do futuro, o presente do passado, o presente do presente. Pois é essa articulação prática que constitui o mais elementar indutor da narrativa". RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 106.

¹⁴⁴ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 112.

¹⁴⁵ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 116-117.

A história narrada chega a uma conclusão que não pode ser deduzida logicamente dos diversos episódios narrados.¹⁴⁶ Da configuração narrativa emergem, pois, a escolha que o narrador faz entre uma série de episódios para opor-lhes uma unidade de sentido, mas também, e mais evidente, uma nova qualidade do tempo, que emerge da repetibilidade das histórias¹⁴⁷: sua possibilidade de ser apropriado e mobilizado de acordo com as finalidades do construtor da narrativa – uma operação que não está livre de limites, pois o universo compartilhado entre autor e o leitor, a própria tradição, atua como limitador dessa tentativa de sedimentação da inovação.¹⁴⁸

Por fim, deve-se considerar que a construção da intriga visa uma refiguração do campo da experiência. Essa refiguração é a *mimesis* III, e se dá na apropriação do expectador, quando é restituída ao tempo do agir e do sofrer humanos¹⁴⁹. Pois a obra fala a um determinado público e espera dele algo: é neste momento que ocorre a interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor¹⁵⁰, quando os sentidos expostos pela narrativa são interiorizados, processados pelos indivíduos, e devolvidos ao campo da experiência prática.

Essa apropriação não seria possível se os dois universos não se comunicassem: a narrativa e o leitor compartilham, ao fim, algo de essencial. Ele consegue enxergar-se nela, encontra ali algo que lhe falta intimamente, que diz respeito a sua identidade. Sobre o assunto, REIS:

¹⁴⁶ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 116.

¹⁴⁷ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 118.

¹⁴⁸ É no jogo entre inovação e sedimentação que Ricoeur situa o papel da tradição, pois toda inovação de sentido busca sua sedimentação, mas a tradição já sedimentada atua como limitante na medida em que fornece as regras para a empresa. Assim, a construção da intriga em relação à tradição opera na distância que se abre entre aplicação servil e desvio calculado. RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 117-121.

¹⁴⁹ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 123.

¹⁵⁰ RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 123.

A obra afeta o leitor de múltiplas formas. [...] Na leitura, o sentido da obra não se mantém inalterável, essencial, verdadeiro, a recepção cria outros sentidos para a configuração narrativa. [...] [Ele] não recebe apenas a obra, mas o seu universo de sentido, o que ela comunica, a reinterpreta, vê-se modificado em seu vivido. [...] É ao leitor ou auditor que a narrativa ensina o universal, ela lhe oferece o prazer do reconhecimento do vivido, provocando a catarse e transformando-o em agente transformador da sua vivência.¹⁵¹

As três *mímesis* – prefiguração, configuração, e refiguração – perfazem um círculo hermenêutico dinâmico, onde há incessante movimento: o ponto de chegada, a M3, é sempre, também, ponto de partida, M1. Mas não se trata de um círculo vicioso, pois não há esterilidade ou tautologia: da passagem mediada de M1 à M3, há sempre inovação, construção de identidade e compartilhamento de experiência nova.¹⁵² Na constante criação de práticas novas, subjaz a necessidade inseparável de sua narração, o que antevê apropriações diversas por sujeitos diversos em outras ações. Há uma espiral infinita de construção de sentido que apenas fortalece a cultura.

A experiência vivida (M1) não é completamente muda porque já é uma M3, já foi narrada em M2 e tornou-se novamente M1. Uma vivência completamente muda, sem ter passado por nenhuma M2, é pensável apenas hipoteticamente. A cultura pode ser definida como “experiência vivida já elaborada pela linguagem”.¹⁵³

O mito, já o disse Aristóteles, é o coração e a alma da tragédia.¹⁵⁴ O caráter elevado das ações representadas na tragédia decorre do solo no qual se ergue: os mitos homéricos que a epopeia mantém vivos. É esta a argamassa moral dos poemas trágicos; o

¹⁵¹ REIS. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*, cit., p. 294-295.

¹⁵² RICOEUR. *Tempo e narrativa, Tomo I*, cit., p. 130-133

¹⁵³ REIS. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*, cit., p. 297.

¹⁵⁴ ARISTÓTELES. *Poética*. 8ª ed. Trad. Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010, 1450 b, p. 112.

universo prefigurativo de que parte e por meio do qual tecerá a trama dos eventos narrados.

É assim que, com KOSELLECK, podemos trabalhar o segundo nível de análise a que nos dispusemos em passagens anteriores: enquanto instituição política, seu sentido deve ser apreendido na tensão que expõe entre concepções passadas ainda bastante presentes e os ideais de um futuro que à frente se anuncia. Na análise diacrônica da tragédia pode-se perceber a dimensão extratextual, semântica, da operação tragediográfica.¹⁵⁵

Isso porque ainda que a experiência e os acontecimentos históricos não possam ser transmitidos ou experienciados sem recorrer à linguagem, eles não se reduzem a ela.¹⁵⁶ Com GADAMER, KOSELLECK reafirma a centralidade da linguagem para a apreensão da historicidade imanente ao sujeito; contra seu antigo professor, assevera a irredutibilidade da experiência histórica aos enunciados linguísticos. Como afirma ELÍAS PALTÍ:

Los hechos sociales, la trama extralingüística, rebasan el lenguaje en la medida en que la realización de una acción excede siempre su mera enunciación o representación simbólica.¹⁵⁷

O projeto de Koselleck é estabelecer as condições de possibilidade da história (*Historik*). Negando a universalidade da hermenêutica, uma doutrina assim concebida, uma Teoria da História,

¹⁵⁵ Acerca da profunda interseção existente história dos conceitos [*Begriffsgeschichte*] e história social, Koselleck afirma: "a investigação do campo semântico de cada um dos conceitos principais revela um ponto de vista polêmico orientado para o presente, assim como um componente de planejamento futuro, ao lado de determinados elementos de longa duração da constituição social e originários do passado. [...] Na multiplicidade cronológica do aspecto semântico reside, portanto, a força expressiva da história". KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 101.

¹⁵⁶ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 267.

¹⁵⁷ PALTÍ, Elías José. Introducción. In. KOSELLECK, Reinhardt. *Los extratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Trad. Daniel Innerarity. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001, p. 18.

supera a dicotomia tradicional entre história como acontecimento (*Geschichte*) e história enquanto relato (*Historie*).¹⁵⁸ Investigando o debate realizado entre GADAMER e KOSELLECK, MARCELO CATTONI afirma:

Então, a narrativa histórica ou a história como narrativa é o que Koselleck afirma fazer parte desse cosmo hermenêutico gadameriano. E essa afirmação tem a sua importância pois, em última análise, o que Koselleck afirma é que a *Historie*, a narrativa histórica, a história como narrativa, esta sim, faz parte do cosmos hermenêutico. Mas a *Geschichte*, a história como acontecimento, e, sobretudo, a *Historik*, a *Historik* como investigação das condições transcendentais de histórias, esta escaparia a hermenêutica.¹⁵⁹

Sua meta é transcendental e se alicerçará a partir das categorias formais de *experiência* e *expectativa*. Uma vez que todas as histórias foram constituídas quer por experiências vividas quer pelas expectativas dos homens no tempo.¹⁶⁰ Enquanto categorias, dirá, elas são equivalentes às formas *a priori* do conhecimento de Kant: espaço e tempo. São, portanto, condições para uma experiência possível.¹⁶¹

Elas indicam a “condição humana universal”, uma constante antropológica sem a qual a aventura humana no tempo sob a forma de história seria impossível ou – o que redundaria no mesmo – incognoscível! De forma que, ao cabo, as condições de possibilidade de uma história real são, ao mesmo tempo, condições de seu conhecimento.

¹⁵⁸ É o que afirma MARCELO ANDRADE CATTONI DE OLIVEIRA: “Para Koselleck, uma doutrina transcendental das condições de possibilidade das histórias iria além de meras narrativas históricas e trataria de questões pré-linguísticas, extratextuais ou pretextuais (ainda que se as busque por via linguística), escapando por isso, segundo ele, à pretensão de universalidade hermenêutica.” CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Ciência histórica e hermenêutica filosófica*. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade (coord.). *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011, p. 65.

¹⁵⁹ CATTONI DE OLIVEIRA. *Ciência histórica e hermenêutica filosófica*, cit., p. 68.

¹⁶⁰ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 306.

¹⁶¹ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 307.

Esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência – pois a expectativa abarca mais que a esperança, e a experiência é mais profunda que a recordação – são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã.¹⁶²

Nesse sentido, são, portanto, as categorias meta-históricas que direcionam a nossa experiência do tempo histórico bem como asseguram a possibilidade de revelação do significado com a qual os homens de outrora o imbuíram, na constituição de uma tradição.

A experiência nada mais é que “o passado atual”, a memória viva de uma tradição enraizada que se mantém presente em comportamentos e instituições que direcionam o agir. Na medida em que a pletora de experiências individuais contribui para a sedimentação do conjunto de experiências que serão transmitidas pelas gerações ou instituições, a história (enquanto elaboração da experiência do passado) mostra-se igualmente como conhecimento do outro, como indicador de uma identidade histórica¹⁶³.

É porque a experiência do passado não pode ser cronologicamente mensurada, pois expressa um aglomerado no qual distintos extratos temporais se fazem presente de forma amalgamada, que podemos afirmar que ela se organiza espacialmente, vale dizer, é possível falar-se em *espaço de experiência*.¹⁶⁴

É neste espaço que se relacionam os eventos – fatos passíveis de ordenação causal na história, uma vez que são produto da ação e paixão dos sujeitos¹⁶⁵ – e as *estruturas* – circunstâncias subjacentes a toda experiência que não podem ser apreendidas cronologicamente,

¹⁶² KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 308.

¹⁶³ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 309-310.

¹⁶⁴ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 311.

¹⁶⁵ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 133-134.

mas apenas na longa duração¹⁶⁶. Ainda que se encontrem em íntima e dinâmica relação, sua identificação e delimitação, ao manter claras as diferenças que possuem, servem ao propósito cognitivo de decifração das “múltiplas camadas da história”.¹⁶⁷

Koselleck denominará *extratos do tempo* os diversos níveis de temporalidade que atuam em justaposição na constituição do tempo histórico e que fundamentam a aquisição da experiência dos homens. Ao evento único e irrepitível, ocorrido no nível da *vida*, soma-se o acúmulo das diversas experiências que são trocadas no espaço de uma geração e constituem uma *unidade geracional*:

En la medida en que las experiencias y su cambio generan historias, estas historias están vinculadas a ambos hechos: que los hombres hacen experiencias únicas y que articulan sus experiencias generacionalmente. Por eso es legítimo estructurar las historias más allá de las crónicas que registran los regímenes o los acontecimientos políticos. Y por eso recurrirá la moderna historia social a realidades comunes concretas que abarcan temporalmente unidades de experiencia generacionales.¹⁶⁸

Além destes dois níveis, verifica-se que certas experiências acumulam-se para além das gerações. Elas perpassam o tempo histórico como que transversalmente, formam depósitos da experiência acumulada aos quais temos acesso apenas retrospectivamente, mediante o conhecimento histórico.¹⁶⁹

Nestes três níveis é que se constitui o espaço de experiência mencionado: de eventos singulares à troca de experiências processada no espaço de gerações até atingir à sedimentação na forma de estruturas, para cuja identificação é imprescindível o conhecimento

¹⁶⁶ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 135-136.

¹⁶⁷ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 139.

¹⁶⁸ KOSELLECK. *Extratos del tiempo*, cit., p. 53.

¹⁶⁹ KOSELLECK. *Extratos del tiempo*, cit., p. 54.

histórico.¹⁷⁰ Um espaço de experiência de tal forma delimitado tem a vantagem de poder identificar, na marcha histórica de uma cultura, as repetições estruturais que tornam possível a continuidade da história, bem como as mudanças profundas que nos permitem compreender rupturas abruptas nos valores de uma determinada sociedade – quebras tais que só fazem sentido quando referidas a experiências de médio ou longo prazo.¹⁷¹

O mais importante na distinção, contudo, é compreender aquilo que permite a escrita e a reescrita da história, o que só pode ser realizado quando se tem em mente a necessária articulação entre os diversos extratos temporais.

Hay dimensiones, de carácter diacrónico y sincrónico, que se inscriben en distintas profundidades temporales y acerca de las cuales algunos historiadores todavía tienen hoy mucho que enseñarnos, porque la historia se repite estructuralmente, lo que con frecuencia se olvida al acentuar la "unicidad". [...] Solo cuando sabemos lo que se puede repetir en cualquier momento, aunque ni siempre igual, podemos ponderar lo que hay realmente de nuevo en nuestro tiempo.¹⁷²

A intersubjetividade que caracteriza o *espaço de experiência* é constitutiva também das expectativas que dão sentido ao agir, pois não há ação apartada de um objetivo. Nos desejos, vontades, medos e curiosidades que impulsionam as diversas experiências compartilhadas, constatamos um direcionamento ao "ainda-não", a um futuro presente, ou melhor: futuro-no-presente.¹⁷³ Toda expectativa se realiza no hoje, na medida em que as ações se voltam ao não-experimentado, ao incerto, ao que apenas pode ser previsto ou desejado. É, portanto, em um *horizonte* que se configuram as expectativas.

¹⁷⁰ KOSELLECK. *Extratos del tiempo*, cit., p. 58.

¹⁷¹ KOSELLECK. *Extratos del tiempo*, cit., p. 65.

¹⁷² KOSELLECK. *Extratos del tiempo*, cit., p. 131;133.

¹⁷³ KOSELLECK. *Futuro Pasado*, cit., p. 310.

Horizonte de expectativa e espaço de experiência estão relacionados de tal forma que não podem ser apreendidos como meros conceitos opostos. Eles indicam maneiras desiguais de ser, de cuja tensão resulta o próprio tempo histórico.¹⁷⁴

O objeto principal da obra de KOSELLECK é a modernidade, e sua tese central consiste no afastamento progressivo que se lá se verificou entre experiência e expectativa, diagnosticado a partir do marco da história dos conceitos. Como ele, HANS BLUMENBERG já evidenciara um semelhante afastamento no final da antiguidade clássica.¹⁷⁵

Nossa proposta é ligeiramente diferente: não adotamos a história dos conceitos senão nas bases meta-históricas que ela proporciona. Já observamos que a tragédia demonstra uma tensão de valores; um conflito sobre as bases normativas em que se deve fundar o novo modelo da *polis*. Visto desta forma, pretende-se demonstrar como, ao invés de afastamento, a tragédia revela uma força inovadora de constituição de expectativas em experiência; um direcionamento do futuro rumo ao presente.

Pois é a própria cidade que está em cena. No jogo entre um passado resistente no presente e um futuro que tenta efetivar, a tragédia exsurge como instituição política que delimita as bases de uma nova forma de agir social.

Recapitulemos: com RICOEUR buscamos analisar a tragédia de dentro; com KOSELLECK a vemos de fora, como um momento de passagem no qual se evidenciam as estruturas de longo prazo que até então regiam (e continuam regendo) a vida na cidade em confronto

¹⁷⁴ KOSELLECK. *Futuro Passado*, cit., p. 312-313.

¹⁷⁵ FERES JR, João. Reflexões sobre o projeto Iberconceptos. In: FERES JUNIOR, João (org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 15.

com as exigências de uma geração frente à necessidade de mudança nos alicerces institucionais. São os dois níveis de análise aos quais nos referimos acima.

Ocorre que tais níveis estão imbricados na realidade do objeto. Se os separamos aqui é apenas para elucidar seu tratamento metodológico no espaço delimitado deste trabalho. Podemos, não sem riscos, assumir uma metodologia conglobante, que não separe os níveis de análise em categorias disciplinares, mas trate-os enquanto aquilo que realmente são: momentos de uma abordagem não limitadora, aproximando-se daquilo que o pensador e filósofo catalão GONÇAL MAYOS denomina *macrofilosofia*.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Trazemos a definição do próprio autor: "la macrofilosofia es un análisis ambicioso. Necesita partir de buenos y rigurosos análisis 'micro', para integrarlos comparativa e interdisciplinariamente y así poder destacar los grandes trazos de las mentalidades sociales y las épocas. Solo de esa manera se puede determinar rigurosamente lo común y permanente bajo el transiego histórico o las pequeñas diferencias culturales, así como también aquellas aportaciones rupturistas e innovadoras que acabaran deviniendo hegemónicas durante largos periodos y en poblaciones muy amplias." MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la modernidad*. Barcelona: Dlibro, 2012, p. 15.

II. A TRAGÉDIA DA *POLIS*

2.1. AS GUERRAS MÉDICAS E O SEU SIGNIFICADO: OS TESTEMUNHOS DE HERÓDOTO E ÉSQUILO.

O fim das guerras médicas, após os dez anos (490 – 480) de provação em que o povo grego, unido, bateu-se contra os persas, quer liderados por Dario, ou por seu filho, Xerxes, marcam uma cisão profunda na vida do homem ateniense.

A vitória duramente conquistada na planície de Maratona (490 a.C.) marcará o ideário ateniense de forma radical: mais que um sucesso dos helenos, a supremacia obtida em campo de batalha é vista como uma vitória dos atenienses.

O efeito mais significativo da vitória de Maratona não esteve em ter resultado um sério dano para o inimigo, mas em ter contribuído para um manifesto aumento da autoconfiança dos Gregos em geral – sobretudo dos atenienses.¹⁷⁷

HERÓDOTO descreve com detalhes como, superados numericamente, os atenienses conseguem infligir uma derrota aos persas até então considerados invencíveis. Desprovidos da ajuda dos espartanos, cujos augúrios impediram sua adesão à causa até o término das festividades da Carnéia¹⁷⁸, os atenienses percebem com agudeza a natureza da ameaça que paira sobre eles. Percebemo-lo no discurso do estrategos (general) Milcíades ao comandante dos exércitos atenienses, o *polemarco* Calímaco:

Agora, Calímaco, está nas mãos tuas lançar Atenas na escravidão ou torna-la livre e deixar de ti, enquanto a raça humana existir, uma recordação tal que nem Harmódio nem Aristogiton¹⁷⁹ deixaram. Desde que nasceram, é agora que os atenienses correm o perigo

¹⁷⁷ FERREIRA, José Ribeiro; LEÃO, Delfim Ferreira. Introdução. In. HERÓDOTO. *Histórias*: livro 6º. Trad. José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Edições 70, 2000, p.22.

¹⁷⁸ Os atenienses enviam o corredor Filíades à Esparta, em busca de socorro. V. HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VI, *cit.*, 105.1 – 106.3, p. 109.

¹⁷⁹ Os tiranicidas, como viriam a ser conhecidos, foram responsáveis pela morte de Hiparco, filho do tirano Pisistrato, em cerca de 514/513 a.C. Cf. ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*. 2ª ed. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, § 18, p. 47.

maior; e se eles tiverem de baixar a cabeça perante os Medos, está desde já decidido o que terão de sofrer quando forem entregues à Hípias¹⁸⁰; mas se esta cidade vencer, então tornar-se-á a primeira das cidades helenas.¹⁸¹

Nos discursos dos generais narrados pelo historiador, revela-se a consciência do que está em jogo na luta com os medos. Uma vez determinados ao embate, o exército ateniense, formado por homens livres, cidadão-soldados, *hoplitas*¹⁸² que lutavam a pé em rígida e simétrica formação, inflige uma severa derrota aos inimigos: cerca de 6.400 baixas nas fileiras bárbaras, contra 192 no campo grego.¹⁸³

Dez anos depois, a Grécia vê-se novamente ameaçada pelo poderio persa: desta vez é Xerxes, filho de Dario, que comanda uma expedição à Hélade. Ao contrário do que ocorrera em Maratona, a sorte agora será decidida no mar: será no estreito de Salamina que Atenas, mais uma vez, provará sua superioridade perante os bárbaros e o resto do mundo grego.

Após a batalha de Maratona, prevendo a ameaça contínua do expansionismo persa, Temístocles, general ateniense, diante da descoberta de novas minas de prata no Láurion, no sudeste da Ática, determina que o produto daí obtido, ao invés de distribuído à

¹⁸⁰ Filho mais velho de Pisístrato que assumiu a tirania em Atenas quando da morte do pai. Deposto, desertou para o lado persa e liderava os bárbaros em Maratona. Cf. HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VI, *cit.*, 107.1, p. 109.

¹⁸¹ HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VI, *cit.*, 109.3-4, p. 111-112.

¹⁸² O termo deriva da escudo longo utilizado pelos soldados, o *hoplon*, que se constitui na base da organização da falange, onde cada soldado, segurando o escudo na mão esquerda, protegia o homem a sua direita. V. VARANDAS, José. O hoplita e a falange. O triunfo da infantaria simétrica no mundo antigo. In. SANTOS, António Ramos (coord.) e VARANDAS, José (coord.). *A guerra na antiguidade III*. Lisboa: Caleidoscópio, 2010, p. 175-196. Sobre as especificidades da organização da falange, seus elementos, equipamentos e táticas, Cf. KRENTZ, Peter. War. In. SABIN, Philip (coord.); VAN WEES, Hans (coord.); WHITBY, Michael (coord.). *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare Vol I; Greece, the Hellenistic world and the rise of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 147-185.

¹⁸³ HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VI, *cit.*, 117.1., p. 115.

população (como era de costume) deverá se destinar a construção de uma portentosa frota naval,¹⁸⁴ composta por cerca de 100 trirremes.¹⁸⁵

Derrotado o pequeno contingente espartano nas Termópilas¹⁸⁶, os atenienses, diante do novo abandono dos espartanos¹⁸⁷, tem de deixar às pressas a cidade, que é pilhada e incendiada pelos bárbaros, e vão refugiar-se na ilha de Salamina.¹⁸⁸

Tendo notícia do saque da acrópole, os atenienses não hesitam e partem para a batalha. A vitória esmagadora da armada grega põe fim, em definitivo, ao expansionismo do Império Persa. Mais importante, porém, é o efeito dela entre os gregos e, particularmente, entre os atenienses.

Nestes, verifica-se uma mudança decisiva acerca da sua organização interna e de seus objetivos. Salamina consolida um processo de alargamento democrático das instituições da cidade: ao contrário de Maratona, a batalha no mar foi travada e vencida pelos cidadãos das classes mais pobres da cidade, que não possuíam rendimentos suficientes para arcar os custos da *panóplia* do hoplita e, assim, foram convocados a servir nos navios. Estes homens eram assalariados a serviço da *polis*, e não adquiriam seus rendimentos da terra, mas apenas do serviço prestado à cidade.

A criação da frota implica assim o aparecimento de um setor estreitamente dependente do Estado no soldo e na subsistência. Recrutados das classes não hoplíticas, os

¹⁸⁴ TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*, cit., I.XIV., p. 77.

¹⁸⁵ A trirreme era um navio de guerra de três conveses, cuja tripulação era composta de cerca de 200 marinheiros, dos quais 170 remadores. BARREIRO, Paulo. A batalha de Salamina; a ascensão de uma potência marítima, Atenas. In. SANTOS (coord.), VARANDAS (coord.). *A guerra na antiguidade III*, cit., p. 265-266.

¹⁸⁶

¹⁸⁷ Segundo Heródoto, os chefes gregos supunham que as tropas espartanas estavam agrupadas na Beócia, à espera dos persas. Contudo, verificou-se que os mesmos preferiram guarnecer a entrada do Peloponeso, deixando livre o caminho da Ática ao exército bárbaro. HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VIII. Trad. José Ribeiro Ferreira e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2002, 40, p. 58.

¹⁸⁸ HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VIII, cit., 53 -55, p. 65-66.

remadores ficam em Atenas com papel decisivo na defesa da polis. A via para uma mais avançada democracia caminha a par da política naval.¹⁸⁹

A vitória na guerra abre à cidade, assim, as vias para um alargamento da participação nas instituições e o consequente fortalecimento do modelo democrático.

Por outro lado, Atenas exsurge das guerras como verdadeira potência econômica e militar. Decerto que seu poderio e as bases do seu Império estarão, agora e até o fim da guerra do Peloponeso, assegurados militar e financeiramente no domínio do mar. Mas é no campo simbólico que o poder de suas vitórias se fará sentir mais fortemente. Após a guerra, Atenas assume o status de libertadora do povo grego:

Quem, portanto, considerar os atenienses como os libertadores da Grécia, não estará longe da verdade. O partido ao qual se inclinavam, deveria necessariamente prevalecer: pois em sua ânsia por preservarem as liberdades do seu país, foram os responsáveis pelo despertar, em toda a Hélade, de todos os que se opunham aos Medos. Foram eles, ao lado dos Deuses, que repeliram o invasor.¹⁹⁰

Os testemunhos de HERÓDOTO¹⁹¹ são significativos, pois expressão do sentimento que envolvia toda a Grécia.¹⁹² No universo

¹⁸⁹ FERREIRA; LEÃO. Introdução. In. HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VI, cit., p. 25.

¹⁹⁰ Em tradução livre: "Whoever therefore shall consider the Athenians as the deliverers of Greece, will not be far from the truth. The scale to which they inclined, would necessarily preponderate. In their anxiety for preserving the liberties of their country, they animated the ardour of all that part of Greece which was before inclined to resist the Medes. They, next to the gods, repelled the invader". HERODOTUS. *Histories*. Tradução para o inglês em 4 volumes do Rev. William Beloe. Vol. IV. Londres: 1806, s/e, Livro VII, CXXXIX, p. 65.

¹⁹¹ Ao final do livro VIII de suas *Histórias*, HERÓDOTO, ao narrar a resposta ateniense à embaixada espartana, que desconfiava de uma possível aliança daqueles com os persas, constrói o panegírico que revela a raiz de sua superioridade nas virtudes dos atenienses, ao tempo em que elucida as bases de um pan-helenismo sob a liderança ateniense: "O terem os Lacedemónios receado que fizéssemos um acordo com o Bárbaro é perfeitamente humano. Torna-se, todavia, afrontoso que possais estar assustados, conhecendo perfeitamente a maneira de pensar dos Atenienses: em toda a terra não existe ouro em tal proporção, nem território que sobressaia pela sua excepcional beleza e fertilidade, que nos levem a aceitar a causa dos medos e a

simbólico grego, como o demonstra FRANCISCO ADRADOS, o triunfo em batalha demonstrava a benção dos deuses à justiça de sua causa; é garantia da superioridade, da excelência (*areté*) da cidade, de sua organização isonômica e de suas virtudes cívicas, em contraposição à tirania bárbara.¹⁹³

Segundo ADRADOS:

La ciudad cobra ahora conciencia plena de su valor, como tiempo atrás la había cobrado Lacedemonia. Lo nuevo es que el régimen que queda justificado por el triunfo es completamente distinto: la democracia de Clístenes. La justicia en el exterior – falta de espíritu agresivo – y en el interior – respeto al régimen establecido – es fundamentalmente la virtud premiada. Libertad, falta de *hybris*, disciplina libremente aceptada, son los valores de la ciudad de Atenas que se ven recompensados no ya con la paz y prosperidad en el interior, sino también con el triunfo en el exterior.

Essa consciência de valor é perceptível pouco após a guerra. Na primeira tragédia que nos foi legada, *Os Persas*, encenada apenas oito anos após a vitória em Salamina, ÉSQUILO¹⁹⁴ cria o espaço de

escravizar a Hélade. Na verdade, são muitos e magnos os motivos que nos impedem de o fazer, ainda que o desejássemos: o primeiro e mais poderoso reside no incêndio e destruição das imagens e moradas dos deuses que exigem de nós a vingança mais completa, em vez de aliança com quem praticou tais atos. E, em seguida, o que une todos os Gregos: o mesmo sangue e a mesma língua, santuários e sacrifícios comuns aos deuses, costumes e gostos idênticos. Atraiçoar tudo isso, para os Atenienses não seria admissível. E ficai cientes do seguinte, se é que já não o sabeis antes: enquanto restar vivo um Ateniense, nunca pactuaremos com Xerxes. HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VIII, cit., 144.1-3, p. 124-125.

¹⁹² ROMILLY. *Compêndio de literatura grega*, cit., p.111. Ao final, ainda assevera: “em uma obra que não é nem partidária, nem sistemática, nem dada a embelezar as acções dos homens, Heródoto foi capaz de fazer brilhar o duplo ideal da liberdade e da união.”

¹⁹³ ADRADOS, Francisco Rodriguez. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 1975, p. 102.

¹⁹⁴ ÉSQUILO combatera como hoplita em Maratona e, já na idade de 45 anos, em Salamina. Tãmanha a influência da guerra em sua vida que, no epitáfio que mandara inscrever para si mesmo, não há qualquer menção às peças que escreveu, mas a sua coragem no campo de batalha. Assim reza: “Este túmulo de Gela rica em trigo encerra os restos mortais do ateniense Ésquilo, filho de Eufórion. Da sua famosa coragem poderão falar o bosque de Maratona e o Medo de longa cabeleira que a experimentou”. V. FIALHO, Maria do Céu. *Os Persas de Ésquilo na Atenas do seu*

alteridade no qual ao bárbaro correspondem a desmedida, o desfavor dos deuses e sua conseqüente e inevitável derrota. Nas palavras do espectro de Dario, elucidam-se as causas do infortúnio:

DARIO – A soberbia, ao florescer, produz a espiga de erronia, cuja safra toda será de lágrimas. [...] Zeus punitivo vigia os demasiado soberbos pensamentos, severo juiz.¹⁹⁵

O próprio Xerxes, adiante, reconhecerá, vendo a Ásia de joelhos, ter se tornado a ruína do seu povo e de sua pátria.¹⁹⁶ A *hybris* de Xerxes é equivalente a do tirano.¹⁹⁷ No jogo de alteridade em que estão mesclados rei e tirano, revela-se a complementaridade mais que a oposição entre atenienses e bárbaros: na criação da figura específica do outro, Xerxes, o cidadão pode confrontar a sua própria imagem ideal enquanto coletividade; o discurso sobre o bárbaro, aqui, é essencial à constituição do pensamento democrático ateniense, bem como de sua superioridade.¹⁹⁸

Superioridade constantemente demonstrada pelos ideais que levam os atenienses à luta, em confronto aos objetivos de Xerxes. Comparemos a cena em que o mensageiro persa dirige-se à viúva de Dario, quando recria as cenas da batalha e lembra o canto de guerra da esquadra helênica com o diálogo entre a rainha-mãe e o espectro de Dario:

MENSAGEIRO – “Ó filhos de gregos, ide, libertai vossa pátria, libertai os vossos filhos, mulheres, templos de

tempo. *Máthesis*; Revista do Departamento de Letras da Universidade Católica Portuguesa – Viseu, n. 13, Viseu, 2004, pp 209-225, p. 211.

¹⁹⁵ ÉSQUILO. Os Persas. In. ÉSQUILO. *Tragédias*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009, 821-822; 828-829, p. 99.

¹⁹⁶ ÉSQUILO. Os Persas. In. ÉSQUILO. *Tragédias*, cit., 930-934, p. 105.

¹⁹⁷ ADRADOS. *La democracia ateniense*, cit., p. 108.

¹⁹⁸ IRIARTE, Ana. *Democracia y tragedia; la era de Pericles*. Madri: Ediciones Akal, 1996, p. 50.

Deuses pátrios e túmulos dos pais, por todos é o combate”¹⁹⁹

RAINHA – Ó Dario, ouvirás dizer tudo com breve palavra: perdeu-se o poder dos persas, por assim dizer.

DARIO – Como? Houve surto de peste, ou sedição no país?

R – Não, mas todo o exército foi destruído por Atenas

D – Qual de meus filhos levou o exército para lá? Diz-me!

R – Xerxes impetuoso, a desabitar o continente todo.

[...]

D – Mortal, supôs não com prudência que superaria Posídon e todos os Deuses. Esta doença da mente não dominou meu filho?²⁰⁰

Os atenienses lutam pela liberdade, pela justiça, pelo respeito aos deuses e aos antepassados, ao passo que os persas são liderados por um impetuoso, possuído por um *daimon* sombrio que lhe atormenta o espírito. À justiça divina que se abate sobre os bárbaros liga-se necessariamente a *hybris* de seu comandante que arrasta, consigo, a flor do império persa ao abismo.

Contudo, não se trata apenas de um lamento dos vencidos ou de uma ode aos vencedores. A tragédia mostra algo maior: a necessidade da consonância entre as ações dos homens dentro do quadro dos desígnios divinos, que deve se dar sob o cultivo e observação do comedimento, da temperança, *sophrosýne*, no sentido com o qual PLATÃO²⁰¹ algures lhe dará: a virtude cardeal capaz de regar as paixões humanas, a *epithymía*, faculdade irracional da alma. Como o quer FIALHO, através do esboço da derrota persa, o poeta relembra aos espectadores as consequências da ação quando a arrogância híbristica do homem fá-lo ambicionar mais do que sua medida: os deuses desvinculam-se do seu projeto e tudo está fadado à ruína.²⁰²

¹⁹⁹ ÉSQUILO. Os Persas. In. ÉSQUILO. *Tragédias*, cit., 402-405, p. 67.

²⁰⁰ ÉSQUILO. Os Persas. In. ÉSQUILO. *Tragédias*, cit., 715-718; 749-751, p. 95.

²⁰¹ PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. (Col. Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 129.

²⁰² FIALHO. *Os Persas de Ésquilo na Atenas do seu tempo*, cit., p. 212;

Neste drama, que personifica apenas os vencidos, observamos, com LESKY, o fato de que, não mencionando qualquer dos heróis gregos pelo nome – que deveria bem conhecer, uma vez que tomou parte nas pelepas – ÉSQUILO demonstra que os verdadeiros vencedores foram a comunidade de homens livres de Atenas e o poder dos deuses que ali residem.²⁰³

As guerras produziram reações diferentes em HERÓDOTO e ÉSQUILO: onde um enxergou o triunfo e complexidade da ação política, o outro encontrou os horrores da guerra e a beleza da justiça divina que sempre há de favorecer as justas e adequadas ações.²⁰⁴

Ambos, contudo, não fazem senão atestar a importância dos eventos ocorridos para a constituição e consolidação do modelo da *polis* ateniense²⁰⁵: consolidação que não ocorreu sem dificuldades ou retrocessos, mas que, de Sólon à Péricles, pode ser identificada em um contínuo *crescendo* rumo à democracia, ao qual a tragédia, enquanto instituição, encontra-se indissociavelmente ligada.

²⁰³ LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Trad. J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 103.

²⁰⁴ ROMILLY. *Compêndio de literatura grega*, cit., p. 114.

²⁰⁵ CHRISTIAN MEIER narra um episódio bastante elucidativo sobre o significado das vitórias gregas: “Quando os Persas destruíram o templo na Acrópole, pouco antes da Batalha de Salamina, a oliveira que ali jazia foi igualmente incendiada. De acordo com uma antiga lenda, Poseidon e Athena outrora disputaram entre si pelo controle da Ática. Poseidon ofereceu uma fonte como presente. Athena, a árvore da oliveira. A árvore permanecia como um lembrete desta história. Dois dias após o incêndio, os atenienses posteriormente relataram que um alto galho havia brotado do tronco outrora queimado. Para eles, esta era a prova de que Atenas era indestrutível.” MEIER, Christian. *Athens; a portrait of the city in its golden age*. Trad. Robert Kimber e Rita Kimber. New York: Metropolitan Books, 1998, p. 34.

2.2. RESISTÊNCIAS DO PASSADO, ANÚNCIOS DO FUTURO: AS REFORMAS DE SÓLON.

A trajetória da democracia ateniense, de suas origens arcaicas até sua decadência com a invasão macedônica, encontra-se fartamente documentada²⁰⁶, e foge às pretensões do presente trabalho. Ao invés, intentamos demonstrar como a consolidação do modelo democrático encontra-se ligada a uma mudança na compreensão grega de lei, a qual, por sua vez, tem como base uma progressiva marcha rumo a uma humanização do universo social e político.

ARISTÓTELES, na *Athenaion Politeia*²⁰⁷, procede a uma descrição das *politeiai*²⁰⁸ anteriores a Sólon apenas para situar o início de sua análise no estadista do século VI a.C., a partir do contexto das lutas políticas que então ocorriam entre as classes altas e baixas da cidade.

²⁰⁶ Cf. ROMILLY, Jacqueline de. *Los fundamentos de la democracia*. Trad. Ana María Aznar. Madrid: Cupsa Editorial, 1977. GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Difel, 1980. MOSSÉ, Claude. *Atenas; a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. 3ª ed. Brasília: Editora UNB, 1997. A despeito de alguns equívocos, enxertos extemporâneos, apontados pelos autores citados, seguiremos a cronologia delineada por ARISTÓTELES, considerada a fonte mais fidedigna sobre o período.

²⁰⁷ ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 2-5, p. 22-28.

²⁰⁸ O termo grego *politeia* (plural: *politeiai*) é dotado de uma ambivalência decorrente do seu sentido originário e significa tanto a “constituição” do corpo político quanto o governo ou as formas de governo dentro deste mesmo corpo. Tal ambivalência semântica é perceptível nas traduções que encontramos: se em ARISTÓTELES e no PSEUDO-XENOFONTE traduz-se *politeia* por “Constituição”, em PLATÃO o mesmo termo é traduzido por “República” (decerto diante da recepção maior deste pelos autores latinos). Como diz-nos DELFIM FERREIRA LEÃO: “na classificação das constituições propostas pelo estagirita, o termo *politeia* é usado para referir um regime específico. Contudo, o mesmo vocábulo serve para denotar o sentido genérico de ‘constituição’ ou de ‘regime’. Ainda assim, suas possibilidades semânticas estão longe de se encontrar esgotadas. [...] *Politeia* pode ainda assumir conotações tao diversas como ‘organização política’, ‘vida política’, ‘política (da cidade ou do cidadão)’, ‘república’, ‘poder político’, ‘governo’, ‘direito da *polis*’, ‘direitos políticos.” LEÃO, Delfim Ferreira. Introdução. In. ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., p. 12. Diante de tal plurivocidade semântica, utilizaremos sempre o termo originariamente em grego *politeia*, quando se tratar das “constituições” ou organizações políticas, e suas respectivas e já consagradas traduções quando fizermos menção às obras dos autores helenos.

A constituição era oligárquica em todos os outros aspectos e, além disso, os pobres eram servos dos ricos – eles mesmos, seus filhos e suas mulheres. Tinham a designação de pélatas e de hectêmoros²⁰⁹, pois esta era a renda pela qual trabalhavam os campos dos ricos. A terra toda encontrava-se na mãos de um punhado de pessoas; e se faltassem à entrega das rendas, tanto eles como os filhos ficavam sujeitos à servidão.²¹⁰

A profunda crise social de então, descreve-nos o estagirita, devia-se à situação desvantajosa de grande parte da população que se via presa a empréstimos cuja inadimplência era punida com a escravidão.²¹¹ Como relata JOSÉ RIBEIRO FERREIRA:

Essa situação pode dever-se em parte, como é tradicional apontar-se, a mal estar econômico – miséria, ruína, multiplicação das dívidas -, cujas causas se encontrariam no sucessivo fracionamento das terras devido ao sistema de herança, no empobrecimento crescente do solo por falta de afolhamento, na série acidental de más colheitas e nas devastações dos campos provocadas pela invasão das tropas de Mégara que então se encontrava em guerra com Atenas.²¹²

A crescente concentração fundiária somada às leis sobre empréstimo que terminavam por submeter à extrema miséria o camponês mais pobre²¹³, quando não opunha a escravidão ao não pagador, levaram o povo do *demos*²¹⁴ a pegar em armas contra os

²⁰⁹ Os pélatas (*pelatai*) designa aquele que trabalha para outrem em uma relação de dependência. Já os hectêmoros (*hectemoroí*), os “homens da sexta parte” tem seu nome oriundo do regime pelo qual se submetem, ou seja, entregavam 1/6 de sua renda ou do produto obtido na lavoura. V. LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*; Ética e Política. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 233-234.

²¹⁰ ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 2, p. 22.

²¹¹ ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 5, p. 27.

²¹² FERREIRA, José Ribeiro. *Da Atenas do séc. VII a.C. às reformas de Sólon*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1988, p. 22.

²¹³ *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, é uma reveladora descrição da precariedade da situação do camponês no período. Aos conselhos sobre como melhor dispor da terra, encontramos muitas vezes homilias acerca dos perigos em contrair empréstimos, de formar grandes famílias, e mesmo de não se dedicar integralmente ao trabalho. V. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio Mantovanelli. São Paulo: Odysseus, 2011.

²¹⁴ O *demos*, após as reformas de Clístenes, era a unidade territorial básica no quadro cívico da cidade, que determinava o acesso à cidadania. Contudo, conservará

poderosos. Instaurada a guerra civil (*stasis*), os dois lados da contenda, cientes da ameaça da tirania²¹⁵, elegeram Sólon como arconte em 594 a.C.

Já nos seus primeiros poemas, pode-se perceber a consciência que tem o legislador da gravidade da situação e do seu papel para a estabilização da cidade. Identificando como causa o injusto enriquecimento dos ricos, constatará a “chaga inelutável” que vagueia pela cidade, obra de injustos que traz revolta aos pobres, então vendidos “atados com vergonhosas cadeias” ao estrangeiro.²¹⁶

Sua primeira medida será contornar a situação e trazer novamente a paz à cidade. Nisso consistirá a *Seisachtheia*, o “levantamento do fardo”: a abolição das dívidas existentes, anulação da escravidão por dívidas (e do próprio status de *hectêmoro*) e a proibição da garantia pessoal nos empréstimos. Com isso, Sólon, o “primeiro campeão do povo” segundo Aristóteles, libertava a massa de camponeses da servidão a que estavam submetidos.²¹⁷

Contudo, Sólon vai além e promove uma verdadeira mudança (ainda que não completamente democrática) na

sempre a ambivalência que lhe deu origem: ora unidade territorial, ora comunidade cívica, ora designará a arraia-miúda, o populacho que residia nas imediações rurais da cidade, em oposição à aristocracia. V. MOSSÉ, Claude. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 224.

²¹⁵ Anos antes, Cilon, um dos vencedores da 35ª Olimpíada (cerca de 640/639 a.C.), convencido pelo Oráculo de Apolo em Delfos, tentou implementar a tirania em Atenas, ocupando-se da Acrópole. Na ocasião, o arconte Mégacles convocou todos os homens dos *dēmoi* (*pandemei*) para lhe opor resistência. V. TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*, cit., I.CXXVI, p. 156; HERODOTUS. *Historias*. Tradução para o inglês em 4 volumes do Rev. William Beloe. Vol. III. Londres: 1806, s/e, Livro V, LXXI, p. 200. Mais distante, mas ainda uma fonte segura de informações PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tomo I. s/d, s/e. Solón. XII, p. 198. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000476.pdf>. Acesso em: 21.01.2012. Segundo CHESTER STARR, esta é a primeira vez de que temos notícia da participação relevante do povo nos rumos da cidade. STARR, Chester G. *O nascimento da democracia ateniense; a assembleia no século V a.C.* Trad. Roberto Ferreira Leal. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 14.

²¹⁶ SÓLON. Fragmento F 4 W, 15-25. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 408-409.

²¹⁷ LEÃO. *Sólon*, cit., p. 288-290. Também PLUTARCO. *Vidas Paralelas*, cit., XV, p. 204; e ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 6.1, p. 28.

constituição da cidade. Primeiramente, dividiu o corpo cívico em quatro classes de acordo com critérios censitários, bem como estruturou o acesso às instituições públicas através desta divisão.

De acordo com sua quadripartição do corpo social, que seria mantida por Clístenes décadas depois, em primeiro lugar vinham os pentacosimedinos (*pentakosimedimnoi*), aqueles que podiam retirar de sua propriedade uma renda de 500 medidas; abaixo destes os *hippei*, a classe dos cavaleiros, aqueles que obtinham renda de 300 medidas; no terceiro estamento vinham os *zeugitai*, cidadãos que possuíam renda de 200 medidas; e, por fim, o nível mais baixo era reservado aos *thetes*, considerados todos aqueles cujos rendimentos não ultrapassassem duzentas medidas.²¹⁸

A esta última, ARISTÓTELES nos informa que apenas foi garantido o acesso à assembleia (*Ekklesia*) e às cortes jurisdicionais (*dikasteria*, plural de *dikasterion*)²¹⁹ – de tal forma que, excluídos do acesso às magistraturas, a grande massa dos cidadãos não tinha senão uma virtual participação nos rumos políticos da cidade.

Aqui, dois aspectos nos chamam à atenção e merecem um maior desenvolvimento.

Primeiramente, ainda que parte substancial da cidade ficasse excluída do processo político, o alargamento constitucional que produziu decorre de fatores sociais importantes e representa o reconhecimento, em nível institucional, da importância que extratos mais baixos da organização social vinham adquirindo.

²¹⁸ Os termos utilizados por Sólon, à exceção dos pentacosimedinos (cuja apreensão não levanta sérias dificuldades, na medida em que se constitui na soma dos termos *pentakosioi* e *medimnos*), remetem a uma tradição mais antiga. Os *hippeis*, podem ser compreendidos como os cidadãos com posses suficientes para manter um cavalo. Já o termo *zeugitai* é derivado de *zeugos*, que significa “parelha de animais”, mas também mantém relação com *zygon* ou *zygos*, significando “jugo” ou “canga”, que são utilizados para referir os membros da falange. Para maiores detalhes, inclusive sobre as discussões sobre o significado dos termos, V. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 300-307.

²¹⁹ ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 7.3, p. 30.

Se o modelo constitucional mais antigo se assentava em critérios hereditários²²⁰ de acesso às magistraturas, desde as reformas de Drácon verifica-se uma abertura institucional àqueles que participavam ativamente da defesa da cidade.

JEAN-PIERRE VERNANT, quando trata acerca do ocaso da civilização palaciana e do fim da realeza micênica, que tinha sua organização centrada em torno do rei, o *ánax*, (termo que designa uma realeza de fundamento religioso, irá desaparecer do vocabulário político e será substituído pelo *basileus* homérico)²²¹, revela:

O desaparecimento do *ánax* parece ter deixado subsistir lado a lado as duas forças sociais com as quais seu poder devia ter-se harmonizado: de um lado as comunidades aldeãs, de outro uma aristocracia guerreira cujas famílias mais eminentes detém igualmente, como privilégio de *genos certos* monopólios religiosos.²²²

A ascensão desta nobreza militar, o povo do *laós*²²³, e a conquista de suas reivindicações políticas constituem a base do ideal de *isonomia* que, após Salamina, será estendida à totalidade dos cidadãos. Pois diferente da imagem do guerreiro homérico, que combate sozinho em seu carro de guerra, a falange se constitui numa unidade de elementos intermutáveis, na qual o sucesso do combate está diretamente vinculado à capacidade de atuação em conjunto,

²²⁰ ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 3.1, p. 23.

²²¹ VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 17ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 37.

²²² VERNANT. *As origens do pensamento grego*, cit., p. 43.

²²³ Tal é a distinção da comunidade de guerreiros em relação ao povo do *demos*, conforme ensina ÉMILE BENVENISTE: "*laós* é o nome do povo enquanto porta-armas. O termo não abrange velhos nem crianças, mas apenas homens em idade viril. O *laós*, portanto é a comunidade guerreira, à diferença do *dêmos*". BENEVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol. II Poder, Direito, Religião. Trad. Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 92.

em manter sua posição nas fileiras, “lançar-se a um só tempo sobre o inimigo, executar todas as manobras como um só homem”.²²⁴

Como afirma o Prof. THEODORO RENNÓ, a homologia entre o modo de combate e o novo modelo de cidade é patente:

O próprio modo de combate manifesta a idéia de uma comunidade política. Diferentemente do que ocorre em Homero, onde o grande guerreiro pode decidir sozinho em um duelo ou frente de batalha o destino de uma guerra, em Tirteu a exigência reiterada de combater na linha de frente aparece associada a esta outra de “permanecer uns com os outros”. Este “uns com os outros” certamente não descreve com detalhes técnicos a formação em falange, mas já indica que o feito guerreiro passa a ser concebido apenas em um quadro coletivo.²²⁵

Isso marca uma mudança espiritual não menos relevante: a virtude marcial que desde Homero repousa na *thymós*, o arrebatamento do guerreiro, cede lugar à ideia de *sophrosyne*, um controle dos impulsos instintivos de obter glória pessoal e manter seu lugar na falange.²²⁶

No processo de consolidação da cidade-estado, a defesa do território se impõe como um imperativo para a sobrevivência da comunidade. Daí decorre a necessidade de abrir lugar, na falange, a todos àqueles que possuam condições de arcar com o armamento necessário a integrá-la. De tal forma, assistimos à integração, no seio da falange, das gentes do *laós* e do *demos*.

Ai reside realmente o fator essencial: assiste-se não só à homologia entre o guerreiro e o cidadão, como também

²²⁴ DÉTIENNE, Marcel. La phalange, problèmes et controverses. In. Problèmes de la guerre em Grèce ancienne, *apud* MOSSÉ. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*, cit., p. 142.

²²⁵ ASSUNÇÃO, Theodoro Rennó. A morte política em Tirteu. *Kleos; Revista de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jul/97, pp. 33-46, p. 44.

²²⁶ VERNANT. *As origens do pensamento grego*, cit., p. 67.

ao alargamento das fileiras dos primeiros, do que vem a resultar o alargamento das fileiras dos segundos.²²⁷

Na medida em que é composta por elementos intermutáveis, a falange veicula um ideal igualitário que primeiramente pode ter incidido na divisão dos espólios, mas não tardou a se exigir na partilha da terra conquistada e, por fim, na própria cidade. De tal modo, intermutabilidade e igualdade dirigem-se à igual participação política: assim a falange, oriunda das necessidades da cidade aristocrática, pavimenta a via de acesso à *pólis* isonômica das reformas de Clístenes.²²⁸

Compreendidas a ampliação constitucional de Sólon neste sentido, podemos encontrar uma ligação direta entre o fator militar e a reivindicação para uma maior participação política, como outrora deixamos delineado, e que permanecerá sempre presente no mundo grego.

O outro aspecto que devemos nos deter diz respeito à *nomothesia*, ou seja, à instituição das novas leis. Sabemos por Aristóteles que Sólon revogou todas as leis outrora instituídas por Drácon, à exceção das disposições acerca do homicídio.²²⁹

Em um de seus poemas, diz ter estabelecido leis “tanto para o vilão como para o nobre, que para cada um recta justiça ajustavam, escrevi”.²³⁰ Mais que o sentido de tais ordenações normativas, importa, aqui, o vocábulo que utiliza para designar suas leis: é *thesmoi*, plural de *thesmós*.

BENVENISTE, em suas investigações acerca do vocabulário indo-europeu, identifica que *thesmós*, palavra frequentemente utilizada para

²²⁷ MOSSÉ. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*, cit., p. 144.

²²⁸ MOSSÉ. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*, cit., p. 145.

²²⁹ ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, cit., 7.1, p. 30. Para o completo catálogo das leis promulgadas por Sólon, V. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 341-400.

²³⁰ SÓLON. Fragmento F 36 W, 18-20. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 452.

denotar “lei”, encontra-se ligado etimologicamente à *thémis*.²³¹ Como bem anota, a palavra é de origem antiga e foi incorporada com modificações ao vocabulário grego dos poemas homéricos.²³²

No mito de criação pelasgo²³³, *Thémis* é uma titânide, divindade pré-olímpica, filha de Eurinome e Ofíon, irmã de Cronos e posterior amante de Zeus, de cujo relacionamento nasceram as estações e as Parcas.²³⁴ HOMERO dá-lhe origem olímpica²³⁵, atribuindo-a a função de guardiã das assembleias²³⁶; enquanto HESÍODO dela faz a filha de Gaia (terra) e Urano (céu)²³⁷, anterior à Cronos, de cuja união com o soberano do Olimpo nascerá *Diké*, a Justiça, a “virgem engendrada por Zeus.”²³⁸

Thémis e *Diké* guardam uma característica em comum: apenas em um espaço que excede a unidade familiar. Somente dentro de um grupo social mais largo, dentro dos quadros da cidade, concebida enquanto organização das diversas gene, é que podem fazer valer seus atributos.²³⁹ Desta forma os ciclopes, na Odisseia, são

²³¹ BENVENISTE. *O vocabulário das instituições indo-europeias*, cit., p. 104.

²³² A partir de uma análise comparada, BENVENISTE identifica a proximidade do vocábulo grego com o sânscrito védico *dharma*. Ambos significam “lei” no sentido estrito de uma ordem estabelecida, posta por outrem e válida dentro de um domínio. V. BENVENISTE. *O vocabulário das instituições indo-europeias*, cit., p. 101-104.

²³³ Os pelasgos são os povos pré-helênicos que habitavam o território da Ática, oriundos da Beócia. Cf. HERÓDOTO. *Histórias*, cit., 137.1, p. 124; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, cit., p. I.XII, p. 76.

²³⁴ A apropriação jônica das divindades anteriores, diz Robert Graves, em particular de Zeus e Têmis “significa que os helenos assumiram o controle do calendário: Têmis (‘ordem’) era a Grande Deusa que determinara o ano de 13 meses, dividido pelos solstícios de verão e inverno em duas estações”. V. GRAVES, Robert. *O grande livro dos mitos gregos*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Edipro, 2008, p. 66-67.

²³⁵ HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. São Paulo: Ediouro, 2008, Canto XV, 89-90, p. 340 e Canto XX, 4, p. 445.

²³⁶ HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. São Paulo: Ediouro, 2001, Canto II, 68-69, p. 43.

²³⁷ HESÍODO. *Teogonia; a origem dos Deuses*. Trad. Jaa Torrano. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 92; 115.

²³⁸ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, cit., 256, p. 69.

²³⁹ OSTWALD, Martin. Ancient greek ideas of Law. In. WIENER, Philip P (org.). *Dictionary of the History of Ideas; Studies of selected pivotal ideas*. Vol. II. New York: Charles Scribner’s sons, p. 674.

chamados de “destituídos de leis”, *athemistoi*: porque “não trabalham o campo” e ignoram os preceitos divinos pois vivem “sem com nenhum conviver”. Isolados, não possuem assembleia e estão fadados a viver em cavernas.²⁴⁰ Em HESÍODO, verificamos que a Justiça vigora “no interior da cidade”, pois Zeus, “que tudo vê e considera”, assim o decidiu.²⁴¹

Thesmós, no conjunto do vocabulário grego, aparecerá sempre no sentido de fixação normativa de uma ordem que, muito embora amparada no domínio do humano, é sempre posta por uma autoridade maior:

A *thémis* é de origem divina. Esse sentido, por si só, permite compreender e unificar acepções muito diversas na aparência. Na epopeia, entende-se por *thémis* a prescrição que fixa os direitos e deveres de cada um sob a autoridade do chefe do *génos*, quer se já vida cotidiana dentro de casa ou em circunstâncias excepcionais. [...] A *thémis* é o apanágio do *basileús*, que é de origem celeste, e o plural *thémistes* indica o conjunto dessas prescrições, código inspirado pelos deuses, leis não-escritas, compilação de ditos, de decretos pronunciados pelos oráculos.²⁴²

Assim a encontramos no Canto XVI da *Iliada*, quando o aedo declara as punições de Zeus quando os homens “torcem no foro a justiça e sentenças proferem desrespeitando o direito”.²⁴³ A *thémis* posta por Zeus, vale dizer, a ordem justa divinamente atribuída aos mortais, quando ofendida, acarreta o pior dos castigos.

Ainda na *Iliada* vemos Odisseu a bradar aos helenos que fugiam em direção aos navios, acusando-os de “não valer nada na guerra ou na reunião dos argivos” e advertir-lhes que apenas a um Zeus “deu o cetro e as leis” (*thémistes*), de onde decorre a necessidade de

²⁴⁰ HOMERO. *Odisseia*, cit., Canto IX, 106-115, 187-189, p. 156;159.

²⁴¹ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, cit., 267-269, p. 69.

²⁴² BENVENISTE. *O vocabulário das instituições indo-europeias*, cit., p. 104-105.

²⁴³ HOMERO. *Iliada*, cit., Canto XVI, 388-389, p. 372.

obediência.²⁴⁴ A admoestação do velho Nestor a Agamêmmon²⁴⁵, senhor dos exércitos gregos, para além de falar, “saber dar ouvidos”, tem como fundamento o fato deste ter recebido, de Zeus, “o cetro e as leis [*thémistes*]”, bem como o inseparável “dever de aplica-las com senso”, assinala que mesmo entre reis, a ordem divina entrelaça seus destinatários humanos de forma inescusável.

Igualmente nas *Eumênides* de ÉSQUILO, as Erínias, espíritos da vingança que se abatem sobre o filho de Agamêmnom, ao reclamar perante Atena a legitimidade de sua perseguição a Orestes, reclamam o *thesmós* atribuído por Zeus como origem da justiça que buscam efetivar.²⁴⁶

Conforme ensina OSTWALD, *thesmós*, bem como seu plural, *thésmisthes*, quando quer significar “lei”:

É algo imposto por um poder superior sobre aqueles para os quais a autoridade impositora torna o *θεσμός* uma obrigação. Se aplicarmos isto ao sentido de “estatuto”, podemos concluir que *θεσμός* é uma lei dada por um legislador ao qual se atribui uma posição à parte e acima daqueles aos quais sua lei é obrigatória.²⁴⁷

Assim, no seu uso legal, *thesmós* mantém seu sentido etimológico, como *thémis*: a ideia de um lugar colocado, uma espécie de estabelecimento. Diferente, porém, do seu cognato, em seu sentido estritamente jurídico *thesmós* já não guarda relação com a ideia de uma origem divina, bem como não é concebida enquanto manifestação de uma ordem social geral. Trata-se, como o dissemos,

²⁴⁴ HOMERO. *Iliada*, cit., Canto II, 202-206, p. 83.

²⁴⁵ HOMERO. *Iliada*, cit., Canto IX, 96-100, p. 216.

²⁴⁶ ÉSQUILO. *Eumênides*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004, 390-395, p. 101-102.

²⁴⁷ Em tradução livre: “it is a thing imposed by a higher power upon those for whom the authority of the imposing agency makes the *θεσμός* an obligation. If we apply this to the sense of ‘statute’, we may conclude that *θεσμός* is a law given by a lawgiver who is thought of as standing apart from and above the persons upon whom his law is binding”. OSTWALD, Martin. *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 18-19.

de algo imposto por um agente ou instituição sobre um lugar determinado ou um grupo de indivíduos, para os quais tais assertivas são reconhecidas enquanto validamente obrigatórias.²⁴⁸

Recordemos as palavras do próprio Sólon: ele *deu* leis aos atenienses. Da análise detida de seus poemas, resta claro como Sólon enxerga suas ações num plano superior ao das partes em conflito. Ele não advoga a nenhum dos partidos em luta, mas põe-se entre eles. É desta postura que decorre o sucesso de sua empreitada, em suas próprias palavras:

Ao povo, portanto, concedi privilégio bastante e honra não lhe retirei nem acrescentei; aos que detinham a força e as riquezas granjeavam respeito, também a esses garanti que nenhuma afronta sofressem. De pé, lancei forte escudo sobre ambos: vencer com injustiça, não o permiti, a nenhum deles.²⁴⁹

Seu próprio testemunho confirma o que já dissemos: Sólon é o legislador que a cidade necessita e é ele quem lhe outorga as leis necessárias a sua estabilidade. Ele não é o que escuta a ambas as facções: é o que lhes dirige a palavra.

Neste sentido, não nos parece ser cabível o epíteto, dado por ARISTÓTELES, de campeão do povo²⁵⁰. Como afirma GILDA BARROS, a “justiça que aplica à cidade não é, pois, democrática”²⁵¹. O maior mérito de Sólon será outro: o de trazer à instância do humano a responsabilidade pelo futuro da cidade.

Podemos observar como Sólon chama à responsabilidade o povo da cidade, tornando-o consciente do peso de suas ações

²⁴⁸ OSTWALD. *Ancient greek ideas of Law*. In. WIENER. *Dictionary of the History of Ideas*, cit., p. 680.

²⁴⁹ SÓLON. Fragmento F 5 W. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 418.

²⁵⁰ Cf. nota 42, supra.

²⁵¹ BARROS, Gilda Naécia Maciel de. Sólon de Atenas – cidadania e Paideia. *Hypnos: Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*. São Paulo, n. 26, 1º semestre/2011, pp. 36-47, p. 42.

quando esta enfrenta dificuldades²⁵². Mas fará mais, indo ainda mais longe ao estabelecer uma relação direta entre a *polis* e seus cidadãos:

A nossa cidade, porém, jamais há-de ser destruída pelo decreto de Zeus e pelo arbitrio dos bem-aventurados deuses imortais, pois tão magnânima é a guardiã, filha de poderoso pai, Palas Atena, que sobre ela as mãos estende. Mas eles querem destruir a grande cidade com os seus desacertos, os cidadãos, pelas riquezas dominados, e dos chefes do povo o espírito injusto, aos quais está reservado, pela sua grande insolência, muitas dores padecer, pois não conseguem conter a sua ambição, nem nas presentes venturas pôr ordem, na tranquilidade do banquete. Enriquecem, por justas ações dominados.²⁵³

Como afirma DELFIM FERREIRA LEÃO, na medida em que Atenas possui, mais que todas, o apanágio da proteção divina, os perigos a que se sujeitam a cidade são sempre resultado das empresas humanas: mais ainda, o perigo não reside além dos muros, mas “deriva dos próprios cidadãos e do seu comportamento irreflectido” – o qual, por sua vez, consiste na busca incessante por riquezas a que se deixa levar, vítimas de demagogos, o povo da cidade.²⁵⁴

Já pudemos apontar como, no processo de formação da *polis*, a autoridade soberana do antigo rei supremo cede lugar a uma partilha da *arché*, ao ponto de desaparecer do vocabulário grego sua antiga denominação. Em seu lugar, a progressiva especialização das funções da cidade fará coexistir, sob a forma de magistraturas (portanto, acessível a um grupo maior) tanto a *polemarquia*, o controle dos exércitos, quanto a *basiléia*, cujas funções se restringirão aos

²⁵² Em outro de seus poemas, assim admoesta seus contemporâneos: “Se padeceis misérias por vossa vileza, aos deuses esse quinhão não atribuais. Vós mesmos os concedestes e, em troca, recebestes infame servidão. Cada um de vós, sozinho, com passos de raposa caminha, mas a todos juntos assiste um espírito vão. Na língua atentais e nas palavras de um homem fascinante, mas, no golpe iminente, não reparais”. SÓLON. Fragmento F 11 W. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p.242.

²⁵³ SÓLON. Fragmento F 4 W (*Eunomia*), 1-11. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 408.

²⁵⁴ LEÃO. *Sólon*, cit., p. 412.

assuntos religiosos da *polis*.²⁵⁵ Se de início os mandatos eram vitalícios, logo passam a ser limitados ao período de dez anos. Adiante, quando já se elegiam os arcontes anualmente, foram estabelecidos os *thesmothetes*, ou seja, os legisladores, cujos encargos eram o de publicarem “por escrito as determinações com força de lei e de as conservarem para o julgamento dos litígios.”²⁵⁶

Mesmo com as reformas de Drácon, que atribuiu à cidadania a todos os que possuíam capacidade de arcar com a panóplia de hoplita, antes das medidas de Sólon, o acesso às magistraturas era possível apenas aos cidadãos mais ilustres da cidade, oriundos das famílias ancestrais, os *eupátridas*.²⁵⁷ Com Sólon, desaparece o critério hereditário e é ampliado o espaço possível de participação política ao tempo em que se alarga a possibilidade de participação jurídica do povo comum.²⁵⁸

Esse movimento, que anda *pari passu* com o alargamento da comunidade cívica que delineamos anteriormente, bem assim com a publicização do cultos religiosos²⁵⁹, revela dois elementos estruturais da Cidade-Estado: a existência de um espaço público distinto do privado e a proeminência da palavra, manifestação da divina *peithó*, a persuasão racional, ambos já presentes no tempo de Sólon.²⁶⁰ Daí, como afirma VERNANT, pode-se compreender:

²⁵⁵ ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, cit., 3.2, p. 23.

²⁵⁶ ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*, cit., 3.4, p. 24.

²⁵⁷ ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*, cit., 4, p. 25.

²⁵⁸ É como ensina José Ribeiro Ferreira: “Apesar das suas limitações, as reformas de Sólon alteraram a situação até então existente. Por um lado, ao estabelecer a riqueza e não o nascimento como privilégio, possibilitou a quem ganhasse dinheiro e o empregasse em terras atingir a classe superior e poder participar no governo da cidade. Por outro, permitiu que os mais desfavorecidos, e portanto mais sujeitos às injustiças, pudessem recorrer das decisões dos magistrados ou de qualquer acto de violência sofrido”. FERREIRA. *Da Atenas do séc. VII a.C. às reformas de Sólon*, cit., p. 55.

²⁵⁹ Cf. AMBRÓSIO. *Estado e Religião*, cit., p. 45.

²⁶⁰ VERNANT. *As origens do pensamento grego*, cit., p. 53-56.

O alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos *basileis*, cuja função era “dizer” o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira.²⁶¹

Temos conhecimento que já à época de Drácon havia leis escritas, mas Sólon foi o primeiro a proceder a uma codificação coerente e sistemática das mesmas²⁶², gravados em prismas de madeira (os *axones* e os *kyrbeis*) que de início estavam fixados na acrópole, mas terminaram por ser transferidos ao pritaneu²⁶³ e à ágora, onde ficavam à vista de todos.

Ciente de que sob a responsabilidade de cada um dos indivíduos repousa o futuro de toda a comunidade²⁶⁴, Sólon promulgará leis específicas que, ao ampliar os quadros de participação cívica, buscam blindar internamente o regime da cidade contra aqueles que intentam desestabilizá-la. Primeiramente, como já tivemos oportunidade de mencionar, permitiu o acesso a todos os cidadãos, independente de

²⁶¹ VERNANT. *As origens do pensamento grego*, cit., p. 57.

²⁶² FERREIRA. *Da Atenas do séc. VII a.C. às reformas de Sólon*, cit., p.38. Nesse sentido, também ROSALIND THOMAS: “Ao tempo de Sólon, a forma da lei escrita já estava bem estabelecida, apesar de leis singulares terem sido bem mais comuns que codificações de larga escala”. Em tradução livre: ‘By Solon’s time the custom of written law was well established, though single laws may have been more common than full-scale codifications’. THOMAS, Rosalind. *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the codification of Law*. In. FOXHALL, L. (org.); LEWIS, A.D. (org.). *Greek law in its political setting; justifications not justice*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 9.

²⁶³ *Prytaneion* era um dos edificios do centro da cidade, onde importantes cerimônias aconteciam. Na época de Clístenes, os membros da *Boulé* dos 500, os pritanes, ali se reuniam diariamente para tratar dos assuntos da cidade. Também lá ficavam guardados documentos importantes, como as leis de Sólon. Cf. FERREIA, José Ribeiro. *Educação em Esparta e em Atenas: dois métodos e dois paradigmas*. In. FERREIRA, José Ribeiro (org.); FIALHO, Maria do Céu; LEÃO, Delfim Ferreira (org.). *Cidadania e Paideia na Grécia antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Lisboa (CECH), 2011, p. 32. Para o lugar do pritaneu na organização da cidade, V. MUMFORD, Lewis. *A cidade na história; suas origens, transformações e perspectivas*. Trad. Neil R. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 143-189.

²⁶⁴ JAEGER. *Paideia*, cit., p. 182.

suas posses, à *Ekklesia*, à assembleia dos cidadãos atenienses.²⁶⁵ Sabedor dos riscos que a apatia política podia causar à cidade, decretou que a fuga às responsabilidades cívicas seria punida com *atimia*, vale dizer, a perda dos direitos políticos.²⁶⁶

Também instituiu a lei da *eisangelia*: o direito de denúncia, concedido a qualquer do povo, em relação aos crimes que pusessem em risco a cidade²⁶⁷, bem como adicionou uma nova corte jurisdicional, o tribunal popular da *heliaia*, dotado do poder de revisão das decisões dos arcontes. Trata-se da *epheisis*, como explica-nos MARTIN OSTWALD:

Nos tempos de Sólon, *epheisis* presumivelmente tinha o efeito dos modernos procedimentos de apelação, nos quais habilitava o litigante insatisfeito com o veredito do arconte a apelar a *heliaia* por um novo julgamento. O sistema soloniano admitia também a *epheisis* nos casos em que o Areópago havia promulgado o veredito inicial? A resposta é negativa em relação ao crime de homicídio e em todos os outros casos, para os quais o Areópago nunca perdeu sua competência judicial e nos quais seu veredito terá sido o final, em todos os períodos da história ateniense.²⁶⁸

Esse processo de alargamento do “acesso à justiça” deve ser compreendido em um contexto político maior: é a *polis* em sua unidade

²⁶⁵ Ainda que a Assembleia do século VI a.C. não possua a importância que virá a obter nos tempos de Clístenes e Péricles. Isso se deve, como veremos, às atribuições políticas que ainda possuía o Areópago.

²⁶⁶ ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, cit., 8.5, p. 33.

²⁶⁷ Aristóteles afirma que tal prerrogativa era extensível a qualquer violação de direitos. Acreditamos, com Ostwald, que, no tempo de Sólon, esse “direito de denúncia” estava restrito aos processos públicos nos quais a cidade, e não um indivíduo, era a parte ofendida. V. OSTWALD, Martin. *From popular sovereignty to the sovereignty of law; Law, Society and Politics in fifth-century Athens*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 9.

²⁶⁸ Em tradução livre: “In Solon’s time, *epheisis* presumably had the effect of a modern appeals procedure in that it enabled a litigant dissatisfied with an archon’s verdict to appeal to the *heliaia* for a new trial. Did the Solonian system also allow for *epheisis* in cases in which the Areopagus had passed the initial verdict? The answer is negative for homicide and for all those other cases for which the Areopagus never lost its judicial competence and in which its verdict was final in all known periods of Athenian history.” OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. 12.

incindível que se vê em risco diante das dissensões, bem como é ela quem deve assumir a responsabilidade pela administração da sua justiça – dois âmbitos que, no pensamento de Sólon, não estão ainda separados.

A análise das prerrogativas político-jurídicas do Areópago ao tempo de Sólon revela-nos outro fator importante na construção da compreensão grega de lei. Ensina OSTWALD:

Desde os tempos pré-solônicos, existiam em Atenas duas espécies de tribunais. A maior parte da litigância privada estava sob a jurisdição dos nove arcontes, cada um responsável por seu próprio tribunal e com uma bem definida esfera de competências, “autorizados a julgar os processos de forma soberana, e não como agora, onde lhes cabe apenas a sua instrução prévia”. (Arist. Const. Aten. 3.5). Outros casos considerados privados eram julgados perante o Areópago, que possuiu, em todos os momentos da história ateniense, jurisdição em todos os casos de homicídio, de agressão ou envenenamento com intento de morte, de incêndio, bem como algumas matérias religiosas, como a guarda das oliveiras sagradas.²⁶⁹

De tal forma, o Areópago – o Conselho vitalício formado por ex-arcontes, portanto, membros da mais alta aristocracia ateniense²⁷⁰ – reunia competências políticas e jurídicas. Estava aos seus encargos a guarda das leis e da *politeia*, que exercitava mediante três prerrogativas: julgava os crimes contra a *polis*, os magistrados pelos seus atos oficiais (*euthyna*) e era responsável pelo escrutínio oficial dos magistrados, quando eleitos, a fim de acercar-se sobre o

²⁶⁹ Em tradução livre: “From pre-Solonian times on, there were in Athens two kinds of law court. Most private litigation fell within the jurisdiction of one of the nine archons, each in charge of his own tribunal and each within a well-defined sphere of competence, “authorized to judge lawsuits in their own right, and not, as they do nowadays, merely to conduct the preliminary inquiry (Arist. *Ath.Pol.* 3.5). other cases regarded as private were tried before the Areopagus, which had, at all times in Athenian history, jurisdiction in all cases of homicide, of wounding or poisoning with intent to kill, of arson, and such religious matters as the care of the sacred olive trees”. OSTWALD, Martin. *From popular sovereignty to the sovereignty of law; Law, Society and Politics in fifth-century Athens*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 6-7.

²⁷⁰ MEIER, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trad. David McLintock. Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 55.

preenchimento das qualificações necessárias ao respectivo cargo (*dokimasia*).²⁷¹

Assim, o Areópago continuava a figurar como o guardião da constituição (*nomophylakein*): no conjunto de suas atribuições, mantidas intocadas por Sólon²⁷², verificamos como, para o legislador do século VI a.C., os campos jurídico e político encontram-se indiferenciados. Como podemos entender através do mais famoso de seus poemas:

Que estas coisas ensine aos atenienses, o meu coração me ordena: que males sem conta à cidade a *dysnomia* traz. Mas a *Eunomia* bem ordenado e bem disposto faz tudo aparecer e, muitas vezes, nos injustos põe grilhetas. As asperezas aplaina, põe termo a ambição, a insolência amortece, faz secar as flores da perdição nascidas, endireita a justiça sinuosa, sobranceiras obras rebaixa. Põe termos aos actos de discórdia, põe termo à ira da terrível disputa e, sob a sua influência, tudo, entre os homens, é sensato e prudente.²⁷³

Sólon contrapõe dois termos: à *dysnomia*, que traz males incontáveis à cidade²⁷⁴, faz frente a *eunomia*, a boa disposição que ordena o caos e traz harmonia à vida. Detenhamo-nos neste último conceito a fim de determinar seu significado dentro da obra do legislador e o seu sentido no universo espiritual grego.

O primeiro uso do termo enquanto uma condição²⁷⁵, encontramos em Hesíodo, que a personificará como uma das filhas de Zeus e *Thémis*, irmã de *Diké*²⁷⁶. Mesmo aqui já se verifica uma

²⁷¹ OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. 7.

²⁷² Acerca dos reformas democráticos que Aristóteles atribui a Sólon, flagrantemente enxertos extemporâneos, cf. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 309-310.

²⁷³ SÓLON. Fragmento F 4 W (*Eunomia*), 30-40. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 409.

²⁷⁴ SÓLON. Fragmento F 4 W (*Eunomia*), 5-29. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 408

²⁷⁵ OSTWALD esclarece que, até o século V, o termo não aparece ligado ao sentido normativo de *nomos*. Assim, assume dois significados: aparecerá na *Odisséia* enquanto qualidade. Afora esta ocorrência, até 463 a.C., denotará sempre uma condição. V. OSTWALD. *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, cit., p. 62-63.

²⁷⁶ HESÍODO. *Teogonia*; a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011, 901-906, p. 151.

conotação social que irá impregnar os usos ulteriores do termo. Em HESÍODO, *Eunomia*, mesmo personificada em uma entidade divina, abrange a totalidade da ordem social – ainda que enquanto parte de uma ordem cósmica maior.²⁷⁷ A apropriação de Sólon é patente, como afirma OSTWALD:

Enquanto εὐνομία perde sua significação cósmica após Hesíodo, sua associação com a cidade-Estado é levada à perfeição por Sólon de forma a elaborar e transformar as assertivas de Homero e Hesíodo em um programa para ação política. A definição de εὐνομία como a condição da sociedade que ele esperava construir através de suas reformas é apresentada de uma maneira tão vívida e em termos tão precisos ao final do seu poema.²⁷⁸

Sólon também opõe *eunomia* à tríade *koros* – *hybris* – *átē*: ambição, desmedida e perdição. O âmbito de sentido do termo abrange, pois, os campos moral e político indistintamente, na medida em que denota tanto a norma de boa conduta quanto a condição para um estado de “lei e ordem” sem que estejam dissociados, posto que das ações dos homens não se pode separar o futuro da polis.²⁷⁹

Ainda que lhe seja debitário, em Sólon o sentido do termo traz marcas que o farão distinguir-se daquele outrora utilizado por HESÍODO: neste a *eunomia*, ao mesmo tempo personificação divina e ordem cósmica, abrange não apenas o campo das relações políticas, mas também pessoais, naturais e mesmo teológicas. Em Sólon, tanto *eunomia* como seu oposto, *dysnomia*, não guardam qualquer ligação

²⁷⁷ OSTWALD. *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, cit., p. 64.

²⁷⁸ Em tradução livre: “While εὐνομία loses her cosmic connotations after Hesiod, her association with the city-state is perfected by Solon so as to transform and elaborate the statements of Homer and Hesiod into a programme for political action. The definition of εὐνομία as the condition of the society which he hopes to create by his reforms is couched in such lively and precise terms at the end of his poem.” OSTWALD. *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, cit., p. 64.

²⁷⁹ Dentro destas duas possibilidades significativas podemos situar tanto *anomia*, que se contrapõe à primeira acepção, indicando uma conduta que vai contra as leis e a ordem estabelecidas, quanto *dysnomia*, que denotará, em oposição à segunda, a situação de um estado que beira à anarquia. OSTWALD. *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, cit., p. 94.

com um impulso divino, mas espécie de força abstrata personificada, cuja presença no seu mundo o poeta soube enxergar.²⁸⁰

Não se trata, ainda aqui, de um derivado de *nomos* – que no século V será o vocábulo por excelência para designar “lei”. Sua aproximação com o substantivo *nomos* não decorre de uma apropriação derivada do sentido de lei, que será encontrado pela primeira vez na *politeia* do PSEUDO-XENOFONTE²⁸¹, mas da aproximação com o verbo *nemesthai*, adquirindo, assim, o sentido mais genérico de “ser bem administrado” ou “viver ordenadamente”.²⁸² Como atesta JACQUELINE DE ROMILLY:

Sólon não emprega, pois, *nomos* no sentido de lei de uma cidade. Se ele define a ordem que faz reinar como *eunomia*, não parece que esta palavra encontra-se aproximada de *nomos*.²⁸³

À boa ordem da cidade, vê-se, corresponde um agir comedido de cada indivíduo tanto nas relações que mantém entre si como na constante vigilância que devem exercer sobre a *polis*. É a concepção de *sophrosýne* como virtude cívica por excelência, que o próprio poeta mostra-se como modelo; aquele que com o poder recebido, harmonizou força e justiça.²⁸⁴ A posteridade dele se recordaria como aquele que “poderia submeter os demais e tornar-se

²⁸⁰ OSTWALD. *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, cit., p. 66.

²⁸¹ OSTWALD. *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, cit., p. 62. A *Constituição dos atenienses* do PSEUDO-XENOFONTE foi escrita, provavelmente, entre 431 e 424 a.C. Cf. MARTINS, Pedro Ribeiro. Introdução. In. PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. Trad. Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2011, p. 35.

²⁸² ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque; des origines à Aristote*. 2ª ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 15.

²⁸³ Em tradução nossa: “Solon n’emploie donc pas *nomos* au sens de loi d’une cité. Et s’il définit l’ordre qu’il fait régner comme *eunomia*, il ne semble pas que ce mot soit à rattacher à *nomos*”. ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, cit., p. 15.

²⁸⁴ E ainda dirá: “Mas se outro, que não eu, o aguilhão tomasse, alguém que fosse malvado e ambicioso, não haveria contido o povo”. SÓLON. Fragmento F 36 W, 15-17. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 452.

tirano”, mas, ao invés, preferiu o bem da cidade aos seus próprios interesses.²⁸⁵

Como ensina GILDA BARROS:

Em Sólon, unidos pensar e agir, a palavra está comprometida com o resultado moral da ação e, não, com a aprovação imediata dos cidadãos ou com o efeito do momento. Ultrapassando os limites do campo político, Sólon pensa o homem, ser vulnerável e efêmero, num contexto existencial amplo, o de sua própria condição, como presa eterna do imponderável – que nome tenha este, acaso, destino, mão dos deuses.²⁸⁶

Ordem, virtude e respeito às leis andam em conjunto em seu pensamento, de tal forma que podemos, com JAEGER, afirmar:

O conhecimento universal de uma legalidade política dos homens acarreta um dever de ação. O mundo em que Sólon vive já não deixa ao arbítrio dos deuses a extensão que lhe deixavam as crenças da *Iliada*. Impera neste mundo uma ordem jurídica estrita.[...] Deste modo, os deuses são meros executores da ordem moral, que por sua vez é identificada com a vontade dos deuses. Em vez de se limitar a soltar resignados lamentos sobre o destino do Homem e sua inexorabilidade [...] Sólon dirige aos homens um apelo para ganharem consciência na ação, e com a sua conduta política e moral oferece um modelo deste tipo de ação.²⁸⁷

Mas não é sem contradições que este modelo é oferecido. Sólon traz a responsabilidade pela cidade ao campo do *humano*, mas certifica-se de suplicar aos deuses para que concedam bom senso e prestígio às leis.²⁸⁸ Recorda a todo o momento a necessidade de leis justas e chega a promover a instituição de um sistema de recursos das decisões, ao tempo em que ordena ao povo obedecer aos seus juízes, “tanto no justo como no injusto.”²⁸⁹ Abre caminho a uma maior

²⁸⁵ ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, cit., 6.3, p. 29, e 11.2, p. 36.

²⁸⁶ BARROS. *Sólon de Atenas*, cit., p. 45.

²⁸⁷ JAEGER. *Paideia*, cit., p. 182.

²⁸⁸ SÓLON. Fragmento F 31 W. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 448.

²⁸⁹ SÓLON. Fragmento F 30 W. In. LEÃO. *Sólon*, cit., p. 447.

participação popular, ampliando a cidadania, mas não retira o poder político da aristocracia. Liberta o povo do jugo da escravidão por dívidas, mas não procede a uma redistribuição das terras.

Em sua ambiguidade, talvez, repouse a descoberta da contradição primordial existente dentro da cidade; a revelação de que a função que exerce contém o perigo que sempre buscou evitar, consistente no fato de:

que o povo não consegue fazer a distinção entre o lugar do legislador e o do ocupante solitário do poder. Encarregado de legislar, ele passou a ocupar imediatamente uma posição central na cidade, mas uma posição que soube ver que deve permanecer vazia.[...] Legislador, Sólon frustra as esperanças do povo por não se tornar tirano. Fundador do imaginário igualitário, que dará nascimento à democracia no século seguinte, ele soube ver nos conflitos de sua época a origem concreta dos tiranos. [...] Com ele, ficou explícito que a aventura que levaria à constituição da democracia trazia inscrita o risco da tirania, sem que se pudesse servir dos desejos opostos da cidade para evitar o perigo ou mesmo denunciá-lo.²⁹⁰

Se podemos concordar com BIGNOTTO no seu diagnóstico do legislador, resta-nos mais clarividente – e de certa forma mesmo inevitável – o fato de que, cerca de 30 anos após o fim de suas reformas e o término do seu autoimposto exílio²⁹¹, a crise outra vez se instaura em Atenas: desta vez, à despeito de suas advertências e precauções²⁹², a cidade cairá sob o regime da tirania.

²⁹⁰ BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 32-33.

²⁹¹ Sólon se ausentará de Atenas por dez anos, período no qual viajará pelas terras dos bárbaros. V. ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 11.1, p. 35. Sobre suas viagens, V. HERÓDOTO. *Histórias*, Livro I, cit., 30.1 – 33, p. 74-77. Sobre o caráter de seu contato com os bárbaros é interessante constatar a imagem que dele faz Platão. Cf. PLATÃO. *Timeu*. In. PLATÃO. *Timeu-Critias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2011, p. 71-211. Sobre o caráter simbólico de sua pessoa e suas obras, que tomarão a frente de toda a propaganda democrática posterior, é interessante consultar PLUTARCO. *Obras Morais; O banquete dos sete sábios*. Trad. Delfim Ferreira Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2008.

²⁹² Cf. nota 77, supra.

Detivemo-nos demoradamente na análise de Sólon em virtude do seu significado historiográfico. De suas obras podemos constatar a presença constante de um modo de vida e uma mentalidade arcaicas em contraste com medidas que parecem se projetar ao futuro: com efeito, não serão tanto os seus contemporâneos, mas os homens do século V que gozarão dos efeitos de suas medidas.

Por outro lado, como em ÉSQUILO, o pensamento de Sólon estará marcado por ambiguidades que denunciam a presença inescapável do passado mítico-religioso da *polis* e seu confronto com a crença na ação humana racional e seu papel de *médium* consolidador do futuro da comunidade.

Em Sólon, a abertura democrática aparece, de par com o campo autônomo de juridicidade, apenas enquanto anúncio – como horizonte no qual o homem comum do *demos* não poderá deixar de se inserir, mas que não lhe será possível experimentar. Contudo, é a base espiritual solônica, a afirmação do caráter e da responsabilidade humana pela *polis*, que fornecerá os alicerces sobre os quais, com Clístenes, irá se estruturar a democracia ateniense. Nos dizeres de Meier:

Findou-se o período de incubação. A corajosa declaração de Sólon de que os cidadãos são responsáveis pela cidade poderia tornar-se realidade, o que de fato se verificou na condução da política. Tudo que restava era a mescla de diferentes intuições, desejos e ideias em uma força política, e a criação de formas institucionais aptas a tal potência.²⁹³

²⁹³ Em tradução livre: "The incubation period was over. Solon's bold assertion that the citizens are responsible for the city could become reality and became so in the conduct of politics. All that was necessary was that the different insights, wishes, and ideas merge together into a political force and that institutional forms be found for that force." MEIER. *Athens*, cit., p. 155.

2.3. A CIDADE EM DIREÇÃO AO FUTURO: CLÍSTENES, ÉSKUO E A DESCOBERTA DO NOMOS JURÍDICO.

A paz assegurada por Sólon assentava em bases frágeis: era a própria pessoa do legislador que garantia o equilíbrio entre as diversas facções em conflito – equilíbrio que não duraria muito²⁹⁴. Com sua ausência, as rixas aumentaram e a *stasis* instaurou-se mais uma vez, desta feita conduzindo a *polis* à tirania de Pisístrato²⁹⁵.

A importância política de Pisístrato sedimenta-se a partir das reivindicações populares que não foram completamente atendidas por Sólon, especialmente a distribuição igualitária das terras.²⁹⁶ Aristocrata, assumirá liderança dos homens do *demos* das montanhas²⁹⁷ e consolidará a tirania, a qual conduzirá, segundo ARISTÓTELES, mais à maneira de um cidadão que de um tirano”.²⁹⁸

Pisístrato preservará a *politeia* de Sólon e suas instituições e, à legitimidade das reformas do seu rival, acrescentará uma série de reformas socioeconômicas²⁹⁹ e construção de obras públicas³⁰⁰ que

²⁹⁴ CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A cidade-estado antiga*. São Paulo: Ática, 1985, p. 44.

²⁹⁵ Costuma-se datar sua subida ao poder no ano de 561 a.C., durante o arcontado de Córmeas.

²⁹⁶ MOSSÉ, Claude. *O cidadão na Grécia antiga*. Trad. Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 19.

²⁹⁷ Sabe-se que os limites da *cidade-Estado* de Atenas em muito ultrapassavam a *polis* propriamente dita. Nesse sentido, são conformes as narrativas de HERÓDOTO e ARISTÓTELES. Três facções iniciam a luta: os homens da região das montanhas (*diácria*) liderados por Pisístrato, os da região da planície ou do interior (*mesogéia*), chefiados por Licurgo e o partido da região costeira (*parália*), liderados por Mégacles. Cf. HERÓDOTO. *Histórias*, Livro I, 59.4, p. 90; ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, cit., 13.4, p. 39-40.

²⁹⁸ ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, 14.3, p. 41.

²⁹⁹ Afirma MAZZEO: “Internamente, por meio de uma reforma fiscal, com impostos sob produtos que variaram entre 5% e 10%, implementa a produção agrícola, com a abertura de um crédito fundiário para financiar, inclusive, a pequena propriedade rural, além de favorecer o desenvolvimento urbano e artesanal. Subvenciona também investimentos na frota de navios *pentecontori* (navios movidos por 50 remos), provavelmente com apoio de armadores e comerciantes.” MAZZEO, Antônio Carlos. *O voo de Minerva*. São Paulo: Boitempo editorial, 2009, p. 76.

contribuirão para um maior desenvolvimento da *polis*, cujos frutos serão aproveitados pelas classes mais baixas.

No campo econômico, dirá CHRISTIAN MEIER:

Estes foram bons anos, especialmente para a maior parte da população de Atenas, e eles foram por muito tempo lembrados como os anos dourados. Pela primeira vez os atenienses foram capazes de aprimorar suas terras e oficinas o suficiente para que pudessem viver dignamente do seu trabalho e mesmo possuir alguns escravos.³⁰¹

ARISTÓTELES lhe traçará o retrato de um homem “dócil e indulgente com os transgressores”; emprestava dinheiro aos pobres para que pudessem assegurar seu próprio sustento. Politicamente, observava as leis e não se outorgava qualquer privilégio, inclusive sujeitando-se à jurisdição do Aréopago quando acusado de homicídio. Por tais ações, “a maioria dos nobres e das pessoas do povo era-lhe favorável”, de forma que conseguiu perpetuar-se no poder até sua morte, em 528 a.C.³⁰²

Com sua morte – após trinta e três anos no poder – seus filhos Hípias e Hiparco darão continuidade à tirania. Diferentemente de seu pai, utilizavam frequentemente da violência e, quatro anos após a morte de Hiparco, com a ajuda dos espartanos, a tirania chegava ao fim com a expulsão de Hípias.³⁰³

³⁰⁰ Assim, STARR: “Melhorou o abastecimento de água da cidade, construindo um aqueduto, dotou o Mercado (*ágora*) de balizas demarcadoras e construiu templos e outros edifícios públicos, além de aumentar a majestade das festas religiosas do estado”. STARR. *O nascimento da democracia ateniense*, cit., p. 21.

³⁰¹ Em tradução livre: “These were good years, especially for the broad population of Athens, and they were long remembered as a Golden age. Athenians were able for the first time to improve their holdings and workshops enough to live well on their labor and probably even to keep slaves.” MEIER. *Athens*, cit., p. 77.

³⁰² ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, 16-17, p. 43-46.

³⁰³ As duras críticas feitas por TUCÍDIDES aos tiranos, e sua clara contraposição ao testemunho de ARISTÓTELES, permitem-nos inferir que o primeiro dirigia-se antes aos filhos de Pisístrato. TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*, cit., I.XVII-XVIII, p. 78-79. Sobre o destino dos filhos do tirano, os *pisistrátidas*, cf. notas 3 e 4, *supra*.

O regime tirânico, contudo, deixará marcas importantes na vida espiritual da cidade: por paradoxal que possa parecer, sua instituição põe-se como necessária à democracia que lhe dará seguimento. Nos dizeres de MOSES FINLEY:

Acima de tudo, quebraram o hábito do antiquado governo aristocrático. O paradoxo é que, pairando acima da lei e da constituição, os tiranos terminaram por fortalecer a *polis* e suas instituições, ajudando a elevar o *demos*, o povo como um todo, a um nível de autoconsciência política que acabou levando, em alguns estados, ao governo pelo *demos*, a democracia.³⁰⁴

Uma vez liberta do jugo dos tiranos, é chegado o tempo da *polis* assumir radicalmente o significado das reformas iniciadas por Sólon, bem como dar vazão a essa nova consciência e postura do *demos*: é necessário voltar-se para o futuro. O primeiro destes impulsos se dará com Clístenes.

Abolida a tirania, as velhas querelas voltam à superfície em Atenas: desta vez encontram-se opostos Clístenes, da família dos Alcmeônidas³⁰⁵, e Iságoras, filho de Tisandro e, de acordo com ARISTÓTELES, “amigo dos tiranos”.³⁰⁶

Uma vez eleito arconte, Iságoras, com apoio dos exércitos espartanos sob o comando de Cleómenes, tentou instaurar um governo oligárquico em Atenas, no que foi impedido por Clístenes que, como

³⁰⁴ FINLEY, Moses I. *Grécia Primitiva; Idade do Bronze e Idade Arcaica*. Trad. Wilson R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes, 1990, 116.

³⁰⁵ Os alcmeônidas, descendentes de Alcmeon, eram uma das mais ilustres famílias aristocratas de Atenas. HERÓDOTO faz sua apologia ao final do livro VI de suas *Histórias*, em virtude da acusação que lhes recaía de ter colaborado com os persas, ao tempo em que lhes descreve como os inimigos jurados da tirania e dos bárbaros. HEÓDOTO. *Histórias*, Livro VI, cit., 121-131, p. 117-121.

³⁰⁶ ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 20.1, p. 51.

seu pai³⁰⁷, reuniu o povo do *demos* e depôs Iságoras e seus aliados lacedemônios.³⁰⁸

Uma vez no poder, Clístenes empreendeu uma completa reforma dos quadros cívicos da cidade: ciente de que medidas emergenciais não eram suficientes para fazer frente ao espectro da tirania, será necessária uma profunda alteração na forma de interação cívica dos cidadãos da *polis*.

Assim, conjugado às medidas democráticas – em verdade, antecedendo-as, pois seu suporte -, procederá a uma nova divisão das tribos, elevando seu número de quatro a dez.³⁰⁹

Não sabemos qual o papel das tribos (*phylai*) antes de Clístenes: é certo que compartilhavam um culto comum, mas sua função deve ter sido, como diz MOSSÉ, assegurar o recrutamento dos homens para o exército.³¹⁰ Sua transformação, passando a designar unidades territoriais, implicaria uma alteração significativa na *polis*.

Destruindo a velha organização das tribos jônicas, constituída a partir de laços de sangue, Clístenes busca uma unidade política necessária para a sobrevivência da *polis*. Ciente de que as divisões que até então imperavam em Atenas eram a causa primeira dos distúrbios políticos que podiam levar (como o fizeram) à tirania, a reorganização das *phylai* mediante um critério concomitantemente geométrico e

³⁰⁷ Clístenes era filho de Mégacles que outrora impedira o golpe de Cilon. Cf. nota 40, supra.

³⁰⁸ ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*, cit., 21, p. 52.

³⁰⁹ Antes de Clístenes os atenienses estavam divididos em quatro tribos: *géléontes*, *hoplètes*, *aigicores* e *argadeis*. Às novas tribos, deu-lhes o nome dos tradicionais reis e heróis da Ática, à exceção de Ajax que, como diz-nos HERÓDOTO, era natural de Salamina: Erechteis (Erecteu), Aiegis (Egeu), Pandionis (Pandion), Leontis (Leos), Acamantis (Acamas), Kekròpis (Cécrope), Oineis (Oineu), Hippothontis (Hipótoo), Antiochis (Antioco) e Aiantis (Ajax). HERODOTUS. *Histórias*, Vol. III, cit., Livro V, LXVI, p. 192-194.

³¹⁰ MOSSÉ. *O cidadão na Grécia antiga*, cit., p. 36.

geográfico³¹¹, libera os indivíduos dos tradicionais laços de clientela que davam força ao poder aristocrático, ao promover uma miscigenação entre diferentes cidadãos de diferentes distritos e estratos sociais.³¹²

Adentra-se assim, em outro nível de preocupações em relação à cidade. Como salienta VERNANT:

Passa-se do domínio econômico ao das instituições cívicas, a questão da dívida das terras, no primeiro plano em Sólon, eclipsando-se diante de um outro problema: como criar um sistema institucional que permita unificar os grupos humanos ainda separados por estatutos sociais, familiares, territoriais, religiosos diferentes.³¹³

CLAUDE MOSSÉ salienta um outro aspecto, relevante em virtude de se encaixar no movimento de reivindicações em que se entrelaçam a cidade e a falange, que outrora demos notícia. Neste contexto, e tendo em consideração a polarização que sofrera a cidade anos antes, especialmente tendo-se em conta o fato de que a população mais afastada da cidade podia ser novamente vítima dos desejos e ambições de um demagogo (tal como ocorrera nas lutas que terminariam por levar Pisístrato ao poder), tornava-se essencial a repartição das tribos para além da diminuição da influência aristocrática:

A criação de tribos novas tinha ao mesmo tempo a intenção de diminuir a influência local das velhas famílias, a de juntar no seio de uma mesma unidade os homens dos distritos urbanos, rurais e costeiros, de desenvolver um sentimento de unidade entre os membros de uma mesma tribo, que na guerra combatiam lado a lado. [...]

³¹¹ Sobre a questão do espaço cívico em Clístenes, V. GONÇALVES, Andreia Santana da Costa. *Um desvio arcaico na obra de Platão; o uso do modelo político-geométrico de Clístenes*. Rio de Janeiro, 2005, p. 18-45 (dissertação de mestrado).

³¹² MOSSÉ. *As instituições gregas*. Trad. António Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 24.

³¹³ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos; estudos de psicologia histórica*. 2ª ed. Trad. Haiganuch Sairiam. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 229.

Pelas tribos, Clístenes repartirá os novos *dēmoi*, agora entendidos como unidades territoriais a partir das quais toda a participação política estaria baseada. O *dēmos* passa a ser hereditário; cada ateniense deveria usar o nome do *dēmos* ao qual estava inscrito após o seu nome (*demótico*), substituindo seu antigo patronímico, como forma de evitar distinção entre os antigos e os novos cidadãos (*neopolitai*)³¹⁴. A inscrição nos registros do *dēmos* constituirá o ato de acesso à cidadania.³¹⁵ Mesmo o distrito de Atenas, sabemos, fora dividida em vários *dēmoi*, na busca por evitar o desenvolvimento de interesses regionais em detrimento da unidade política da cidade-Estado.³¹⁶

O resultado das reformas seria que Atenas estaria agora dividida em trinta grupos de *dēmos*: dez da cidade ou vila (*asty*), dez do interior (*mesogéia*) e dez da região costeira (*parália*). Cada uma das *phylai* compunha-se de três *tritias* pertencentes a cada uma das três regiões, de forma que se operasse uma verdadeira “fusão do povo”.³¹⁷ Tão importantes foram tais modificações que, com base nelas, HERÓDOTO proclamará Clístenes como o pai da democracia ateniense.³¹⁸

Estabelecidas as bases sociais de seu novo regime, Clístenes passou à reforma das instituições: substituiu o antigo Conselho dos 400 pela nova *Boulé*, composta por 500 membros (50 de cada tribo), cujas funções também seriam ampliadas, cabendo-lhe o controle dos atos

³¹⁴ OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. 19.

³¹⁵ “O *dēmos* tinha suas assembleias, os seus magistrados, dos quais o *demarco* era o mais importante. Desempenhava um papel essencial na designação dos candidatos quando se sorteavam as magistraturas e na designação dos *buletas*. Não sendo exatamente um quadro da vida religiosa cívica, o *demarco* intervinha na designação dos cidadãos chamados a organizar as grandes festas e, se existia um santuário no seu território, participava no culto do herói ou do deus a que o santuário era consagrado.” MOSSÉ. *O cidadão na Grécia antiga*, cit., p. 39.

³¹⁶ MOSSÉ. *As instituições gregas*, cit., p. 26.

³¹⁷ ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, cit., 21 p. 52-53.

³¹⁸ HERÓDOTO. *Histórias*, Livro VI, cit., 131.1, p. 121.

administrativos dos magistrados bem como um exercício de controle da *Ekklesia*, na medida em que lhe competia preparar os projetos de lei (*proboulemata*) que ali seria submetidos à votação.³¹⁹

Contudo, como vimos, Clístenes manteve a divisão censitária instituída por Sólon. De igual forma, deixou intocada a proibição dos *thetes* às magistraturas: decerto que podiam votar e comparecer à assembleia, mas não podiam ser eleitos³²⁰

Para nós, modernos, suas reformas não teriam tanto finalidade ou caráter estritamente democrático, mas visavam, antes de tudo, a conter a influência perniciosa exercida pelas dinastias tradicionais da cidade sobre as classes mais pobres e, assim, blindar o sistema constitucional contra o espectro da tirania.³²¹ Nos dizeres de Meier:

A reforma de Clístenes não foi tanto uma revisão constitucional como uma reorganização da cidadania. Ela não apenas proporcionou a ascensão política de novos segmentos populacionais como também transformou a *polis* de Atenas de um quadro político em um corpo político.³²²

Uma vez que apenas aos membros das três classes superiores era possível equipar-se como hoplita, eram apenas a estes que o serviço militar estava admitido. Ora, como já tratamos, as reivindicações por uma maior abertura política estão indissociavelmente ligadas, na Atenas dos séculos VI e V a.C., à capacidade de atuar conjuntamente na defesa da cidade.³²³ Na medida em que os *thetes* correspondiam a

³¹⁹ MOSSÉ. *O cidadão na Grécia antiga*, cit., p. 115-116.

³²⁰ Apenas com Péricles, que instituirá a remuneração das funções públicas, a divisão em classes censitárias deixará de ser critério de elegibilidade às magistraturas.

³²¹ OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. 19-20.

³²² Em tradução livre: "Cleisthenes' reform was less a constitutional revision than a reorganization of the citizenry. It not only effected the political rise of new population segments but also transformed the polis of Athens from a political framework into a political body". MEIER. *Athens*, cit., p. 160.

³²³ Cf. 1.1, supra.

cerca de dois terços da população da cidade, somos forçados a admitir, com OSTWALD, que:

Na medida em que o privilégio da luta pela defesa da cidade devia proporcionar status político, podemos concluir que a democracia clisteniana consistia mais em um “esquema ideal de uma república de hoplitas” que uma democracia no sentido posterior do termo: ela estendeu os principais direitos políticos apenas àqueles com status de hoplita ou mais elevados, excluindo assim dois terços dos cidadãos atenienses da plena participação política nos negócios do Estado.³²⁴

Assim, no campo político podemos concordar que Clístenes não procura romper com o passado, mas integrar os antigos quadros sociais (religiosos, econômicos e políticos) dentro da nova ordem criada sobre a experiência frustrada de seu antecessor.³²⁵

Sua verdadeira revolução – a que marcará o ingresso de sua cidade na marcha rumo ao futuro – será propiciar as bases para a aceção jurídica de lei, através da instituição da *isonomia*.

O termo é o último derivado de *nomos* a aparecer na língua grega. Encontramo-lo primeiramente em uma canção popular amplamente divulgada no início do século V a.C., após a derrubada dos tiranos:

De ramo de mirto na mão, levarei a minha espada,
como Harmódio e Aristogiton,
quando mataram o tirano
e tomaram isónoma Atenas.

Querido Harmódio, tu não estás morto,
mas vives, dizem, nas Ilhas dos Bem-aventurados,
- no lugar onde habita Aquiles de pés velozes
e, na tradição, o filho de Tídeu, o nobre Diomedes.

³²⁴ Em tradução livre: “Since the privilege of fighting must have reflected political status, we can conclude that the Cleisthenic democracy was more of a “schema idéal d’une république des hoplites” than a democracy in the later sense of the term: it extended major political rights only to those of hoplite status and above, thereby excluding approximately two-thirds of the Athenian citizenry from full participation in the affairs of state.” OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. 23.

³²⁵ MOSSÉ. *As instituições gregas*, cit., p. 26.

De ramo de mirto na mão, levarei a minha espada,
 como Harmódio e Aristogíton,
 quando nas festas de Atenas
 o tirano Hiparco mataram.

Sempre a sua fama permanecerá sobre a terra,
 os queridos Harmódio e Aristogíton,
 por terem dado ao tirano a morte
 e tomado isónoma Atenas.³²⁶

Se aceitarmos como correta a indicação de JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, o termo empregado não tinha, em sua origem, qualquer relação com o ideário democrático: composta por aristocratas, seu principal mérito será o de contrapor o governo de um, a tirania, à igualdade aristocrática que predomina no governo dos melhores.³²⁷

Ainda que não disponha a carga semântica com a qual sua paternidade será imputada a Clístenes, é relevante ressaltar o momento de tais canções e sua proximidade com a ascensão do alcmeônida, o que sugere uma relação próxima entre, por um lado, a já ampla compreensão do vocábulo pelos atenienses (lembremos que se trata de uma canção popular) e sua apropriação pelo legislador a quem, ao que tudo indica, poderia muito bem interessar escorar-se na propaganda libertária que tinha os tiranicidas como modelo.³²⁸

Ao narrar a guerra que travara Atenas contra a coligação formada por espartanos, beócios e calcídicos – sob o comando de Cléomenes, que buscava reinstaurar Iságoras ao poder de Atenas –

³²⁶ FERREIRA, José Ribeiro. *Participação e poder na democracia grega*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990, p. 102. Sobre Harmódio e Aristogíton, os tiranicidas, cf. nota 3, supra.

³²⁷ FERREIRA. *Participação e poder na democracia grega*, cit., p. 31. Também neste sentido OSTWALD. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*, cit., p. 96-97.

³²⁸ OSTWALD. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*, cit., p. 135. Em outra oportunidade, autor fornece-nos um retrato de Clístenes mais como um homem de estado e um político preocupado em eliminar a raiz dos conflitos sociais de sua terra que verdadeiramente um democrata. OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. 16.

HERÓDOTO nos descreve qual a causa do sucesso de Atenas: o de fazer notar que a *isonomia* era a melhor forma de governo. Dirá:

Enquanto os atenienses estavam sob o jugo dos tiranos, não eram eles superiores a nenhum dos seus vizinhos, nas artes da guerra. Mas quando livraram-se dos seus opressores, eles de longe os sobrepujaram; disto se torna evidente que, enquanto sob os freios de um mestre eles quedavam incapazes de qualquer feito intrépido, tão logo obtiveram a liberdade tornou-se possível a cada homem exercer seus talentos por conta própria.³²⁹

Da mesma forma Tucídides fará uma aproximação entre *isonomia* e democracia. Ao tratar do fervor revolucionário que tomava conta de Atenas, dirá que a *isonomia* era uma dos logros prometidos pelos dirigentes das cidades ao povo que tentavam conquistar.³³⁰ Também utiliza o termo quando relata o regime da Tessália.³³¹

Contudo, sua utilização política por Clístenes é ligeiramente diferente: não se trata de uma forma de governo, mas de princípio de igualdade política que, ainda que ande lado a lado com a democracia, não está necessariamente confinado a ela.³³² A despeito disso, sua aproximação semântica será inevitável:

Se a *isonomia* começa por ser um ideal dos nobres que se opõe ao governo de um só, em breve a ideia de igualdade implícita no termo é adoptada e desenvolvida pelo *dêmos* e a *isonomia* torna-se o símbolo da democracia. É possível que a revolução política que começa com a expulsão de Hípias e culmina com a reforma de Clístenes tenha sido designada pela palavra

³²⁹ Em tradução livre: "Whilst the Athenians were in subjection to tyrants, they were superior in war to none of their neighbours, but when delivered from their oppressors, they far surpassed them all ; from whence it is evident, that whilst under the restraint of a master, they were incapable of any spirited exertions, but as soon as they obtained their liberty, each man zealously exercised his talents on his own account." HERODOTUS. *Histories*, Vol. III, cit., Livro V, LXXVIII, p. 209-210.

³³⁰ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, cit., Livro III, LXXXII.8, p. 319.

³³¹ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, cit., Livro IV, LXXVIII.3, p. 401.

³³² OSTWALD. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*, cit., p. 97.

isonomia e que esta constituísse uma ideia-força utilizada na luta política.³³³

Esta “igualdade perante as leis” é indicativo de uma mudança mais sutil, mas nem por isso menos importante. Demonstramos que Sólon utiliza o vocábulo *thesmós* e as implicações de sua escolha. Clístenes, ao contrário, aprova suas deliberações na Assembléia dos cidadãos; não dá leis aos atenienses, mas fá-los enxergar a responsabilidade intrínseca das deliberações sobre o futuro da *polis*, às quais o legislador não faz senão dar cumprimento.³³⁴ O vocábulo utilizado por Clístenes às suas leis é *nomoi*, plural de *nomos*.³³⁵

Etimologicamente, *nomos* deriva do radical *-nem*, significando “distribuição”, atribuição de algo a alguém. Diferente do seu predecessor, todavia, a validade de uma tal ordenação é menos considerada pelo ponto de vista daquele que atribui, quanto por àqueles a quem as atribuições são distribuídas.³³⁶ Dos vários sentidos que se podem extrair de seus usos através dos textos gregos, podemos concluir que:

Nomos descreve um tipo de ordenação, a qual difere do tipo de ordem expressa na idade arcaica por *Themis* na medida em que se enxerga sua aprovação na aceitação por aqueles que vivem sob ela e que a reconhecem enquanto válida e vinculante para si. Não é, portanto, parte de uma ordem universal, mas limita-se à ordem social, nem tampouco é como *thesmos*, algo imposto por um agente externo; mesmo quando é atribuída a um deus ou um legislador, a fonte de sua validade permanece sempre a sua aceitação geral como norma por aqueles que constituem um contexto social.³³⁷

³³³ FERREIRA. *Participação e poder na democracia grega*, cit., p. 33.

³³⁴ OSTWALD. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*, cit., p. 160.

³³⁵ ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*, cit., 22, p. 54.

³³⁶ OSTWALD. Ancient greek ideas of Law. In. WIENER. *Dictionary of the History of Ideas*, cit., p. 685.

³³⁷ Em tradução livre: “*nomos* describes an order of some kind, which differs from the order expressed in the early archaic age by *themis* in that it sees its sanction in its acceptance by those who live under it and who acknowledge it as valid and binding

Encontramos na literatura grega diversos exemplos de sua utilização. HESÍODO aplica-o para designar a ordem humana dirigida à justiça, apanágio de Zeus concedido aos homens que os diferenciam das bestas.³³⁸ Denotando um sentido similar ao de *eunomia*, HERÓDOTO o empregará para descrever os andrófagos, a quem faltam quaisquer formas de "lei ou justiça".³³⁹ HERÁCLITO o utilizará como a fonte a que as leis da cidade devem sua validade.³⁴⁰

Interessa-nos, contudo, o sentido original que adquire no início do século V a.C., na tragédia *As Suplicantes* de ÉSQUILO. Quando o coro de danaides, fugindo à perseguição de seus primos no Egito, aportam em Argos e explicam as origens do seu infortúnio ao rei dos argivos, este lhes responde:

REI – Se os filhos do Egito têm poder sobre ti, por lei civil, como parentes próximos, quem poderia contrapor-se a eles? Deves alegar, conforme leis pátrias, que eles não têm autoridade sobre ti.³⁴¹

Trata-se da primeira vez em que o termo é empregado para designar *lei* em seu sentido jurídico estrito de estatuto normativo válido dentro de uma determinada comunidade política, que o tem por legítimo.

for themselves. It is, therefore, not part of a universal order but of a limited social order, nor is it like *thesmos* something imposed by an external agent; even when it is attributed to a god or a lawgiver, the source of its validity always remains its general acceptance as a norm by those who constitute a given milieu." OSTWALD. *Ancient greek ideas of Law*. In. WIENER. *Dictionary of the History of Ideas*, cit., p. 686.

³³⁸ "Pois o Cronida dispôs aos homens a lei. Aos peixes, às feras e às aves aladas, que se devorem. Justiça não há entre eles. Aos homens, sim, deu a Justiça, muito mais nobre". HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, cit., 276-280, p. 69-71.

³³⁹ HERODOTUS. *Histories*, Vol. III, cit., Livro IV, CVI, p. 8.

³⁴⁰ "Pois todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina". HERÁCLITO. Fragmento 114 *apud* KIRK, G.S.; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos; história crítica com selecção de textos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 219.

³⁴¹ ÉSQUILO. *As suplicantes*. In. ÉSQUILO. *Tragédias*, cit., 387-391, p. 278-279.

É neste sentido que Péricles, anos depois (cerca de 430 a.C.), em sua famosa elegia aos mortos no primeiro ano da guerra do Peloponeso, dirá:

Temos uma forma de governo que em nada se sente inferior às leis dos vizinhos mas que, pelo contrário, é digna de ser imitada por eles. E chama-se democracia, não só porque é gerida segundo os interesses não de poucos, mas da maioria, e também porque, segundo as leis, no que respeita a disputas individuais, todos os cidadãos são iguais. [...] enquanto na vida privada convivemos com tolerância, sem nos sentirmos ofendidos, na vida pública não desrespeitamos as leis mais por medo, porque obedecemos sempre a quem tem o poder e também às leis.³⁴²

Dez anos antes, quando da encenação da *Antígona* de SÓFOCLES (442 a.C.), não causaria estranheza a uma audiência o fato da heroína sublevar-se contra os *nomoi* da cidade invocando em seu favor “os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses”³⁴³, se a idéia de uma lei escrita, válida dentro da cidade, já não estivesse solidificada no imaginário do povo ateniense.³⁴⁴

Se, contudo, no tempo de Sófocles e Péricles já estava assente a ideia de uma lei escrita da cidade fundada em uma juridicidade autônoma e propriamente humana, o período compreendido entre as reformas de Clístenes (508 a.C.) e a encenação da tragédia de Ésquilo (cerca de 468 a.C.) revela o processo mesmo de formação desta ideia de lei, encarada como conquista da democracia clisteniana e seu ideal de *isonomia*.

O antigo vocábulo, *thesmós*, irá perder abruptamente o seu significado proto-jurídico: de fato, na passagem do século VI ao V, o termo desaparecerá do vocabulário legal – não de uma forma

³⁴² TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, cit., Livro II, XXXVII, p. 200-201.

³⁴³ SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 450-454, p. 67.

³⁴⁴ OSTWALD. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*, cit., p. 47.

gradual³⁴⁵: não se encontram registros de *nomos* enquanto estatuto legal antes de 511/510 a.C., mesma época em que *thesmós* perde sua antiga significação.³⁴⁶

Nesta unidade geracional, percebemos como diversos fatores são conjugados para contribuir para o ideário de superioridade ateniense, que tem como base o regime de suas leis. Presenciamos neste mesmo espaço temporal a série de acontecimentos mais importantes na história de Atenas até então. No espaço pouco maior de uma geração, a cidade se liberta da tirania, enfrenta as forças combinadas de três potências oligárquicas, presencia profundas reformas sociais que instaurarão um regime majoritariamente democrático, que é finalmente posto à prova na luta contra os bárbaros – da qual a cidade sairá vencedora.

A nova concepção de uma cidade sob o domínio das leis – leis que, como o atestarão comentadores do século posterior, são válidas igualmente à totalidade dos indivíduos, sem distinção material³⁴⁷ – que, por outro lado, organiza-se democraticamente, enraizará a

³⁴⁵ ROMILLY. *La loi dans la pensée grecque*, cit., p.17.

³⁴⁶ OSTWALD. *Nomos and the beginnings of the athenian democracy*, cit., p. 173.

³⁴⁷ Na *Hécuba* de EURÍPIDES (424 a.C.), tomamos conhecimento de que em Atenas uma lei “igual para os livres e para os escravos, vige em matéria de sangue”. EURÍPIDES. *Hécuba*. In. EURÍPIDES. *Dois tragédias gregas; Hécuba e As troianas*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 291-292, p.16. Também LICURGO DE ATENAS, na sua oração contra Leócrates assevera que em sua cidade, os antigos legisladores instituíram que: “Também não castigavam só com uma multa o assassino de um escravo, nem apenas privavam dos direitos cívicos o homicida de um cidadão livre. Não, para todas as infracções a lei, mesmo as mais ligeiras, a punição fixada era a morte”. LICURGO. *Oração contra Leócrates*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2010, 65, p. 180. Por fim, temos testemunho da indignação do velho oligarca às leis da Atenas do seu tempo (entre 431 e 424 a.C.), “antigas regulações” que mostram como, ainda no século IV a.C., sobrevivia o ideal isonômico de Clístenes: “Quanto aos escravos e aos metecos, tamanha é a impunidade em Atenas que lá não é permitido castigá-los fisicamente e o escravo não te dá passagem. Vou explicar por que existe este costume local: se fosse legítimo o homem livre bater no escravo, no meteco ou no liberto, corria-se o risco permanente de surrar um Ateniense, acreditando tratar-se de um escravo; é que lá o povo não se veste melhor do que os escravos e metecos e sua aparência também em nada é melhor.” PSEUDO-XENOFONTE. *A Constituição dos atenienses*, cit., 1.10, p. 77.

concepção de que *isonomia* e democracia, quando juntas, proporcionam o crescimento e o sucesso da cidade.

A *isonomia*, percebemos, surge como contraponto ao governo despótico da tirania. Mas também irá fazer frente à antiga noção de *eunomia*, ainda existente nas cidades oligárquicas. A diferença reside no conceito deste *nomos*, tal como assevera FERREIRA:

Na democracia predomina uma concepção diferente. As leis, embora pudessem ter uma sanção divina e devessem fundamentar-se nas leis não escritas' - divinas ou simplesmente humanas -, eram algo de convencional, aprovado pela pólis reunida em Assembleia. [...] As leis, na democracia, apresentam-se não como um dom ou algo imposto, mas como normas feitas e aprovadas pelo corpo cívico reunido em Assembleia - ou pela sua maioria, o *dêmos*.³⁴⁸

Tal como atesta OSTWALD, neste processo de reconfiguração das estruturas sociais e políticas combinados ao desenvolvimento da ideia de lei, encontramos a marca diferencial do regime ateniense, a soberania popular, que atingirá o seu ápice nas reformas de Efialtes em 462, com a destituição dos poderes do Areópago – mudanças que seriam impensáveis sem as prévias reformas de Clístenes e Sólon.³⁴⁹

Como bem afirma ROMILLY, ao relacionar a crise do século IV com os questionamentos dos sofistas às leis da *polis*:

Nascidas com a democracia, as leis eram, na verdade, o símbolo da soberania popular. A ideia que sua autoridade repousava sobre um acordo e emanava da comunidade de cidadãos era natural àquele povo apegado às suas prerrogativas. E o fato é que a crise da lei confundia-se, no fim do século, com a da democracia.³⁵⁰

³⁴⁸ FERREIRA. *Participação e poder na democracia grega*, cit., p. 40-41.

³⁴⁹ OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. xx.

³⁵⁰ Em tradução livre: "Nées avec la démocratie, les lois étaient, em effet, le symbole de la souveraineté populaire. L'idée que leur autorité reposait sur un accord et émanait de la communauté des citoyens était naturelle à ce peuple jaloux de ses prérogatives. Et le fait est que la crise de la loi devait se confondre, à la fin du siècle,

A tragédia de ÉSQUILO será agente e testemunha privilegiada deste processo de refiguração da vida grega.

avec celle de la démocratie." ROMILLY. *La idée de loi dans la pensée grecque*, *icit.*, p. 126. Para um itinerário mais completo acerca do desenvolvimento da compreensão grega de lei, na qual convergiram, em diversos momentos, poetas, filósofos e políticos, sugerimos a magistral exposição do Prof. Marcelo Ramos, em RAMOS. *A invenção do direito pelo Ocidente*, *cit.*, p. 193-222.

III. A *POLIS* DA TRAGÉDIA

3.1. A ORIGEM DA TRAGÉDIA: DA TIRANIA À DEMOCRACIA

ARISTÓTELES, na *Poética*, antes de definir o que é a Tragédia, dá-nos uma explicação acerca de suas origens:

Nascida de um princípio improvisado (tanto a tragédia, como a comédia: a tragédia, dos solistas do ditirambo; a comédia, dos solistas dos cantos fálicos [...]), [a tragédia] pouco a pouco foi evoluindo, à medida que se desenvolvia tudo quanto nela se manifestava; até que, passadas muitas transformações, a tragédia se deteve, logo que atingiu sua forma natural.³⁵¹

Assim, a partir dos improvisos dos cantos de pastores em homenagem ao deus Dioniso (o *ditirambo*³⁵²), a tragédia foi pouco a pouco evoluindo até atingir sua forma final, ao apropriar-se dos temas da epopeia e deixar de lado os “argumentos breves” e a “elocução grotesca” dos antigos coros de sátiros.³⁵³

Ou seja, a Tragédia, tal como nos foi legada, é fruto de uma contínua evolução de um ritual religioso através das gerações, até atingir sua forma plena com Ésquilo, Sófocles e Eurípides, após o que entra em decadência.

Seguindo a linha proposta pelo estagirita, diversos filósofos e linguistas estabelecerão a ligação necessária entre tragédia grega e o contexto religioso dos cultos dionisíacos.

Assim observamos em NIETZSCHE a origem da tragédia ligada necessariamente à sua teoria acerca do dionisismo. A par da manifestação apolínea da ordem métrica e da bela medida, NIETZSCHE encontrará a potência aniquiladora da natureza que se expressa sem rodeios no coro de sátiros:

³⁵¹ ARISTÓTELES. *Poética*, cit., 1449 a 9, p. 108.

³⁵² Os ditirambos eram obras corais executados em honra ao nascimento Dionísio. Segundo Carl Kerényi, era originalmente um dos nomes do deus. KERÉNYI, Carl. *Dyoniso*; imagem arquetípica da vida indestrutível. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysséus, 2002, p. 262-263. Também LESKY. *A tragédia grega*, cit., p. 64.

³⁵³ ARISTÓTELES. *Poética*, cit., 1449 a 19, p. 108.

O coro é uma muralha viva contra a realidade assaltante, porque ele – o coro de sátiros – retrata a existência de maneira mais veraz, mais real, mais completa do que o homem civilizado, que comumente julga ser a única realidade. [...] ³⁵⁴

Em contraposição à realidade aparente do mundo fenomênico, a tragédia – porquanto manifestação do dionisíaco – conduz à verdade da natureza, a potência originária quase perdida, que o espectador irá reencontrar ao assumir sua identidade enquanto, ele mesmo, sátiro. ³⁵⁵ Contra o caráter reconfortante da presença apolínea, irá afirmar a premência da vida, o impulso primordial que direciona o ser à sua intimidade, ao cerne das coisas³⁵⁶

A tragédia seria a “representação apolínea de noções e influências dionisíacas”³⁵⁷: se na forma o drama trágico municia-se do *apolíneo*, seu conteúdo será, sempre e inevitavelmente, a presença de Dioniso. O mito trágico é a manifestação do deus, que se aproveita da linguagem do seu oposto para afirmar a sua sabedoria.³⁵⁸ Como expressa o filósofo:

No efeito conjunto da tragédia, o dionisíaco recupera a preponderância; ela se encerra com um tom que jamais poderia soar a partir do reino da arte apolínea. E com isso o engano apolíneo se mostra como o que ele é, como o véu que, enquanto dura a tragédia, envolve o autêntico efeito dionisíaco, o qual, todavia, é tão poderoso que, ao final, impele o próprio drama apolíneo a uma esfera onde ele começa a falar com a sabedoria dionisíaca e onde nega a si mesmo e à sua visibilidade apolínea. Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dioniso fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a

³⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*; ou Helenismo e Pessimismo. Trad. J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 57.

³⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, cit., p. 58.

³⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, cit., p. 97.

³⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, cit., p. 61.

³⁵⁸ AZEREDO, Vânia Dutra de. Nietzsche e os gregos. *Hypnos*; Revista do Centro de Estudos da Antiguidade. São Paulo, n. 21, 2º semestre/2008, pp. 273-287, p. 285.

linguagem de Dioniso: com o que fica alçada a meta suprema da tragédia e da arte em geral.³⁵⁹

NIETZSCHE enxerga na tragédia essa possibilidade de escape e libertação: um retorno ao atemporal, ao originário³⁶⁰, decorrente de suas próprias origens dionisiacas. Hoje, resta-nos claro que as considerações nietzscheanas falam mais acerca de si mesmas que sobre a tragédia.³⁶¹

CARL KERÉNYI também destaca a origem religiosa da tragédia partido do acento dionisiaco constante nos dramas trágicos mas, especialmente, de uma análise etimológica da tragédia.

Com efeito, *tragoedia* é composto pela junção de *tragos*, bode, e *oidê*, canto. Esse “canto do bode”, contudo, não faz tanta alusão ao bando de sátiros como ao sacrifício de um bode em honra ao deus, o que ligaria sua gênese às festas rurais há muito prescritas.³⁶² Sobre este aspecto, também JOSÉ ANTÔNIO DABDAB TRABULSI parece corroborar o fato de que, à despeito dos diversos problemas sacrificiais envolvendo esse problemático bode, estava necessariamente ligados à manifestações de uma religiosidade “rural, chtônica ou agrária”, ligados ao culto de Dioniso.³⁶³

ALBIN LESKY, interpretando Aristóteles, desenvolve duas alternativas possíveis ao significado de *tragoedia*: o canto do bode referia-se ao coro de sátiros, seguidores do Dioniso – hipótese complicada, vez que o drama satírico apenas seria introduzido em

³⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, cit., p. 129-130.

³⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, cit., p. 142.

³⁶¹ A despeito da importância das considerações de NIETZSCHE acerca da tragédia, bem assim de toda sua concepção dos gregos, acreditamos que sua reprodução interessa mais a um estudo sobre NIETZSCHE que sobre a Grécia ou a tragédia grega. Razão pela qual, com Gazolla, acreditamos que o filósofo, por belas e interessantes que sejam suas construções, não é suficiente a explicar o essencial do drama trágico helênico. GAZOLLA. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*, cit., p. 24.

³⁶² KERÉNYI, Carl. *Dyoniso*, cit., p. 275-276.

³⁶³ TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 142.

Atenas após a consagração do gênero trágico – ou denotava “canto pelo bode como prêmio”, opção mais segura devido ao testemunho de Horácio.³⁶⁴

Igualmente BRUNO SNELL advogará a ligação da tragédia aos rituais dionisíacos, compostos por danças e cantos performados por cantores mascarados, em conjunto com ritos sacrificiais em homenagem ao deus.³⁶⁵

O ponto comum entre os comentadores, e que nos permite afirmar com certa segurança, é a origem religiosa, não apenas da tragédia, mas da comédia e do drama satírico – outros dois gêneros teatrais então encenados nas festas: todos eram, sempre, acompanhados por festejos de cantos e danças que marcavam o início dos festivais. Sua ligação ao culto de Dioniso é muito clara:

Só nas festas deste deus é que se representavam tragédias. A grande ocasião era, na época clássica, a festa das Dionisíacas urbanas, que se celebrava na Primavera; mas também havia concursos de tragédias na festa das Lenéias, que tinha lugar pelo final de Dezembro. A própria representação inseria-se, assim, num conjunto eminentemente religioso; era acompanhada de procissões e sacrifícios. Por outro lado, o teatro onde tinha lugar, e cujas ruínas ainda hoje visitamos, foi reconstruído por diversas vezes; mas era sempre o “teatro de Dioniso”, com um belo assento de pedra para o sacerdote de Dioniso e um altar do deus no centro, onde o coro evoluçionava. O próprio coro, só pela sua presença, evocava o lirismo religioso.³⁶⁶

Mais complicado é a hipótese de Nietzsche em associar o conteúdo da tragédia à presença de Dioniso. Isso porque, a despeito do significado que se queira dar a *tragoedia*, quer seja “canto do bode” ou “canto pelo bode”, surgem questões difíceis de responder.

³⁶⁴ LESKY. *A tragédia grega*, cit., p. 66-68.

³⁶⁵ SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 99.

³⁶⁶ ROMILLY, Jacqueline. *A tragédia grega*. 6ª ed. Trad. Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 14.

A associação ao coro de sátiros que compunha o séquito do deus não encontra correspondência em nenhuma das tragédias que nos foram legadas. Mais ainda, revela uma dificuldade técnica incontornável, vez que os sátiros nunca foram associados a bodes³⁶⁷, mas possuem traços que mais fazem remontar aos cavalos.³⁶⁸ Por fim, tem-se que o conteúdo lascivo geralmente associado a estes cantos de sátiros nunca é visto nos dramas trágicos, nem se poderia admitir razoavelmente que pudessem ter-lhe dado origem, dado o caráter das obras que possuímos.

Por outro lado, afirmar que se trataria, o malfadado bode, de um prêmio ou mesmo de uma expiação sacrificial em honra a Dioniso também encontra problemas. Além de rejeitar o testemunho de Aristóteles, esbarramos no fato de Dioniso, como diz ROMILLY, estar mais associado às corças e suas crias. Prova disso, diz-nos, é que entre os epítetos que lhe são atribuídos, encontramos Dioniso *Aigobolos* e Dioniso *Melanaigis*, respectivamente, o “que golpeia as cabras” e Dioniso “da cabra negra”.³⁶⁹

Melhor seria, assim, aceitarmos a afirmação de VERNANT e VIDAL-NAQUET, para os quais o problema da origem da tragédia é um falso problema: afasta-se do principal e não consegue explicar o que ela é.³⁷⁰ De fato, temos de admitir que a tragédia aparece nas festas em honra a Dioniso, mas tais festividades buscavam o caráter de suas representações fora do âmbito deste deus.³⁷¹

³⁶⁷ ROMILLY. *A tragédia grega*, cit., p. 18.

³⁶⁸ TRABULSI. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*, cit., p. 141.

³⁶⁹ ROMILLY. *A tragédia grega*, cit., p. 19.

³⁷⁰ VERNANT, Jean-Pierre. O momento histórico da tragédia. In: VERNANT; VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p. 1.

³⁷¹ ROMILLY. *A tragédia grega*, cit., p. 20.

Pois é da epopeia que os dramas trágicos irão buscar a argamassa para a construção de suas intrigas – não do pensamento religioso do culto dionisíaco.

A aparente contradição entre a tragédia como parte do culto dionisíaco e seu conteúdo não-dionisíaco foi observada muito cedo pelos antigos e deu margem a uma expressão proverbial: “Isto nada tem a ver com Dioniso”.³⁷²

De onde, então, poderia ter advindo a ligação com Dioniso? HERÓDOTO revela-nos um dado curioso, que pode proporcionar uma chave satisfatória à resolução da questão. Relata-nos que em Sícion, haviam coros trágicos destinados ao culto de Adrasto, antigo herói do ciclo tebano. Clístenes, após instaurar a tirania na cidade, restabelecerá os coros a Dioniso.³⁷³ Afirma LESKY:

O conteúdo desses cantos eram os feitos e sofrimentos de um herói de um dos grandes ciclos de lendas. E é neste ponto que entra a reforma do tirano Clístenes, que dedica esses cânticos a Dioniso, isto é, faz com que sejam entoados não no culto do herói Adrasto, mas no serviço do novo deus.³⁷⁴

De tal forma, podemos conceber alguma ligação entre o aparecimento da tragédia, os espetáculos cívicos em honra a Dioniso e o surgimento da tirania. Como assevera PIERRE GRIMAL:

A instituição dos concursos de tragédias e o advento do próprio gênero no ciclo de festas da cidade seriam o resultado de duas causas interligadas: uma causa literária, que foi a descoberta por um poeta genial (sem dúvida Téspis) das possibilidades do gênero e, ao mesmo tempo, uma causa política, o desejo de os tiranos darem

³⁷² LESKY. *A tragédia grega*, cit., p. 78.

³⁷³ HERODOTUS. *Histories*, Vol. III, cit., Livro V, LXVII, p. 195-197. Esse Clístenes é avô do legislador ateniense.

³⁷⁴ LESKY. *A tragédia grega*, cit., p. 78.

ao povo festas em que se forjaria a unanimidade da cidade.³⁷⁵

Sabemos que o primeiro drama trágico fora encenado em Atenas por Téspis, sob a tirania de Pisístrato. O tirano de Atenas havia instituído a festividade das dionisiacas urbanas³⁷⁶, ou Grande Dionisiacas: festas em homenagem ao deus que ocorriam no templo de Dioniso Eleutério (Dioniso libertador) que mandara construir na acrópole.

³⁷⁷ Em um certo sentido, afirma ROMILLY, Pisístrato é Dioniso:

Que a tragédia, no seu reinado, tenha entrado no quadro oficial do culto deste deus simboliza, portanto, a união dos dois grandes patronos sob os quais se colocava este nascimento: o de Dioniso e o de Atenas.³⁷⁸

A tragédia, instituída por um tirano – que buscava apoio popular frente à aristocracia – liga-se a Dioniso em um nível simbólico de legitimação: é justamente ele o deus popular; não um aristocrata de residência fixa no Olimpo, mas aquele que vive entre os homens, pertence a todos, nobres ou camponeses.³⁷⁹

Assim, qualquer que seja sua origem, o importante é considerar que a tragédia, nascida dos caprichos populares da tirania e em estreita relação com ela, com a derrubada de Pisístrato e seus filhos, logo adquire o caráter de manifestação nacional e função cívica e pedagógica indispensáveis à cidade democrática.³⁸⁰

³⁷⁵ GRIMAL, Pierre. *O teatro antigo*. Trad. António M. Gomes da Silva. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 28.

³⁷⁶ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*; I volume – cultura grega. 10ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, p. 355-357.

³⁷⁷ GAZOLLA. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*, cit., p. 17.

³⁷⁸ ROMILLY. *A tragédia grega*, cit., p. 17.

³⁷⁹ LESKY. *A tragédia grega*, cit., p. 75.

³⁸⁰ VERNANT. Tensões e ambiguidades na tragédia grega. In. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p. 10.

3.2. O CARÁTER CÍVICO DA TRAGÉDIA: NARRATIVIDADE E JURIDICIDADE.

Falamos acerca da origem da tragédia e do carácter institucional com que se reveste desde sua origem. Resta-nos, pois, delimitar como a narrativa trágica, delineada institucionalmente, cumpre seu papel de refiguração da vida política.

Começemos pela sua definição. Mais uma vez, servimo-nos de ARISTÓTELES:

É, pois, a tragédia imitação (*mímesis*) de uma acção de carácter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídos pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante actores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação (*kátharsis*) dessas emoções.³⁸¹

Ao distinguir a tragédia como imitação e não como narrativa, o estagirita busca delimitar o seu âmbito específico em relação à epopeia: enquanto esta apenas narra, a tragédia, encenada, ocorre à vista de todos.³⁸² Isso não lhe retira, contudo, o carácter de narrativa. Antes, reforça-o, constituindo o drama trágico um modelo híbrido, em que elementos dramáticos e narrativos se conjugam para uma maior potencialização da mensagem a ser passada.³⁸³

³⁸¹ ARISTÓTELES. *Poética*, cit., 1449 b 24, p. 110.

³⁸² Cabe, aqui, ressaltar a importância do sentido da visão para o mundo grego. Como assinala Hartog, ao tratar do privilégio de Ulisses que viu as maravilhas que narra, fornece-nos uma indicação de “uma relação com o mundo que é o cerne da civilização grega: o privilégio do olho como modo de conhecimento. Ver, ver por si mesmo e saber ‘é uma coisa’. ‘Preferimos a vista a todos o resto – declara Aristóteles. A causa disso é que a vista é, de todos os sentidos, o que nos faz adquirir mais conhecimentos e que nos revela mais diferenças”. HARTOG, François. *Memória de Ulisses; Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 14.

³⁸³ GOWARD, Barbara. *Telling Tragedy; narrative technique in Aeschylus, Sophocles and Euripides*. London: Duckworth, 1999, p. 11.

Esse caráter narrativo exsurge, para nós, através do agenciamento dos mitos³⁸⁴ na construção da intriga trágica. É, como vimos, do manancial de narrativas tradicionais que os poetas trágicos irão extrair o material bruto que a tragédia irá lapidar de acordo com seus interesses.

Diferentemente da pecha que lhe atribuiu a tradição medieval cristã³⁸⁵, o mito é uma narrativa tradicional³⁸⁶, uma forma de preservação da identidade que se perpetua narrativamente.³⁸⁷ Homero e Hesíodo, neste sentido, são os zelotes da identidade do mundo grego³⁸⁸.

Para o homem arcaico, o mito é uma questão da mais alta importância.[...] O mito lhes ensina as “histórias” primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta diretamente. [...] Podemos notar que, assim como o homem moderno se considera constituído pela História, o homem das sociedades arcaicas se proclama o resultado de um certo número de eventos míticos.³⁸⁹

³⁸⁴ “Em grego, *mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mythos* é, então, da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mythologeîn*, *mythologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a grupo de iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mythoi* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados.” VERNANT, J. P. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. 4ª ed. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2010, p. 172.

³⁸⁵ Sobre o caráter absurdo e fantasioso que foi atribuído pela tradição ocidental até meados do século XX, V. DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. 2ª ed. Brasília: Editora UNB, 1998.

³⁸⁶ BURKERT, Walter. *Mito e mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 17.

³⁸⁷ Neste sentido, aduz Ricoeur que “sob a forma reflexiva do narrar-se, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa”. RICOEUR, Paul. *Curso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006, p. 114.

³⁸⁸ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D’ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 16.

³⁸⁹ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 16.

A tragédia, no entanto, não se resumirá em apresentar as já amplamente conhecidas narrativas mitológicas.³⁹⁰ Retomará as tradições míticas para expor os problemas do seu tempo: problemas aos quais, por estar também inserida, não deitará solução.³⁹¹ Como esclarece COELHO:

Teatro feito para o povo, a tragédia tem no mito seu tema e sua inesgotável inspiração. Tomar o mito como tema, ao contrário de sugerir um compromisso da Tragédia com o mundo tradicional, mito-poético, expressa seu caráter problematizador – com a problematização da tradição (Homero), a cidade é posta em questão.³⁹²

Apropria-se do mito na medida em que dele se distancia. Utiliza-se de todo o seu arcabouço significativo, mas submete-o a constante questionamento; julga-os não com a consciência do homem homérico, mas com os olhos do cidadão legatário tanto desta tradição quanto das mudanças e inovações sociais que a *polis* experimentara na geração precedente. Entre tais mudanças, a constituição de um universo propriamente jurídico encontra lugar destacado.³⁹³

A *polis* se problematiza e representa a si mesma no teatro, ao colocar em questão o agir humano e sua vinculação direta com a comunidade da qual faz parte, ao mostrar que a consequência de seus atos lhe extrapolam e contém um potencial destrutivo para toda a cidade, caso não sejam submetidos à devida purgação.

Essa é, segundo ARISTÓTELES, a finalidade da tragédia: a partir da imitação de ações de caráter elevado (nas quais fica evidente a

³⁹⁰ O público dos espetáculos trágicos, dirá Romilly, conhece bem os temas encenados no palco. ROMILLY. *A tragédia grega*, cit., p. 21. Torna-se quase irrelevante, assim, perguntar-se pela crença dos gregos em seus próprios mitos: eram parte da vida cotidiana da cidade, de suas instituições e hábitos.

³⁹¹ VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia antiga*, cit., p. 181.

³⁹² COELHO. *Direito, Filosofia e a humanidade como tarefa*, cit., p.114.

³⁹³ VERNANT, Jean-Pierre. O momento histórico da tragédia. In. VERNANT; VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p. 4.

desmedida do herói), suscitar, mediante o terror e piedade, a purificação destas mesmas emoções.

O herói trágico, situado a meio caminho entre o divino e o bestial, pela *hybris* que carrega, tem o potencial de igualar-se aos deuses ou de sucumbir aquém da mais bestial animalidade. É o caso de Édipo: supera todos os homens ao decifrar o enigma da esfinge apenas para, depois, rebaixar-se às bestas ao assassinar o pai e copular com a própria mãe.³⁹⁴

Do expectador, não se espera que compadeça ou aterrorize com o destino do filho de Laio: pelo exemplo do seu infortúnio, a tragédia busca interiorizar no espectador os perigos que existem em deixar-se levar pelo orgulho e que aprenda a lição mais importante: sua falta não atinge apenas a si, tendo arrancado os próprios olhos e condenado ao exílio sem sandálias (daí seu nome, *oedipus*, “pés descalços”, inchados de tanto vagar), sua mancha sobre a cidade não pode ainda ser apagada. Seus filhos carregarão o mesmo destino trágico, fruto de seu sangue maculado, que fará com que dois de seus filhos lutem entre si e abatam um ao outro³⁹⁵, e uma terceira filha seja emparedada viva.³⁹⁶

A tragédia dirige-se à cidade enquanto unidade orgânica na qual não há, no campo da responsabilidade, separação entre o todo e suas partes. Tampouco a noção de culpa, enquanto característica de uma individualidade como instância interior do sujeito, está presente.

Como a personagem trágica se constitui na distância que separa *daímon* de *êthos*, a culpabilidade trágica se estabelece entre a antiga concepção religiosa de erro-polução, de *harmatía*, doença do espírito, delírio enviado pelos deuses que necessariamente engendra o crime, e a concepção nova em que o culpado, *harmatôn*, e

³⁹⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. Trajano Vieira. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

³⁹⁵ ÉSQUILO. Os sete contra Tebas. In. ÉSQUILO. *Tragédias*, cit.

³⁹⁶ SÓFOCLES. *Antígona*, cit.

sobretudo *adikon*, é definido como aquele que, sem ser coagido, deliberadamente decidiu cometer um delito.³⁹⁷

A ação, ultrapassando a esfera do agente, forma o *miasma*, a contaminação tenebrosa, nos dizeres que se abate sobre uma casa, uma família, uma cidade.³⁹⁸

O sujeito trágico, de tal forma, encontra-se dividido; situado na distância que separa seu *daímon* e o *ethos* da cidade. Quer dizer, por um lado, guarda em si uma manifestação do sagrado que lhe é própria (o *daímon* é uma entidade situada a meio termo entre os deuses e o homem, com quem este mantém laços mais próximos que com os deuses), o deus que lhe habita, por outro, está inserido no conjunto de valores, normas e instituições do seu tempo, os quais configuram seu modo de relacionar-se com os outros no espaço da cidade.

O *daímon* do herói trágico assume a forma de um *ethos* familiar, uma mácula herdada de seus ancestrais, uma força sombria que o move rumo a um destino nefasto que, embora o possa prever ou, na maioria das vezes, antever suas consequências³⁹⁹, seguirá não obstante.

³⁹⁷ VERNANT. Tensões e ambiguidades na tragédia grega. In. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p. 22.

³⁹⁸ Neste sentido que se deve apreender a conduta de Orestes ao assassinar sua própria mãe. Como assevera o helenista francês: "O erro, sentido como um ataque à ordem religiosa, esconde em si uma força nefasta que vai bem além do agente humano. O próprio indivíduo que o comete (ou melhor, que é sua vítima) é tomado pela força sinistra que desencadeou (ou que se exerce através dele). Em lugar de emanar do agente como sua fonte, a ação o envolve e arrasta, englobando-o numa potência que escapa a ele tanto que se estende, no espaço e no tempo, muito além de sua pessoa. O agente está preso na ação. Não é seu autor. Permanece incluso nela". VERNANT, Jean-Pierre. Esboços da vontade na tragédia grega. In. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p. 36.

³⁹⁹ Não é outra a posição de Agamêmnon, cujo destino já fora antevisto pela vidente Cassandra. ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011, 1114-119, p. 181.

Como se reproduzisse a fórmula oracular ambivalente que HERÁCLITO pouco antes declarara⁴⁰⁰, o poeta joga constantemente no limiar da individuação do homem, ao demonstrar um agir não plenamente consciente de si, pois vítima de potências maiores.

Mas também demonstra, ao lado da responsabilização necessária que as forças do destino farão abater sobre o agente, a possível salvação purificadora que somente a cidade e sua nova tábuas de valores e instituições podem proporcionar. Dentro de cada protagonista, encontramos a tensão que já referimos entre passado-presente e presente-futuro, entre os universos do mito – espelho de práticas ancestrais – e da cidade democrática.

Apenas mediante a devida purgação, à purificação, à catarse sacrificial de tal mancha, que envolve necessariamente toda a comunidade, é que a ordem e a paz podem retornar à cidade. Nas lições de GAZOLLA:

A purificação não se efetiva em *logos*: a encenação trágica é, ela mesma, purificatória, na medida em que faz que os assistentes do drama vivenciem as problemáticas dos personagens, geralmente relacionados à própria vida política da cidade, ao dia-a-dia de cada um, aos valores de ontem e aos daquele momento, repassados durante a encenação.⁴⁰¹

Ao expor as oposições que se desenvolvem no sujeito trágico, a tragédia esclarece o cenário maior no qual tais fissuras se revelam: é no plano da cidade dividida entre passado e futuro que devemos procurar o *locus* do desenrolar das contradições que ela traz à luz a partir do fatídico destino do herói.

LOUIS GERNET, em sua análise do vocabulário das tragédias gregas, afirma que é o pensamento social da própria cidade, em especial o pensamento jurídico em pleno processo de formação, que

⁴⁰⁰ "O carácter [*êthos*] é para o homem um *daimon*." ". HERÁCLITO. Fragmento 119 *apud* KIRK, G.S.; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*, cit., p. 219.

⁴⁰¹ GAZOLLA. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*, cit., p. 29.

está em jogo na intriga trágica. Trata-se da constituição jurídica da sociedade como um todo.

Se trata, en efecto, de sociedades en que, por una parte, abundan los testimonios de prederecho y, por otra, las prácticas y las representaciones adoptaran desde muy pronto, y de manera general, eso que nosotros llamamos aspecto jurídico.⁴⁰²

Ao identificar um vocabulário técnico de um direito nascente nas obras dos grandes poetas, bem como a afinidade constante entre temas que lhe são afeitos (homicídio, deveres fúnebres, papel dos tribunais), ele identifica a formação de um “direito” a partir de procedimentos pré-jurídicos.

Decerto que falar na criação de um “direito” grego levanta um sem número de dificuldades, a principal delas residindo no fato da inexistência de um termo específico que contraponha à lei um corpo de princípios legais, tal como a distinção romana entre *lex* e *jus*.⁴⁰³

Contudo, podemos aceitar que tal concepção do Direito é já marcada pela própria historicidade do pensamento jurídico, que tem em Roma seu momento fundador. GERNET delineia uma outra concepção, que podemos, com ressalvas, adotar:

La función jurídica, en cuanto función autónoma, se reconoce fácilmente en un buen número de sociedades en que naturalmente se presentan bastantes variaciones, a la vez que una irrecusable unidad; queremos decir no sólo una función social en el sentido casi externo de la palabra, sino una función psicológica o sistema de representaciones, de hábitos de pensamiento y de creencias ordenadas en torno a la noción específica del derecho.⁴⁰⁴

Explica-o melhor seu discípulo:

⁴⁰² GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Taurus, 1984, p. 156.

⁴⁰³ OSTWALD. Ancient greek ideas of Law. In. WIENER. *Dictionary of the History of Ideas*, cit., p. 673.

⁴⁰⁴ GERNET. *Antropología de la Grecia antigua*, cit., p. 154.

É que o direito não é uma construção lógica; constitui-se historicamente a partir de procedimentos “pré-jurídicos” de que se libertou e aos quais se opõe, embora em parte permaneça solidário com eles. Os gregos não tem a ideia de um direito absoluto, fundado sobre princípios, organizado num sistema coerente. Para eles há como graus de direito. Num pólo, o direito se apoia na autoridade de fato, na coerção; no outro, põe em jogo potências sagradas: a ordem do mundo, a justiça de Zeus. [...] O que a tragédia mostra é uma *diké* em luta contra outra *diké*, um direito que não está fixado, que se desloca e se transforma no seu contrário. A tragédia, bem entendido, é algo muito diferente de um debate jurídico. Toma como objeto o homem que em si próprio, vive esse debate, que é coagido a fazer uma escolha definitiva, a orientar sua ação num universo de valores ambíguos onde jamais algo é estável e unívoco.⁴⁰⁵

O vocabulário trágico, com suas imprecisões, dubiedades, incoerências e oposições, indica, uma diferenciação no sistema social; a abertura de um campo semântico próprio, ainda que incipiente e com contornos não tão bem delimitados em relação à moral e à religião. Se os trágicos utilizam um vocabulário proto-jurídico, é para jogar com suas incertezas e imprecisões.

Questionando os heróis por meio do coro, confrontando os valores há muito reverenciados pela viva tradição presente na memória, ou seja, sua identidade mesma, em contraste a uma ordem que se pretende sustentar sobre os alicerces modificados de um passado que já não pode mais ser, a tragédia busca fornecer a argamassa axiológica necessária a cimentar essa nova experiência cívica que é a *polis* democrática que emerge das violentas lutas sociais do final do século V.

O poeta, como PLATÃO, quer fundamentar um novo modelo de cidade; quer formar uma nova espécie de homem, o cidadão, que reconhece seu lugar num complexo de relações de caráter orgânico,

⁴⁰⁵ VERNANT. O momento histórico da tragédia. In. VERNANT; VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p. 3.

nas quais a mínima disfunção pode por em risco todo o conjunto. Com isso:

Põe-se a questão dos limites do humano em seu poder de determinar a si mesmo, conformando sua própria vida. Com isto toma a ágora e explicita-se, como pergunta formulada e dirigida ao povo, o problema do humano em sua liberdade e responsabilidade.⁴⁰⁶

O momento da tragédia é – como quer VERNANT:

aquele em que se abre, no coração da experiência social, uma distância bastante grande para que, entre o pensamento jurídico e social de um lado e as tradições míticas e heroicas de outro, as oposições se delineiem claramente; bastante curta, entretanto, para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e para que o confronto não deixe de efetuar-se.⁴⁰⁷

Neste movimento de aproximação perigosa e distanciamento consciente, a tragédia joga com a formação da consciência histórica do espectador no entrecruzamento entre história e ficção.⁴⁰⁸ Uma vez que “narrar qualquer coisa é narrar como se isso se tivesse passado”, o transporte dos mitos tradicionais à realidade do espectador acarreta uma “sobreposição recíproca” entre o quase histórico e o quase ficcional.⁴⁰⁹

O caráter de verossimilhança do drama trágico não é dado pelo mito, mas pela sua inserção, seu transporte extemporâneo a um tempo que é o da assistência. Não se trata, como quer RICOEUR, da imitação vulgar, mas de verdadeira *mimesis* com efetivo potencial refigurativo.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ COELHO. *Direito, filosofia e a humanidade como tarefa*, cit., p.116.

⁴⁰⁷ VERNANT. O momento histórico da tragédia. In. VERNANT; VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, cit., p. 4.

⁴⁰⁸ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*; Vol. III. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 311.

⁴⁰⁹ RICOEUR. *Tempo de narrativa*, Vol III, cit., p. 328.

⁴¹⁰ RICOEUR. *Tempo de narrativa*, Vol III, cit., p. 327.

O drama trágico revela a plasticidade dos mitos que constantemente (re)configura: submetidos ao arbítrio do *aedo*, eles se inserem em um tempo incerto, o que priva de sua qualidade como histórico.

Por outro lado, a igualmente constante pertinência com o universo espiritual da *polis*, e notadamente sua intencionalidade narrativa direcionada ao cidadão – pois, como demonstramos, a catarse trágica busca acender uma consciência política na qual cidade figura em primeiro plano – instaura um critério de verdade que é assumido pelo ouvinte.

De tal forma verifica-se, nos dizeres de JORGE DESERTO, um paradoxo peculiar:

De um lado, a distância instaurada pelo mito, que remete para esse tempo incerto, no qual tudo parece possível; do outro, a proximidade que decorre do seu próprio mecanismo de funcionamento coloca o espectador dentro do espetáculo, a vive-lo ao lado das figuras do drama, de tal modo que a esse nível, há quase uma total anulação da distância.⁴¹¹

Assim o espectador é como que tragado à realidade encenada. Operada a catarse, o cidadão que volta ao convívio dos seus encontra-se “idealmente purificado”: dos limites da ação humana revelados pela tragédia, encontrará os elos que o vinculam à cidade e o tornam igualmente responsável por ela:

Essa *pólis* deve ser construída e mantida em desejável harmonia com a própria natureza: harmonia decorrente do exercício constante da cidadania enquanto consciência posta em acto do equilíbrio frágil da práxis humana, pautado pela procura de moderação, em função de um bem comum.⁴¹²

⁴¹¹ DESERTO, Jorge. A representação da história na tragédia grega. In. *Actas do Colóquio Internacional Literatura e História*. Porto: 2004, Vol. I, pp. 199-205, p. 202.

⁴¹² FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia antiga. In. FERREIRA (org.); FIALHO (org.); LEÃO (org.). *Cidadania e Paideia na Grécia antiga*, cit., p. 139.

É, pois, na catarse coletiva que a narrativa trágica propicia que se opera uma verdadeira refiguração no campo da vida política da cidade: representando e problematizando a si mesma, a cidade se ressignifica na representação das tragédias e possibilita o fortalecimento de suas instituições democráticas.

3.3. UMA NARRATIVA CONCILIATÓRIA: ANÁLISE DA ORESTEIA DE ÉSQUILO

A *Orestéia* de Ésquilo é a única trilogia completa que nos chegou⁴¹³. Foi representada em 458 a.C., quando Atenas já vivia sob a influência de Péricles.

Na primeira das peças, *Agamêmnon*, tendo finalmente conquistado Tróia, Agamêmnon, filho de Atreu, Grande Rei de Micenas retorna ao seu palácio em Argos. Sua esposa, Clitemnestra, sabendo que o grande rei havia imolado sua filha preferida em sacrifício aos deuses, planeja juntamente com Egisto, filho de Tiestes e primo de Agamenon, seu assassinato. Ao chegar ao palácio, ignorando os avisos de Cassandra, a vidente que trouxe cativa de Tróia, Agamêmnon cai na armadilha da esposa e é assassinado durante o banho.

Na segunda peça, *Coéforas* (que, em grego, significa as portadoras de libações fúnebres), Orestes retorna já adulto a sua terra, e, encontrando sua Electra, revela-se como o irmão há muito desaparecido, que tendo se consultado com o oráculo de Apolo, afirma ter sido enviado para prestar justiça a Zeus e ao pai assassinado. Juntamente com a irmã e o companheiro Pílates, tramam um engodo para adentrar ao palácio e, lá, consuma sua vingança assassinando Egisto.

Após, dirige-se ao aposento de sua mãe e, com breve diálogo, hesita por um breve momento mas, resguardado pela palavra do oráculo, cumpre seu destino matando a própria mãe. Ao fazê-lo, todavia, se vê vítima de visões terríveis, pois, tendo cometido uma transgressão irreparável, é açoitado pela visão das Erínias e, seguindo os conselhos do coro, parte em direção ao oráculo de Apolo, para purificar-se.

Na terceira e última parte da trilogia, *Eumênides* (as bondosas, alcunha irônica das Erínias), Orestes é perseguido pelas fúrias até o

⁴¹³ As Grandes dionisíacas duravam três dias. A cada dia eram encenadas, em sequência, três tragédias de um único autor, previamente selecionado, e um drama satírico.

santuário de Apolo em Delfos. De lá, seguindo instrução do deus, parte em direção à cidade de Atenas e põe-se sob a proteção da deusa da cidade. As Erínias o seguem até à cidade, onde se põem também sob a autoridade da Deusa. Atena, reconhecendo o problema da questão, institui a criação do tribunal composto pelos melhores de sua cidade, que absolve Orestes do crime cometido e, ao fim, convence as deusas antigas a residir na cidade e oferecer seus préstimos ao seu povo, pelo que receberiam sempre louvores.

Neste enredo, deve-se destacar três pontos que se nos afiguram centrais para a compreensão não só da tragédia, mas do seu papel, como outrora delineamos.

O primeiro é a figura de Agamêmnon e como este se insere em um complexo de relações que tocam o limiar da relação entre o divino e o humano, entre a ordem antiga e a nova. Seu destino é decidido por forças que escapam a sua compreensão, e mantém-se fora do seu campo de ação.

A figura da linhagem dos átridas, os filhos de Atreu, Agamenon e Menelau, constitui algo de emblemático. Quem é Agamêmnon? E o que ele significa? Essas são questões que remontam a um mito grego já bastante conhecido, que o poeta utiliza para fazer representar a força e a presença viva da tradição.

A linhagem de Agamenon provém diretamente de Zeus. Oriundo de uma tradição já maculada em diversas gerações, seu pai, Atreu, a fim de vingar-se do irmão, Tiestes, pai de Egisto, serve os outros filhos deste ao próprio pai, que os consome sem o saber e, antes de morrer, amaldiçoa o irmão.⁴¹⁴

É Cassandra, a cativa troiana, adivinha amaldiçoada por Apolo, que nos recorda a mancha que paira sobre o *daímon* da casa.

Confirmar se conseguindo a pista farejo

⁴¹⁴ GRAVES. *O grande livro dos mitos gregos*, cit., p. 473-480.

Vestígios dos crimes outrora perpetrados.
 Um coro nunca abandona esta morada
 Consoado, não suave, pois suave não fala.
 Para maior ousadia, bêbado de sangue
 Humano, o bando perdura no palácio,
 Cortejo difícil de sair, congêneres Erinies.
 Assíduas na moradia, hineiam num hino
 O primeiro error, e uma após outra abominam
 O leito do irmão, hostis a quem o pisou.⁴¹⁵

Antes a mesma Cassandra, ao ouvir de Clitemnestra que estava no palácio dos átridas, prenuncia em êxtase:

Sim, odeia Deus e conhece muitos
 Malignos massacres dos seus,
 Com homicídios e umedecido chão.⁴¹⁶

Vejamos a figura que o poeta utiliza: o sangue derramado dentro da própria casa não seca: continua molhado no solo, umedecido no chão. Não tendo sido purificado, este sangue paira acima das ações de todos os que habitam a casa.

Que fez Agamêmnon para merecer tal destino, o de ser assassinado pela própria mulher ao regressar vitorioso da guerra? A tradição já é conhecida: estando a frota grega reunida em Áulis, ventos fortes impedem sua jornada à Tróada. Calcas, o adivinho, vaticina que tal é a punição de Zeus, por ofensas anteriormente cometidas a sua filha Ártemis.

A solução dada pelo sacerdote é a imolação da filha de Agamêmnon, Ifigênia, sacrificada para acalmar a fúria da caçadora. É esta a falta mortal do rei dos argivos, que Clitemnestra declara estar a fazer justiça quando o assassina:

Ouves ainda esta lei de meus juramentos,
 Pela perfeita Justiça de minha filha,
 Erronia e Erinies, a quem eu o imolei.⁴¹⁷

⁴¹⁵ ÉSQUILO. *Agamêmnon*, cit., 1184-1194, p. 185.

⁴¹⁶ ÉSQUILO. *Agamêmnon*, cit., 1090-1092, p. 179.

⁴¹⁷ ÉSQUILO. *Agamêmnon*, cit., 1430-1433, p. 205.

Assim, sua morte é a paga sacrificial pela primeira violência cometida. E Clitemnestra invoca, em sua defesa, ser apenas um instrumento do nume sombrio, do *daímon* maculado que os herdeiros de Tântalo carregam consigo. Confrontada pelo coro diante da perfídia cometida, ela exalta:

Julgas ser minha esta façanha
 Mas não contes que seja
 Eu a esposa de Agamenon,
 Mas, na figura da mulher deste morto,
 O antigo áspero Nume, sem oblvio
 De Atreu cruel festeiro,
 Fez deste homem feito a paga
 Dos jovens, noutra sacrificio.⁴¹⁸

Falávamos que o herói trágico situa-se nessa distância que separa *daimon* e *ethos*. Ora, é Agamêmnon senhor de suas ações? Ou mais um brinquete na trama que foi há muito traçada pelas Moiras, fiandeiras do destino de todos os mortais?

A tragédia joga continuamente com essa ambiguidade, sem resolvê-la, mas colocando-a em questão sob os olhos de todos os espectadores. Quando o coro denuncia os problemas que o retorno do rei trará para si, resume a problemática de toda ação trágica – de Agamêmnon a Orestes – jogando-a à assistência:

Se agora responder por sangue antigo
 E morto pelas mortes cobrar punição
 Com outras mortes,
 Que mortal ouvindo isso alardearia
 Ter nascido com incólume destino?⁴¹⁹

Agamêmnon, assim, aparece como a objetividade que se subjetiva no agente, não como individualidade, mas como força

⁴¹⁸ ÉSQUILO. *Agamêmnon*, cit., 1497-1504, p. 209.

⁴¹⁹ ÉSQUILO. *Agamêmnon*, cit., 1338-1342, p. 197.

inevitável que lhe perpassa; como fio que lhe enreda em uma trama da qual faz necessariamente parte, mas que não se pode afirmar que dera causa. Seu “incólume destino” é a expressão subjetiva do mesmo “sangue umedecido” no chão do palácio: a força da violência não purificada, o derramamento do próprio sangue.

Essa é, dirá o poeta, a lei antiga (*thesmós*) que ainda se faz presente. Na constante sucessão de violências, o vingador é sempre, também, o violentador. E a aparente purgação da violência em nome da *diké* divina não tarda a transmutar-se em nova ofensa, na qual os papéis aparecerão trocados: o vingador torna-se vítima das ações que julgou executar em nome da mesma justiça pela qual, agora, há de perecer. A sucessão de infortúnios afigura-se infinita e não mostra sinais de se esgotar, tanto pelo contrário, como percebemos no canto do coro:

Opróbrio aqui se opõe a opróbrio,
Difícil de discernir.
Pêgo quem pega, quem mata paga.
Detendo o trono Zeus,
Sofre quem faz: essa é a lei.
Quem baniria do palácio o nefasto grão?
Atrelou-se à estirpe à perdição.⁴²⁰

As palavras do coro são ainda mais impactantes na medida em que já foi antevista a vinda de um novo vingador, o “matricida rebento, vingador do pai”⁴²¹, nas palavras proféticas que Cassandra vaticina antes de morrer. O ciclo de violência, sob a égide da antiga ordem, não oferece mecanismos que apaziguem as forças destrutivas que pairam sobre toda a cidade. A peça o mostra muito claramente.

Nesse sentido, Orestes é Agamêmnon renascido. Desde o vaticínio do seu retorno, já é antevista a desgraça que há de se abater sobre aquele que, contrariando as regras mais sagradas da vida, os

⁴²⁰ ÉSQUILO. *Agamêmnon*, cit., 1560-1565, p. 211-213.

⁴²¹ ÉSQUILO. *Agamêmnon*, cit., 1280, p. 191.

thesmoi ancestrais, a honra aos Deuses, aos consanguíneos e as leis de hospitalidade (tal como seu pai antes de si, seu avô antes dele e, em parte, sua própria mãe o fizera), fará cair sobre si as potências mais destrutivas que a ordem antiga estruturou: as Erínias, espíritos da vingança sagrada, princípio de ordem supra-divino, divindades preexistentes ao domínio de Zeus e dos olímpicos, com quem não partilha o mesmo lote (*moira*) da existência.

Uma vez cumprida sua sina, Orestes e a plateia são assombrados (e podemos aqui apenas conjecturar o efeito que uma tal visão pode ter provocado no espírito de homens formados a partir da força de um mito que se perpetua há gerações) pela visão terrível das três górgonas, que vem assombrar o vingador pelo matricídio cometido.

Orestes busca refúgio em Delfos, no templo de Apolo. Mas o filho de Zeus é impotente perante as potências da vingança: não pode fazer frente a elas, e insta seu protegido a buscar refúgio junto à cidade de Atenas, prostrando-se perante a estátua da deusa da cidade, e suplicar sua intervenção.

Pois a *jurisdição* de tais potências está além dos deuses. Sua Justiça tem por fundamento a ordem ancestral que, em última instância, não está ao arbitrio do humano ou do divino. Nas palavras de WALTER FRIEDRICH OTTO, “o velho direito das divindades telúricas protesta contra o novo espírito olímpico”.⁴²²

Vemo-lo em duas passagens das *Eumênides*, a primeira no diálogo com Apolo, a segunda em advertência ao próprio Orestes:

Adivinho, poluíste o íntimo lar,
Compelido só por ti, convocado só por ti,
Além das leis dos Deuses honrando mortais
E arruinando antigas partilhas.⁴²³

Verás que se algum mortal delinuiu
Por impiedade contra Deus ou hóspede

⁴²² OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 15.

⁴²³ ÉSQUILO. *Eumênides*, cit., 169-173, p. 87.

Ou contra os próprios pais
Tem cada um o peso da Justiça.⁴²⁴

O campo de ação das Erínias, sua “partilha” da existência, esta *moira* particular instituída pelo *thesmós* ancestral, relaciona-se diretamente com sua função de executar a Justiça, a *diké* arcaica que perpetuam.

São divindades ctônicas, deusas antigas da terra, que não partilham as oferendas dedicadas aos olímpicos, mas vivem no subterrâneo, velando silenciosamente pela ordem mais sagrada, pelos valores fundantes da vida grega.

Como Orestes, as deusas aceitam, por vontade própria, submeter-se ao julgamento da Deusa. E aqui opera uma transformação fundamental: tendo sido pronunciado o veredito (que sai empatado, com a maioria dos juízes votando contra Orestes, mas salvo por possuir o voto da deusa [o voto de Minerva]), as deusas antigas ameaçam trazer a destruição à terra que as avilta.

É apenas após a intervenção de Athena, que, pela força da divina *peithó*, a persuasão racional, convence (não força) as Erínias a assentarem santuário na cidade, receber suas oferendas e velar pela justiça dentro dos seus muros.

Ao assentirem a proposta, tornam-se as Eumênides, as bondosas, e constituem-se como protetoras da cidade. A ordem nova, assim, apropria-se da antiga e serve-se do melhor dela. Mas não a sobrepõe por completo.

Quando funda o tribunal, o Areópago, Atena reconhece que à cidade é essencial a presença de potências outras que aquelas que proporciona.

⁴²⁴ ÉSQUILO. *Eumênides*, cit., 269-273, p. 93.

Percebemo-lo em dois momentos. Primeiramente, quando da fundação do tribunal, a necessidade de que o próprio direito nascente, ainda que sob a proteção de Zeus forense (*Zeus agoiros*), necessita do temor da violência para poder efetivar-se.

Aconselho a todos os cidadãos não cultuar
Nem desgoverno nem despotismo;
Nem de todo banir da cidade o terror.
Que mortal é justo, se não tem medo?⁴²⁵

Após o veredito, Athena determina qual a nova partilha, a *moira* das novas deusas e seu papel na nova ordem que funda na cidade que se põe sob sua égide:

Quem depara o peso delas
Não sabe donde vêm os golpes na vida.
Os delitos ancestrais arrastam-no
A elas, e silenciosa ruína
Apesar da soberba fala
Com odiosa cólera o esmaga.⁴²⁶

Assim, o horizonte de juridicidade nascente apropria-se da violência, transformando-a. A nova ordem, ao absolver Orestes do crime de homicídio, demonstra, na encenação trágica, que apenas os procedimentos racionais – ainda sob a égide e proteção divinas – podem atuar sacrificialmente para purificar a violência e garantir a continuidade da linhagem e de uma cidade. Recordemos: Argos permanece sob o domínio do tirano Egisto, após a morte de Agamêmnon. A cidade definha, e mesmo após a morte das “duas serpentes”, a mácula já está assentada: é toda a coletividade que sofre as consequências das ações de Orestes.

O ritual cívico que é a Tragédia demonstra a superioridade cívica da pólis ateniense, que já não se deixa vítima da tradição de sangue herdada, mas decide, ela mesma, o seu próprio destino: através

⁴²⁵ ÉSQUILO. *Eumênides*, cit., 696-699, p. 123.

⁴²⁶ ÉSQUILO. *Eumênides*, cit., 933-938, p. 141.

de procedimentos rituais assentados em novas bases – não em uma *diké* arcaica que clama por sangue, mas em uma Justiça humana.

E nem por isso a ordem antiga é sepultada. Quando da encenação da *Oresteia*, havia poucos anos que as reformas de Efiltes puseram fim ao poder político do Areópago, cujas principais atribuições políticas foram transferidas à Assembleia e a *Boulé* dos 500, pondo fim ao último obstáculo à plena consolidação da democracia.⁴²⁷

Ésquilo viveu sob o turbulento período de consolidação da democracia; bem sabia dos perigos que a preponderância de uma facção podia causar à cidade. Atribuindo uma origem divina ao Areópago, Ésquilo busca tanto uma conciliação possível entre passado e futuro, na “domesticação” das Erínias, como uma garantia de que, do alienamento político da aristocracia, não resultassem tentativas de revanche ou perseguição.

Mais do que uma simples tentativa apaziguadora, o poeta lança as bases para uma estabilidade futura, dando um lugar de destaque aos vencidos na nova ordem político-jurídica da cidade.

⁴²⁷ MOSSÉ. *As instituições gregas*, cit., p. 36. Mais importante, vemos que as principais atribuições judiciárias do antigo conselho aristocrático foram transferidas às instâncias democráticas da cidade. OSTWALD. *From popular sovereignty to the sovereignty of law*, cit., p. 62-65.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tragédia grega, criação única e inimitável do espírito ático, continua para nós, em boa medida, um mistério: a impossibilidade de uma revivência da experiência do cidadão ateniense do século V é patente em uma sociedade marcada pelo alto nível de diferenciação dos sistemas sociais.

Na busca pela sua apreensão dual, enquanto narrativa criadora de sentido e instituição da *polis* democrática, exurgem as dificuldades que cercam o fenômeno trágico. Se por um lado, podemos afirmar, com Gazolla que:

A tragédia é cívica na medida em que é uma instituição criada pela própria cidade, e como toda manifestação institucional tem regras e objetivos a seguir. Ela é religiosa porque a cidade preserva os mitos e ritos e não desvincula o religioso do ético e do político em todas as suas manifestações.⁴²⁸

Por outro, seu caráter narrativo expõe a potência criadora que configura elementos diversos da temporalidade humana, sempre submetidos a novas refigurações que, em uma dialética construtiva, conduz o homem a uma compreensão de si mesmo através da sua história.⁴²⁹ Podemos, assim, seguramente afirmar que, com a tragédia

A apropriação da narrativa [...] abre, pois, caminho a um aprofundamento reflexivo da própria experiência de identidade do indivíduo, numa dinâmica hermenêutica que o leva ao alargamento do seu próprio horizonte, ao apreender a universalidade do que, pela mimese, lhe é dito a partir do horizonte do narrador.⁴³⁰

Ao trabalhar narrativamente um espaço de experiência político-mitológico e um horizonte de expectativas de juridicidade, o

⁴²⁸ GAZOLLA, Rachel. Tragédia grega; a cidade faz teatro. *Revista Philosophica*. Valparaíso, nº 26, 2006, pp. 1-18, p. 3.

⁴²⁹ FIALHO, Maria do Céu. Mito, memória e crise. In. LEAO (org.); FERREIRA (org.); FIALHO (org.). *Cidadania e Paidéia na Grécia antiga*, cit., p. 165.

⁴³⁰ FIALHO. Mito, memória e crise. In. LEAO (org.); FERREIRA (org.); FIALHO (org.). *Cidadania e Paidéia na Grécia antiga*, cit., p. 167.

drama trágico transforma o passado, promovendo uma abertura de esperança em direção ao futuro.

Na ordem e organização do mito consiste a construção ou criação poética, que se chama mimesis e, por isso, o que se diz imitar, é composto e construído como algo, que poderia ter acontecido e não uma mera reduplicação da realidade. Desenvolve-se no interior da mimesis uma tensão entre a submissão à realidade da acção humana e o trabalho criador, que é a poesia em si mesma, porque o real da referência mimética não é algo cristalizado e inerte, de que só seria possível uma cópia, mas o reino da natureza enquanto fonte dinâmica e criadora, de que só há mimesis, quando também se cria. Por isso, toda a poiésis é mimética e toda a mimesis é poética[...]A imitação magnífica da acção humana, que distingue a tragédia da comédia, é a chave da intelecção da função da metáfora, pois o mythos trágico é unia composição, que promove a acção do homem médio através da dupla vertente de submissão à realidade e de invenção efabuladora, de restituição e de elevação, o que abre a via da metáfora. A promoção de sentido realizada pelo mythos no poema trágico estende-se à elevação do sentimento na catharsis, que, deste modo, liça sintonizada com a narração metafórica.⁴³¹

Não restam dúvidas: a tragédia é, como afirma Christian Meier, uma arte política que delineando o perfil dos cidadãos e da situação política da Ática entre as duas grandes guerras que travaram, revela o predomínio de gerações ainda fortemente marcadas por concepções arcaicas.⁴³²

Ainda que seu real significado permaneça sempre marcado pelo mistério que o tempo, ao longo de dois milênios, a encobriu, seu sentido ainda é acessível a nós, sujeitos do presente.

⁴³¹ PEREIRA, Miguel Baptista. Narração e transcendência. *Hvmanitas*. Coimbra, v. XLV, 1993, pp. 393-476, p. 428.

⁴³² MEIER, Christian. *The political art of greek tragedy*. Trad. Andrew Webber. Cambridge: Polity Press, 1993, p. 5.

Nós, que andamos com a História em nossos calcanhares, seguindo-nos como uma sombra⁴³³, vivemos em uma era em que a dessignificação das formas políticas revela um desprezo não só à história, mas à vida mesma.

Nas crises “pós-modernas” que atingem hoje o Ocidente, verificamos uma crise ética profunda, em que a diluição do significado das formas comunitárias de convívio exurgem em sons de sirene e sinais de alerta. Vivemos tempos difíceis. O diagnóstico de ROMAN JAKOBSON à sua geração bem podia ser o nosso, afinal, também nós

lançamo-nos em direção ao futuro com excessivo ímpeto para que pudéssemos reter algum passado. O elo dos tempos foi rompido. Vivemos, pensamos e acreditamos demais no futuro, não temos mais a sensação de uma atualidade que se baste a si mesma, perdemos o sentido do presente. Fomos testemunhas e participantes de grandes cataclismas sociais e científicos, entre outros, a vida cotidiana ficou para trás. [...] Sabemos que as ideias dos nossos pais já estavam em desacordo com a vida cotidiana deles. Lemos as linhas severas sobre como nossos pais suportaram a velha, abafada e dura vida cotidiana, mas nossos pais ainda mantinham restos de crença no caráter confortável e obrigatório dessa vida material. Para seus filhos, restará um ódio declarado aos trastes ainda mais gastos, ainda mais estranhos.⁴³⁴

Se quisermos, pois, escapar ao destino de Maiakóvski, não tanto como indivíduos, mas como geração às vésperas de aceitar a tranquilidade serena de um balaço na cabeça, talvez o exame da tragédia ainda possa fornecer pertinentes e, quem sabe até, catárticas orientações de sentido – ainda que tal mercadoria tenha se tornado tão escassa.

⁴³³ AUGÉ, Marc. *Não lugares*; Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. Maria Lúcia Pereira. 9ª ed. Campinas: Papirus, 2010, p. 29.

⁴³⁴ JAKOBSON, Roman. *A geração que esbanjou seus poetas*. Trad. Sônia Regina Martins Gonçalves. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 52-53.

V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRADOS, Francisco Rodriguez. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.

AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Estado e Religião; contributo a uma Filosofia do Estado presente*. Belo Horizonte: 2011 (Dissertação de Mestrado).

ARENDT, Hannah. *The life of the mind; the groundbreaking investigation on how we think*. New York: Harcourt, 1981.

ARISTÓTELES. *A Constituição dos atenienses*. 2ª ed. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

ARISTÓTELES. *Poética*. 8ª ed. Trad. Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

ASSUNÇÃO, Theodoro Rennó. A morte política em Tirteu. *Kleos; Revista de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jul/97, pp. 33-46.

AUGÉ, Marc. *Não lugares; Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Trad. Maria Lúcia Pereira. 9ª ed. Campinas: Papyrus, 2010.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Nietzsche e os gregos. *Hypnos; Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*. São Paulo, n. 21, 2º semestre/2008, pp. 273-287.

BARROS, José d'Assunção. Os usos da temporalidade na escrita da história. *SAECULUM – REVISTA DE HISTÓRIA*, n. 13, João Pessoa, jul/dez 2005, pp 144-155.

BAMBIRRA, Felipe Magalhães. *Estado, Direito e Justiça na Aurora do Homem Ocidental*. Belo Horizonte: 2009 (Dissertação de mestrado).

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. Sólon de Atenas – cidadania e Paideia. *Hypnos*; Revista do Centro de Estudos da Antiguidade. São Paulo, n. 26, 1º semestre/2011, pp. 36-47.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas vol. 1; magia e técnica, arte e política; Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 3ª ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENEVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol. II Poder, Direito, Religião. Trad. Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLOOM, Harold. *O Cânone Ocidental: os livros e a escola do tempo*. Trad. Marcos Santarrita. Rio Janeiro: Objetiva, 2010.

BURKERT, Walter. *Mito e mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991.

BURCKHARDT, Jacob. *Judgments on history and on historians*. Trad. Harry Zohn. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.

CARR, Edward Hallet. *Que é história?* 2ª ed. Trad. Lúcia Maurício de Alverga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Ciência histórica e hermenêutica filosófica. In. CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade

(coord.). *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011.

COELHO, Nuno M. M. S.. *Direito, Filosofia e a Humanidade como Tarefa*. Curitiba: Juruá, 2012.

COMTE, Auguste. *Opúsculos de filosofia social*. Trad. Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre: Globo, 1972.

COMTE, Auguste. Prefácio pessoal ao curso de filosofia política, p. 170 *apud* PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 6ª ed. Vol. I. Brasília: Edições Humanidades, 2008.

CROCE, Benedetto. *A história; pensamento e ação*. Trad. Darcy Damasceno. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.

CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

DESERTO, Jorge. A representação da história na tragédia grega. *In. Actas do Colóquio Internacional Literatura e História*. Porto: 2004, Vol. I, pp. 199-205.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. 2ª ed. Brasília: Editora UNB, 1998.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.

DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de teoria da história*. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: Vozes, 2009.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

ÉSQUILO. *Coéforas*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

ÉSQUILO. *Eumênides*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

ÉSQUILO. *Tragédias*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas; Hécuba e As troianas*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FERES JR, João. Reflexões sobre o projeto Iberconceptos. In: FERES JUNIOR, João (org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

FERREIRA, José Ribeiro. *Da Atenas do séc. VII a.C. às reformas de Sólon*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1988.

FERREIRA, José Ribeiro. Educação em Esparta e em Atenas: dois métodos e dois paradigmas. In: FERREIRA, José Ribeiro (org.); FIALHO, Maria do Céu; LEÃO, Delfim Ferreira (org.). *Cidadania e Paidéia na Grécia antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Lisboa (CECH), 2011.

FERREIRA, José Ribeiro. *Participação e poder na democracia grega*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.

FERREIRA, José Ribeiro; LEÃO, Delfim Ferreira. Introdução. In. HERÓDOTO. *Histórias: livro 6º*. Trad. José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Edições 70, 2000.

FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia antiga. In. LEAO, Delfim Ferreira (org.); FERREIRA, José Ribeiro (org.); FIALHO, Maria do Céu (org.). *Cidadania e Paidéia na Grécia antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2006.

FIALHO, Maria do Céu. Mito, memória e crise. In. LEAO, Delfim Ferreira (org.); FERREIRA, José Ribeiro (org.); FIALHO, Maria do Céu (org.). *Cidadania e Paidéia na Grécia antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2006.

FINLEY, Moses I. *Grécia Primitiva; Idade do Bronze e Idade Arcaica*. Trad. Wilson R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FINLEY, Moses I. (org.) *O legado da Grécia*. Trad. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora UNB, 1998.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega; ensaio sobre aspectos do trágico*. São Paulo: Loyola, 2005.

GAZOLLA, Rachel. Tragédia grega; a cidade faz teatro. *Revista Philosophica*. Valparaíso, nº 26, 2006, pp. 1-18.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Taurus, 1984.

GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Difel, 1980.

GOWARD, Barbara. *Telling Tragedy; narrative technique in Aeschylus, Sophocles and Euripides*. London: Duckworth, 1999.

GRAVES, Robert. *O grande livro dos mitos gregos*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Edipro, 2008.

GRIMAL, Pierre. *O teatro antigo*. Trad. António M. Gomes da Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.

GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. A positivação da história como negação do projeto de Vico para as ciências humanas. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 13, n.º 25, jan/jun 1999, pp. 193-209.

GUIMARAES, José Otávio. Tempo e linguagem na filosofia da história de Walter Benjamin. *Textos de História*. Brasília, v. 4, 1996.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Souza e DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)Pensando a pesquisa jurídica*. 2ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

HARTOG, François. *Memória de Ulisses; Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Organizado por José Otávio Guimarães. Trad. Sônia Lacerda (et al). Brasília: Editora UNB, 2003.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité; présentisme et expériences du temps*. Paris: Points, 2012.

HARTOG, François. Tempo, História e a escrita da História: a ordem do tempo. Trad. Francisco Murari Pires. *Revista de História*. São Paulo (USP), n.º 148, jan/jun 2003, pp. 09-34.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. História Filosófica. In. GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Trad. Vítor Matos e Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d, pp. 73-88.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História*. Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HERDER, Johann Gottfried von. This too a philosophy of history for the formation of humanity. In. HERDER, Johann Gottfried von. *Philosophical writings*. Cambridge texts in the history of philosophy Trad. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro I, Trad. José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro VI, Trad. José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Edições 70, 2000.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro VIII. Trad. José Ribeiro Ferreira e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2002.

HERODOTUS. *Histories*. Tradução para o inglês em 4 volumes do Rev. William Beloe. Vol. III. Londres: 1806, s/e.

HERODOTUS. *Histories*. Tradução para o inglês em 4 volumes do Rev. William Beloe. Vol. IV. Londres: 1806.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio Mantovanelli. São Paulo: Odisseus, 2011.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos Deuses*. Trad. Jaa Torrano. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. São Paulo: Ediouro, 2008.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. São Paulo: Ediouro, 2001.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010.

JAEGER, Werner. *Paidéia; a formação do homem grego*. 4ª ed. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAKOBSON, Roman. *A geração que esbanjou seus poetas*. Trad. Sônia Regina Martins Gonçalves. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

JULIAO, José Nicolao. Ensaio de introdução à filosofia da história. *Veritas*. Porto Alegre, v. 55, n. 3, set/dez 2010, pp. 236-250.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. Trad. Ricardo Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: L&PM Pocket, 2008.

KERÉNYI, Carl. *Dyoniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

KESTLER, Izabela Maria Furtado. História e Filosofia da História no pensamento do jovem Friedrich Schlegel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 117, jun/2008, pp. 79-93.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos; história crítica com selecção de textos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

KRENTZ, Peter. War. In. SABIN, Philip (coord.); VAN WEES, Hans (coord.); WHITBY, Michael (coord.). *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare Vol I; Greece, the Hellenistic world and the rise of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon; Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LE GOFF, Jacques (coord). *A história nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5ª ed. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 2003.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Trad. J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LICURGO. *Oração contra Leócrates*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2010.

LIMA, Luís Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LIMA, Luís Costa. Perguntar-se pela escrita da história. *Varia Historia*. Belo Horizonte, v. 22, n.º 36, jul/dez 2006, pp. 395-423.

MALERBA, Jurandir. Em busca de um conceito de Historiografia; elementos para uma discussão. *Varia Historia*. Belo Horizonte, nº 27, jul. 2002, pp 27-47.

MARROU, Henri-Irénée. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARTINS, Estevão de Rezende. Historiografia contemporânea; um ensaio de tipologia comparativa. *Varia História*. Belo Horizonte, nº 27, jul/2002, pp 13-26.

MARTINS, Pedro Ribeiro. Introdução. In. PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. Trad. Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2011.

MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la modernidad*. Barcelona: Dlibro, 2012.

MAZZEO, Antônio Carlos. *O voo de Minerva*. São Paulo: Boitempo editorial, 2009.

MEIER, Christian. *Athens: a portrait of the city in its golden age*. Trad. Robert Kimber e Rita Kimber. New York: Metropolitan Books, 1998.

MEIER, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trad. David McLintock. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

MEIER, Christian. *The political art of greek tragedy*. Trad. Andrew Webber. Cambridge: Polity Press, 1993.

MOSSÉ, Claude. *Atenas; a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. 3ª ed. Brasília: Editora UNB, 1997.

MOSSÉ, Claude. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989.

MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Trad. António Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1985.

MOSSÉ, Claude. *O cidadão na Grécia antiga*. Trad. Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia; ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odisseus, 2005.

OSTWALD, Martin. Ancient greek ideas of Law. In. WIENER, Philip P (org.). *Dictionary of the History of Ideas; Studies of selected pivotal ideas*. Vol. II. New York: Charles Scribner's sons, s/d.

OSTWALD, Martin. *From popular sovereignty to the sovereignty of law; Law, Society and Politics in fifth-century Athens*. Berkeley: University of California Press, 1986.

OSTWALD, Martin. *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

PALTI, Elias José. Introducción. In. KOSELLECK, Reinhardt. *Los extratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Trad. Daniel Innerarity. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

PEREIRA, Miguel Baptista. *Narração e transcendência*. *Hvmanitas*. Coimbra, v. XLV, 1993, pp. 393-476, p. 428.

PLATAO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. (Col. Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLATÃO. *Timeu-Critias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2011.

PLUTARCO. *Obras Morais; O banquete dos sete sábios*. Trad. Delfim Ferreira Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), 2008.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tomo I. s/d, s/e. Solón. XII, p. 198. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000476.pdf>. Acesso em: 21.01.2012.

RAMOS, Marcelo Maciel. *A invenção do Direito pelo Ocidente; uma investigação face à experiência normativa da China*. Belo Horizonte: 2011 (Tese de Doutorado).

RAMOS, Marcelo Maciel. *Ética grega e cristianismo na cultura jurídica do ocidente*. Belo Horizonte: 2007 (Dissertação de Mestrado).

REIS, José Carlos. *A escola dos anales; a inovação em história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

REIS, José Carlos. *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: FGV, 2010

REIS, José Carlos. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea; Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

REIS, José Carlos. *A História, entre a Filosofia e a Ciência*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

REIS, José Carlos. *História e Teoria; historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: EDUEL, 2003.

REYES MATE (org.). *Filosofia de la historia*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofia, vol. 5. Madrid: Trotta, 2005, pp. 65-84.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*; Tomo III. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROMILLY, Jacqueline. *A tragédia grega*. 6ª ed. Trad. Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2008.

ROMILLY, Jacqueline de. *Compêndio de literatura grega*. Trad. Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 75-85.

ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque; des origines à Aristote*. 2ª ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ROMILLY, Jacqueline de. *Los fundamentos de la democracia*. Trad. Ana María Aznar. Madrid: Cupsa Editorial, 1977.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2010.

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da historiografia*. Trad. Valdei Araújo e Pedro Caldas. Ouro Preto, nº 2, mar/2009, pp 163-209.

RÜSEN, Jörn. *História viva; teoria da história III; formas e funções do conhecimento histórico*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UNB, 2007.

RÜSEN, Jörn. Narratividade e objetividade nas ciências históricas. *Textos de História*. Brasília, v. 4, nº 1, 1996, pp. 75-102.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica; teoria da história; fundamentos da ciência histórica*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UNB, 2010.

RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado*. Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica. Trad. Asta-Rose Alcaide. Brasília: Editora UNB, 2010.

SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia; secularização e crise do pensamento jurídico*. 2ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHILLER, Friedrich. Sobre o sublime [Über das Erhabene]. In. SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Trad. Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SIMMEL, Georg. *Ensaio sobre teoria da história*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SIMMEL, Georg. *Problemas de Filosofia de la Historia*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, s/e, s/d.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. Trajano Vieira. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

STARR, Chester G. *O nascimento da democracia ateniense; a assembleia no século V a.C.* Trad. Roberto Ferreira Leal. São Paulo: Odysseus, 2005.

SZONDI, Peter. *Teoria do Drama Moderno*. Trad. Luis Sérgio Repa. São Paulo: Casac & Naify, 2003.

THOMAS, Rosalind. *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the codification of Law*. In. FOXHALL, L. (org.); LEWIS, A.D. (org.). *Greek law in its political setting; justifications not justice*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 4ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia limitada, 1987.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4ª ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 17ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos; estudos de psicologia histórica*. 2ª ed. Trad. Haiganuch Sairiam. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, J. P. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. 4ª ed. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado (et al). São Paulo: Perspectiva, 2008.

WALSH, William Henry. "Sentido" em História. In. GARDINER, Patrick (org.). *Teorias da História*. Trad. Vítor Matos e Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

WHITE, Hayden. *Meta-História; a imaginação histórica do século XIX*. 2ª ed. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 2003.

RESUMO

Partindo da concepção da História como construção narrativa orientadora de sentido ao agir humano, na qual convergem diversos extratos temporais em que se sobrepõem experiências constituídas e expectativas em relação ao futuro, o presente trabalho intenta demonstrar, a partir de uma análise da *polis* ateniense na passagem ao século V a.C., o alvorecer da juridicidade em sua estreita relação com o campo e o agir políticos. Através da análise das narrativas trágicas e sua relação com as instituições político-sociais do mundo antigo, buscamos reconstruir os processos de ressignificação da vida política que operam na íntima afinidade em que se entrelaçam as concepções de democracia e de lei. A tragédia grega, neste sentido, mostra-se como instituição cívica mediante a qual os conflitos temporais mostram-se em sua essência e revelam os dilemas que envolvem a definição e consolidação do Direito em sua pré-história.

ABSTRACT

From the conception of history as a narrative construction of meaning in guiding human action, in which converge different temporal extracts overlapping established experiences and expectations towards the future, we aim to demonstrate, from an analysis of the Athenian polis in the passage to the fifth century BC, the dawn of legality in its close relationship with the political field and action. Through analysis of the tragic narrative and its relation to political and social institutions of the ancient world, we seek to reconstruct the processes of redefinition of political life that operate in close affinity that intertwine the concepts of democracy and law. Thus the Greek tragedy shows itself as a civic institution through which the temporal conflicts shows appears in their essence revealing the dilemmas involving the definition and consolidation of Law in its prehistory.