

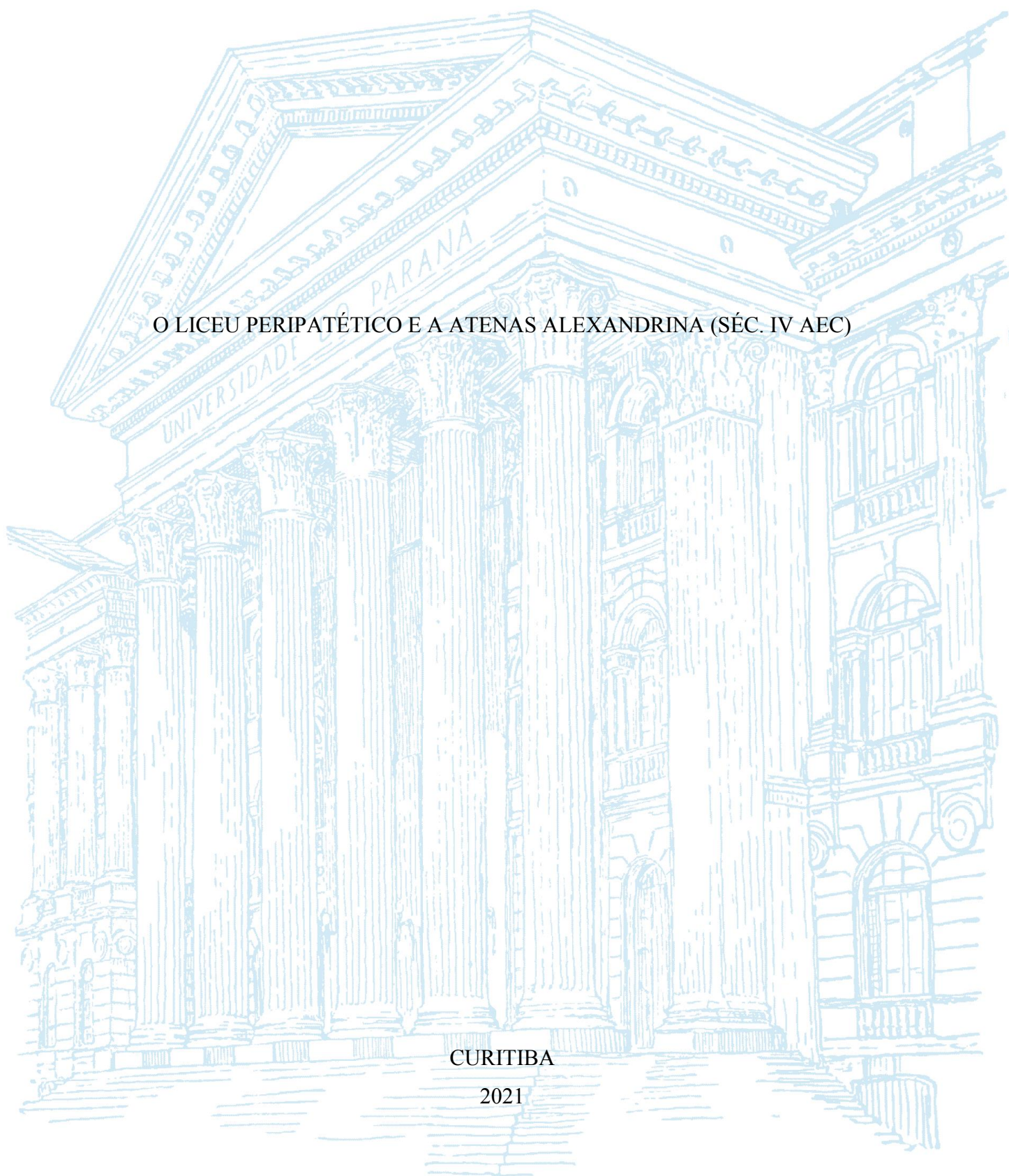
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUIZ HENRIQUE SILVA MOREIRA

O LICEU PERIPATÉTICO E A ATENAS ALEXANDRINA (SÉC. IV AEC)

CURITIBA

2021



LUIZ HENRIQUE SILVA MOREIRA

O LICEU PERIPATÉTICO E A ATENAS ALEXANDRINA (SÉC. IV AEC)

Dissertação apresentada ao curso do Mestrado da Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Thiago David Stadler.

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607

Moreira, Luiz Henrique Silva

O Liceu Peripatético e a Atenas Alexandrina (Séc. IV AEC). / Luiz Henrique Silva  
Moreira. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Thiago David Stadler

1. Atenas (Grécia) – História antiga. 2. Filosofia antiga - História. 3. Literatura  
helenística. I. Stadler, Thiago David. II. Título.

CDD – 938



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -  
40001016009P0

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LUIZ HENRIQUE SILVA MOREIRA** intitulada: **O Liceu Peripatético e a Atenas Alexandrina (Séc. IV AEC)**, sob orientação do Prof. Dr. THIAGO DAVID STADLER, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Março de 2021.

Assinatura Eletrônica

26/03/2021 18:46:55.0

THIAGO DAVID STADLER

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

26/03/2021 18:58:53.0

RENAN FRIGHETTO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

29/03/2021 07:42:32.0

ANTONIO CARLOS DE OLIVEIRA RODRIGUES

Avaliador Externo (SEM VÍNCULO)

Rua General Carneiro, 460, Ed.D.Pedro I, 7º andar, sala 716 - Campus Reitoria - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5086 - E-mail: cpghis@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 85356

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 85356

*Dedico estas linhas forjadas em golpes de peito  
àquele que sempre me dirigiu palavras apetrechadas de asas  
(In memoriam patris)*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Edvalda e Marcondes Jaques (*In memoriam*), por acreditarem nos meus caminhos tortuosos. Agradeço aos meus irmãos que me motivam a seguir estes caminhos, principalmente ao Mateus que me mantém jovem em seus abraços.

Ao meu amor, Elaine Florz, pelo companheirismo e pelo amor cotidiano.

Expresso minha gratidão ao meu fiel escudeiro, Gabriel Covalchuk.

Ao meu orientador, Thiago Stadler, por ter topado as minhas primeiras ideias e ter visto alguma possibilidade nestas. Também sou imensamente grato por ter sido brindado com sua amizade no decorrer do caminho.

Falando em mestres e amigos já deixo meu agradecimento a minha banca, Prof. Renan Frighetto e o Prof. Antônio Rodrigues, também conhecido como “Tarquínio”. Ambos tornaram todos os momentos avaliativos em momentos de aprendizado e de troca.

Agradeço a todos os companheiros do NEMED. Mas gostaria de deixar pública minha mais sincera gratidão com o amigo, e professor, Carlos Slatik e a amiga Helena Leite, nossas trocas dentro e fora das salas de aula foram essenciais em minha pesquisa e serão também em minha vida enquanto pesquisador.

Pela disponibilidade e atenção, dentro e fora de aulas, gostaria de deixar claro meu agradecimento a alguns professores do PGHIS, Profa. Fátima Fernandes, Profa. Marcela Guimarães, Prof. Hector Guerra.

A minha dívida para com os professores do DEPAC é eterna, tanto pela iniciação nas Línguas e Culturas Clássicas, quanto pela acolhida. Agradeço ao Prof. Pedro Ipiranga Jr., Prof. Alessandro Rolim de Moura, Prof. Leandro Cardoso, Prof. Bernardo Lins Brandão, Prof. Guilherme Gontijo Flores e o Prof. Rodrigo Tadeu Gonçalves.

A todos os amigos que sempre encontrarão um alento em mim. Em especial ao Jean Lucas Tavares e a Juliane Palagi, seres humanos incríveis e exemplos que levo na vida. Ao meu antigo vizinho Eduardo Húngaro do 18A sempre atencioso e companheiro. A Izabelly Cândido e a Bruna Meleck que apesar da distância não desistiram de minha amizade.

A Maria Cristina Parzwski e o Yuri Garcia pela eficiência e, principalmente, pelo carinho. Também agradeço ao Professor Delfim Leão por ser solícito em nossa curta troca de e-mails, e a Professora Maria de Fátima Sousa e Silva pelas indicações de leituras e críticas feitas ao meu projeto de pesquisa.

A todos os colegas e atletas do Gato Preto Futebol Clube.

Agradeço ao CNPQ pela bolsa de pesquisa, essencial durante a Pandemia do Covid-19.

Eu nunca sei quando as estórias acabam. Por isso sempre fico preso entre uma e outra, ou entre nenhuma e nenhuma outra; entre um recomeço sem fim e um fim sem término. Talvez por ser mais espectador ou coadjuvante, do que protagonista da minha vida, tenha essa enfermidade de não dar conta de quando baixa o pano. As luzes apagam, o público sai, os colegas limpam a maquiagem e eu continuo lá: com a fala na cabeça, o texto decorado, aguardando a deixa. A deixa que nunca vem. Sempre tive medo das coisas e das pessoas. Um pavor e uma falta de fé. Talvez por isso eu tenha criado minha própria companhia teatral, onde sou diretor; contrarregra; atores e público. Enceno só para mim uma tragicomédia. A realidade me faz tão mal e me deixa tão fraco que eu fico no fundo do palco, muitas vezes, a sussurrar o texto a mim mesmo. Às vezes não ouço. Quase sempre não ouço, porque sussurro baixo e minha voz é trêmula... O público não entende a peça, logo, não aplaude. Eu, furioso, demito a todos: ao autor; ao diretor; aos atores... Expulso o público do teatro e ateo fogo a tudo. E ali dentro fico eu, junto às cortinas e aos holofotes, incandescentes; queimando, queimando, queimando...

*(Alejandro da Costa Carriles. O Fim da Estória)*

## RESUMO

O objetivo principal desta pesquisa é compreender o Liceu Peripatético enquanto uma comunidade filosófica, cuja doutrina contribuiu para conectar a doutrina da matriz socrático-platônica com as filosofias helenísticas. Partiu-se do entendimento de que a diferença entre estes três modelos de filosofias é um produto dos distintos períodos históricos, onde a singularidade da filosofia peripatética se deve ao momento de prosperidade que Atenas alcançou através da hegemonia de Alexandre Magno e a administração de Licurgo. Para marcar a diferença deste recorte espaço-temporal, referiu-se a esta Atenas de Alexandre-Licurgo através do adjetivo *Alexandrina*. Usando do método comparativo e recorrendo a doutrina filosófica aristotélica, usou-se dos *Caracteres* de Teofrasto e dos fragmentos dos demais Filósofos Peripatéticos da Primeira Geração com vistas a perceber as particularidades da doutrina filosófica, percurso que também possibilitou perceber as novas tendências literárias que afluíam a Atenas Alexandrina. A análise das tendências literárias e, conseqüentemente, da imbricação de gêneros literários, serviu como ponto de referência que corrobora na compreensão da questão acerca do relacionamento entre Teofrasto e Menandro, concluindo que esta não se deu de maneira direta como alguns comentadores têm imaginado. Através deste exercício também houve a possibilidade reconhecer que as outras possibilidades de comunidades adquiridas através da integração ao poder macedônico, além de ter sido aprovada pela população através da prática de participação democrática, também marcou novos entendimentos das leis, que por sua vez delinearão novas noções de cidadão e não-cidadãos, que marcaram toda a Antiguidade Helenística.

**Palavras-chave:** Atenas Antiga. Período Helenístico. Filosofia Peripatética. Alexandrina.



## ABSTRACT

The main objective of this research is understanding the Peripatetic Lyceum as a philosophical community, whose doctrine contributed to connect the doctrine of the Socratic-Platonic matrix to the Hellenistic philosophies. The start point was the perception that the distinction between these three philosophies' models is a product of different historical periods, where the uniqueness of peripatetic philosophy is due to the moment of prosperity that Athens achieved through the hegemony of Alexander the Great and the administration of Lycurgus. To mark the difference that space-time cutout, referred to Alexander-Lycurgus's Athens through the adjective *Alexandrian*. Using the comparative method and resorting to Aristotelian philosophical doctrine, the Theophrastus's *Characters* and fragments from the others Peripatetics Philosophers from the First Generation, in order to understand the particularities of philosophical doctrine, also was possible to perceive the new literary trends that flooded on Alexandrian Athens. The analysis of literary trends and, consequently, the overlapping of literary genres, served as a point of reference that corroborates to the comprehension of the question about the relationship between Theophrastus and Menander, concluding that this did not happen in a direct way as some commentators have imagined. Through this study it was also possible to recognize that the other possibilities of communities acquired through integration with the Macedonian power, in addition to having been approved by the population through the practice of democratic participation, it also marked new perspectives of the law, which outlined new notions of citizens and non-citizens, which marked all of Hellenistic Antiquity.

**Keywords:** Ancient Greece. Hellenistic period. Peripatetic philosophy. Alexandrian Athens.

## INDÍCE DE IMAGENS

Figura 1 - Mapa: A Grécia Antiga.....	63
Figura 2 – Mapa: Grécia e Pérsia no tempo de Alexandre, o Grande.....	66
Figura 3 – Pintura: Ceres e Pan.....	94
Figura 4 – Topografia: As Escolas Filosóficas da Atenas Helenísticas.....	118

## ABREVIATURAS

- CAF I* *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Volume I. Edição Theodorus Kock. Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri, 1880.
- LSJ* Henry George Liddell. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Revisado e ampliado por Sir Henry Stuart Jones, com a assistência de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. 1940.
- Wehrli I *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*. Volume I: Dikaiarchos. Edição Fritz Wehrli. Basileía, Suíça: Schwabe & Co., 1967.
- Wehrli III *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*. Volume III: Klearchos. Edição Fritz Wehrli. Basileía, Suíça: Schwabe & Co., 1969.
- Wehrli VIII *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*. Volume VIII: Eudemos von Rhodos. Edição Fritz Wehrli. Basileía, Suíça: Schwabe & Co., 1955.
- Wehrli IX *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*. Volume IX: Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes. Edição Fritz Wehrli. Basileía, Suíça: Schwabe & Co., 1944.
- WF II *Theophrastus of Eresus: Sources for his life, writings, thought and influence*. Parte 1 e Parte 2. Edição e tradução de William W. Fortenbaugh, Pamela M. Huby, Robert W. Sharples (Grego e Latim) e Dimitri Gutas (Arábico). Leiden: Brill, 1992/1993.

## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO [ou: <i>da reconciliação com a Poesia</i>]</b> .....	<b>13</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>28</b>
<b>PRIMEIRA PARTE – DA INTERPRETAÇÃO À IMAGINAÇÃO</b> .....	<b>39</b>
<b>1. Os Caracteres: interpolações e tendências peripatéticas</b> .....	<b>46</b>
<b>2. A <i>pólis</i> e o político: o binômio cidadão e não-cidadão</b> .....	<b>63</b>
<b>3. O Liceu Peripatético e a <i>Atenas Alexandrina</i></b> .....	<b>82</b>
3.1. <i>Politeias socráticas</i> : entre o Clássico e o Helenístico .....	88
3.2. <i>Thémis</i> : tradição e religião .....	98
3.3. <i>Nómos</i> : cidadãos e regimes políticos.....	109
<b>SEGUNDA PARTE – ENTRE O INTERTEXTUAL E O INTERPESSOAL</b> .....	<b>116</b>
<b>1. As duas faces da <i>hýbris</i> dramática</b> .....	<b>126</b>
<b>2. A <i>Politeia</i> de Aristófanes</b> .....	<b>134</b>
2.1. Aristófanes e a <i>Paídeusis</i> tragicômica .....	137
<b>3. O Liceu peripatético: teoria e crítica literária</b> .....	<b>146</b>
3.1. Classificação e a transmissão do conhecimento .....	152
3.2. O enquadramento literário dos <i>Caracteres</i> .....	159
<b>CONCLUSÃO [ou: <i>Itinerário</i>]</b> .....	<b>168</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>174</b>

## **PRÓLOGO [ou: *da reconciliação com a Poesia*]**

*O homem piedoso e fiel a seus juramentos  
revive nos filhos de seus filhos e na posteridade  
(Platão, República, 363d)*

“Ai de mim, ai de mim, míseros restos...” e emulando Édipo o diretor teatral Abujamra sempre disse que era necessário um *gemido grego* para começar. No caso dele, era para iniciar seu saudoso programa *Provocações*, no meu caso, este texto.

Da dor ao amor, exemplos não faltam de situações onde os gemidos são acessórios indispensáveis do viver. Este texto que transitou, transita, e talvez venha a transitar nos olhos de quem lê, da dor ao amor, também necessita ser iniciado com este gemido greco-tupiniquim:

*Ai de mim! Ai de mim!*

Assim como Édipo, estivera eu certa manhã defronte para o meu destino. Do meu Tirésias nem lembro o nome, lembro só as profecias sussurradas do outro lado de uma linha telefônica. Aquele jornalista noticiara o nome de um homem falecido em um acidente de carro e o nome parecia ser familiar. Coincidência trágica não houve, foi apenas trágico, era familiar, ainda hoje é o do meu pai.

*Míseros restos!*

Três restos diferentes estavam então conectados pelos fados. Os de meu pai, os meus e os de alguns textos. Após lacrar os primeiros em um caixão, ative-me aos terceiros em uma tentativa de criar um mosaico sobre um dos sucessores de Platão na Academia. E foi com fragmentos de alguns textos antigos e uma proposta mirabolante que eu passei os dois meses seguintes escrevendo um projeto de mestrado que propunha escrever uma *doxografia* de Arcesilau de Pítane. O segundo tipo de restos? Ora, eu não sei! Talvez estivessem divididos, um tanto fechado eternamente no caixão, outro tanto misturado aos textos. Talvez um tanto considerável estivesse naquela rodoviária onde meu pai me deixou na última vez que o vi vivo e, por saber que ele estava atrasado e já tinha tomado demasiado tempo, hesitei em pedir um abraço.

*Eu hesitei no último abraço!*

O projeto foi aprovado. E eu fui, talvez para fugir do silêncio da minha casa sem meu pai e sem o cheiro de seu café durante as manhãs. No meio de um vai e vem de emoções, vai e vem de aulas, e vai e vem de mudanças, troquei de cidade. Felizmente fui bem acompanhado com meu fiel escudeiro, que é um tanto teólogo, um tanto historiador,

mas um amigo daqueles! Foi uma convivência muito proveitosa, além de um ótimo parceiro para estudos e também para esportes, sentia-me como irmão: hora irmão mais novo, a aprender, hora irmão mais velho, a ensinar, jamais sozinho. Também fui bem acolhido, principalmente entre os professores e alunos de Letras Clássicas.

E lá estava eu, olhando para nossos antigos, tentando dar sentido a fragmentos textuais e estilhaços de uma saudade que já não é mais. Acredito que ambos já não somos mais. Não, não tem nenhuma reflexão filosófica profunda aqui! É que realmente aquele projeto já não é mais, era mirabolante demais e precisava ser alterado.

Lá fui eu com as notas do orientador embaixo do braço a pesquisar uma maneira de lapidar a minha proposta. Só que aos poucos uma pulga foi se assentando atrás da minha orelha, talvez por sincronicidade, ou mesmo por coincidência, Teofrasto de Eresos foi se tornando uma criatura presente, uma nota aqui nos textos filosóficos, outro comentário ali em textos da Comédia Antiga, mas nunca algo extenso. Era uma ausência sedutora, um deleite, uma questão em aberto sobre a Filosofia Antiga e a Comédia que parecia ir de Sócrates até o período helenístico, com um texto pouco explorado na literatura e nada abordado na história, era este e foi este! O antigo Arcesilau teve que ser deixado de lado, assim como seus comentadores. Santo Agostinho escapou por entre as frestas das minhas linhas, mas ainda terá volta!

Estava claro! Na minha cabeça era simples a equação: houve uma rixa entre a *poesia* e a *comédia* nos tempos de Aristófanes e Platão, e esta perdurou até a filosofia conseguir gestar um poeta-filósofo, Menandro que fora iniciado por Teofrasto.

*Era isso! A reconciliação com a poesia!*

Terminado o novo projeto, cotejada as novas fontes. Estava refazendo o caminho de Aristóteles, que saíra da Academia para um dia fundar o Liceu. Achei até mesmo outros fragmentos de outros peripatéticos, *eu os persigo ou os fragmentos me perseguem?* Apresentei a proposta para o meu orientador e ele só me perguntou se estava feliz com o novo projeto. E, por incrível que pareça, eu estava. Havia me preparado para passar o ano de 2020 apenas focado nas línguas clássicas e na escrita do texto, tendo me programado para qualificar em agosto.

*O caminho parecia simples, oras!*

Começo de 2020. Novamente a vingança da natureza contra a violência desvairada do homem se fez presente. O mundo começava a lidar com o contágio do covid-19, que logo se tornou uma pandemia. Em meio a uma desorganização e falta de planejamento, o Brasil começou a aceitar a situação e as Universidades foram fechadas.

Pensei em passar os dias de isolamento com minha mãe e meu irmão, e assim voltei em março para a casa dos meus pais. Assim como também fizera meu fiel escudeiro. Como todos à época, pensei que duraria pouco e tracei uma rota de pesquisa infalível: *começar do pior!* Meu plano era simples, ir direto ao cerne da questão e depois costurar os buracos teóricas e falhas contextuais da pesquisa.

De março a junho eu escrevi sobre a possível questão entre Teofrasto e Menandro. Só que... não fazia sentido!? Eu havia terminado o capítulo e olhava aqui, lia um esboço dos *Caracteres* dali e outro fragmento de Menandro acolá. E pareciam ter pouco em comum.

*Era hora de fazer o caminho de volta!*

Tinha que voltar para casa, sim, a minha casa. Mesmo estando na casa dos meus pais, ali já não era mais minha casa. *Lar é onde nossos livros estão*, e os meus estavam em Curitiba e, com as bibliotecas universitárias fechadas, estes poderiam ser uma pequena fresta para descobrir “*por quê Teofrasto e Menandro parecem não ter nada a ver um com o outro?*”.

Voltei. Sem meu fiel escudeiro, fiquei recluso e sozinho. Neste meio tempo, as aulas remotas com o Prof. Alessandro Rolim e o Prof. Pedro Ipiranga foram essenciais para que eu tivesse um pouco de contato humano, enquanto lá fora o risco de morrer por um *miserio* vírus era cada vez maior.

“*...morrer por um miserio vírus...*” às vezes eu ficava na janela daquele apartamento olhando a vida que teimava em se esgueirar pelas calçadas tentando acontecer, entre passos apressados, máscaras, curas fantasiosas e mortes! Sentia-me igual Álvaro de Campos, defronte à *Tabacaria*.

*“Ele morrerá e eu morrerei.*

*Ele deixará a tabuleta, eu deixarei versos.”*

E foi ali, olhando para este *quadro sucessivos de imagens externas a que chamamos mundo* que eu percebi: não havia reconciliação com a poesia, pois nunca houvera querela entre poesia e filosofia.

Aqui vale um retrospecto que certamente fará corar de alegria em algum mausoléu francês o espírito do velho Michel de Certeau.

Desde que meu pai morreu eu não conseguia ler Fernando Pessoa, mais precisamente Álvaro de Campos. Prendi-me em Virgílio, Homero, Aristófanes, até em Pablo Neruda. Mas Álvaro de Campos, jamais. Porque me doía, como pudera olhar para

mim e ao falar da morte dizer que eu *só lembraria em datas aniversariantes*? Como encarar aquele que diz ser *vaidade de carne e osso* sentir saudades? Como?

Eu compreí a rixa com Campos e deixei de ler seus versos, e havia prometido que lembraria todo dia só para ir de encontro a sua audácia de dizer que somente duas vezes ao ano eu lembraria. Erro crasso, pois foi no não ler que dei o melhor uso possível àqueles versos! No rememorar dos versos para afrontá-los, os versos já estavam ali, eu nem precisava lê-los já que os tinha recitados em minha mente.

Nunca houve rixa entre a poesia e a filosofia antiga, porque de certa forma a poesia sempre esteve lá. Não escrita, mas falada, cantada, dançada, batucada e sussurrada. A disputa no campo poético dos antigos se deu não contra a poesia, mas na possibilidade de acesso à esta, possibilidade de se educar, na possibilidade de acessar a palavra.

Os antigos, envoltos em seus preconceitos e escolhas, não necessitavam da filosofia porque o mundo exterior os atormentava e só através desta era possível perspectivar uma *ataraxia*, uma vida sem tormentos. Eles precisavam da prática filosófica pois esta era a própria causadora da *tárxis*, dos tormentos. A filosofia era *fármaco*, veneno e remédio, através do qual se descobriu um outro modo de se encarar a vida. Tal qual eu que sendo atormentado pela poesia pude lidar com os tormentos da vida.

Depois de perceber o quanto minha própria reflexão estava guiando a pesquisa tentei despir-me ao máximo de mim, o quanto eu consegui só o leitor ou a leitora poderá dizer. Mas voltei ao problema e transformei aquele capítulo na Segunda Parte do texto que aqui poderá ser lido, ou seja, far-se-á um caminho inverso em direção ao começo.

Acredito que como reflexão é isto que agora eu posso ceder. A oportunidade de um olhar mais atentado para este *mar de oralidades* nesta *ilha escrita* em que nos encontramos. Onde a palavra não morre no texto, mas vive no corpo. Viver conforme a palavra: doutrina.

Meu pai se foi e eu fiquei aqui, *cadáver adiado*, procurando abrigo em um abraço não dado. Meu pai nunca quis saber de filosofia, tempos de escola *isto* o chateara. Meu pai nunca conheceu o que os modernos chamam de filosofia, nem nunca ligou para os pré-modernos ou pós-modernos.

#### *Doutrina!*

Era isto que Sr. Marcondes Jaques tinha e que tornava cada segundo da sua companhia *um privilégio*, era pura e simplesmente: doutrina. Era isso que fazia com quanto mais eu me aproximasse dos antigos, mais eu parecia estar na presença dele. A vida dotada de contornos teóricos aparentemente fáceis, mas exercícios práticos difíceis:



*ser pessoa de palavra; evitar vícios; ser sincero em todas as situações; admitir os próprios erros e tentar aprender com o dos outros*, que na maioria das vezes era ele tentando evitar que eu caísse nos mesmos enganos que ele caiu na vida; e aquele que até então eu não havia compreendido, *aceitar as mudanças da vida*. E muitos outros relacionados com o “amor ao próximo” que ele tirava da bíblia ou de para-choques de caminhões.

*Ó pai!*

Tenho falhado cotidianamente em sua doutrina. Tenho para mim que é questão de equilíbrio, e que os vícios que o senhor deixou pelo caminho eu tive que recolher para que fosse possível manter alguma lembrança.

*Sou só um técnico, e só tenho técnica dentro da técnica.*

*Fora disso eu sou doido, com todo direito a sê-lo.*

Após perceber tudo isso, meu texto deixou de ser sobre um só indivíduo e passou a ser sobre uma comunidade. Sobre a vida em conjunto com o outro, o dialogar e o viver com o outro. Sobre olhar para a alma e se perguntar constantemente o que há do *outro* nela. Esta é a Primeira Parte do texto que aqui apresentamos.

No correr de uma crise sanitária interminável, e o fim de uma parceria onde o meu Sancho Pança e eu percebemos que a situação não seria controlada tão cedo, voltamos para nossas respectivas cidades. A casa dos meus pais pôde ser novamente meu lar, com meus livros, e pude lidar novamente com aquelas paredes frias.

Pude até encontrar em uma velha conhecida um novo amor.

Mas faltava algo. Eu tinha a sensação que eu estava esquecendo alguma coisa. Até que eu percebi, todo este emaranhado de reflexões a questão de Menandro e Teofrasto ficaram tão em segundo plano que passa quase imperceptível. E é este problema que aqui, neste prólogo, tentaremos solucionar.

O Velho Abu sempre dizia que também era preciso uma Medéia para falar de filosofia, para provocar! Ou será que ele dizia que era preciso uma Medusa? Caro Abu, eu não lembro, por isso vamos fingir que é uma Medusa. E é através do canto desta que apresentarei uma história nada verossímil sobre a diferença entre Teofrasto e Menandro.

# O CANTO DA MEDUSA

PODE SER QUE TENHA ACONTECIDO



EM UMA CERTA ATENAS,  
UM CERTO BANQUETE,  
NA CASA DE UM CERTO HOMEM.

NO CASO, O HOMEM É ESTE AQUI,  
DEMÉTRIO DE FALERO



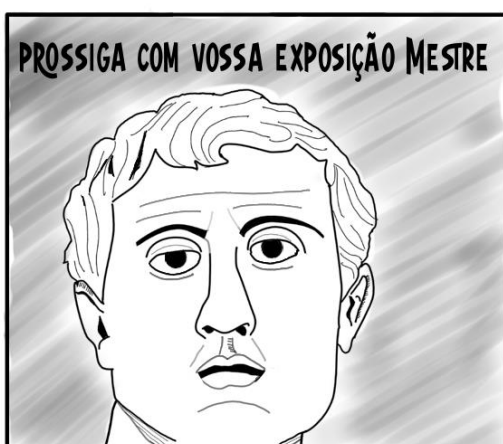
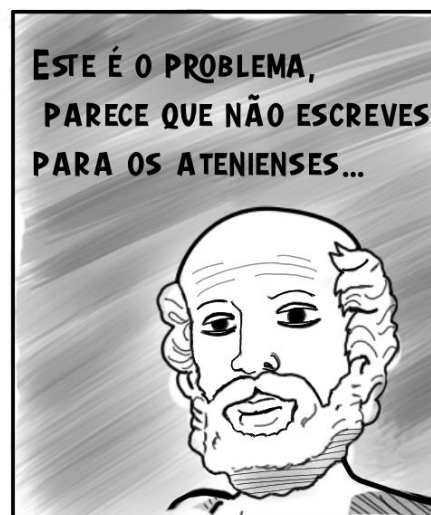
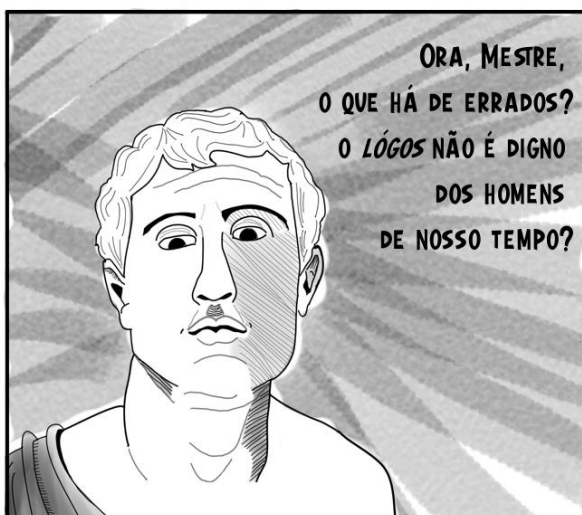
PS: VAMOS FINGIR QUE ELE ERA CARECA.



SIM, ELE JÁ ESTÁ "MAIS PARA LÁ DO QUE PARA CÁ"



BEBEU A PONTO DE DISPENSAR OS SERVIÇOS DA FUNÇÃO DE SERVIR O VINHO

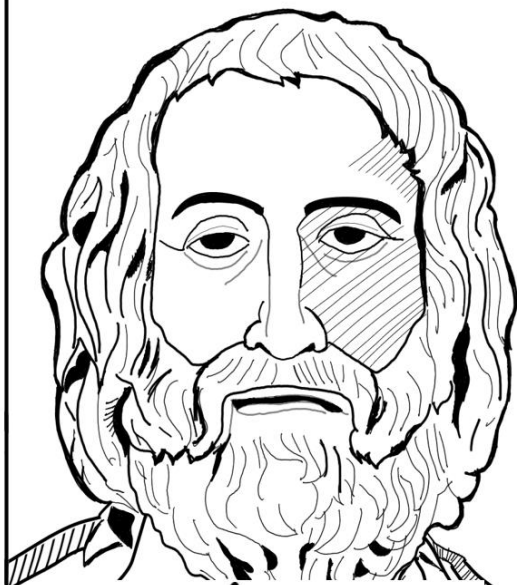


MESMO COMPONDO NOS  
PALCOS DE ARISTÓFANES...

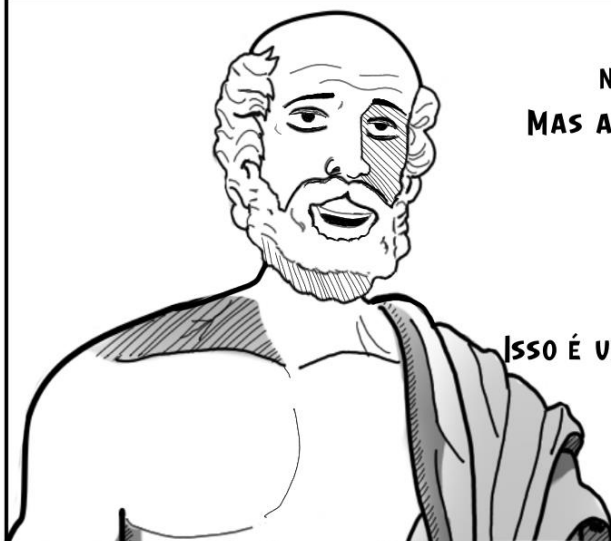


**ARISTÓFANES**

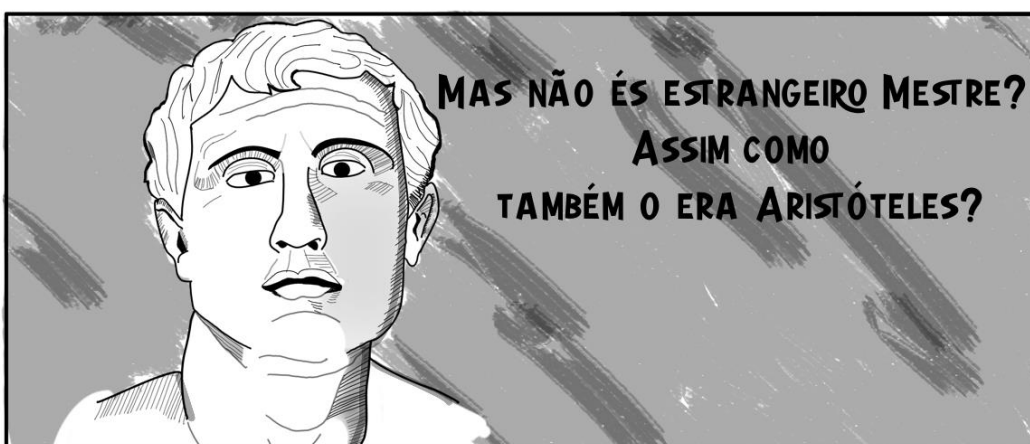
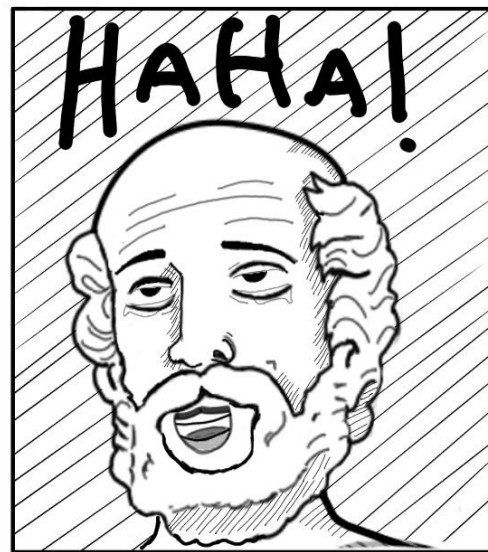
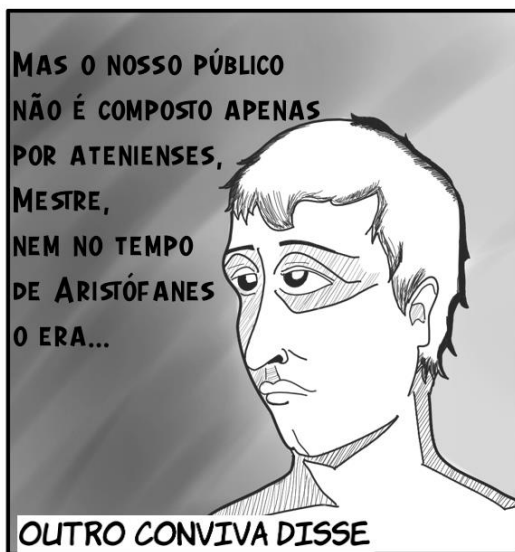
... FAÇO TAL QUAL FAZIA,  
O TAMBÉM SEGUIDOR DE SÓCRATES  
EURÍPIDES!



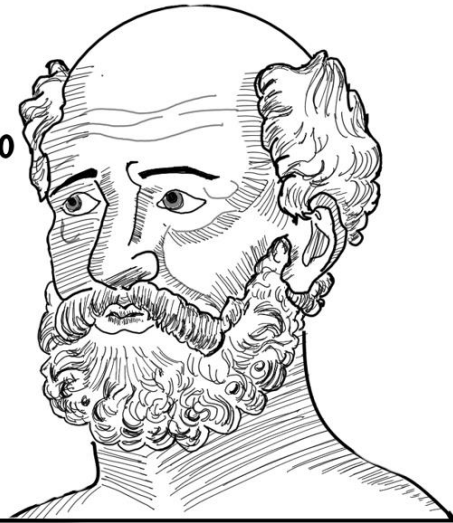
**EURÍPIDES**



LEMBRE QUE SEGUIR UM FILÓSOFO  
NÃO É SE CONVERTER À FILOSOFIA!  
MAS ATÉ AS MULHERES MAIS SAGAZES  
DE EURÍPEDES  
PAGAVAM POR SUA OUSADIA,  
TEUS ESCRAVOS PARECEM  
SEMPRE SE DAR BEM!  
ISSO É UM ULTRAJE PARA OS ATENIENSES!



**SÓ O TEMPO DIRÁ  
SE ARISTÓTELES FOI O MAIS MACEDÔNICO  
DOS ATENIENSES  
OU O MAIS ATENIENSE  
DOS MACEDÔNICOS...  
QUANTO A MIM,  
RESPEITO A GLÓRIA DOS ATENIENSES!**

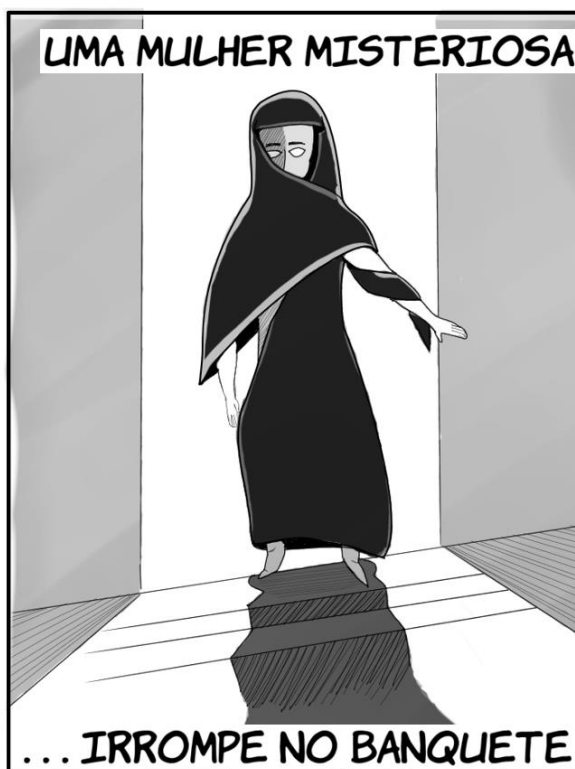


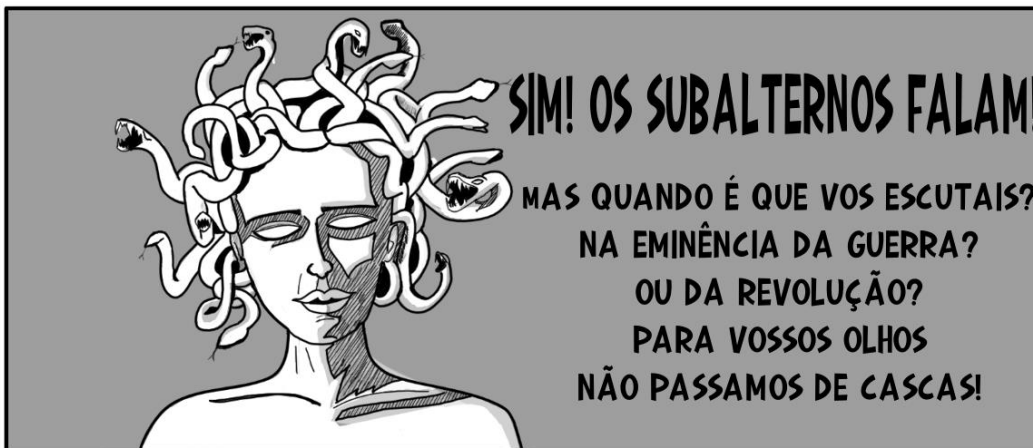
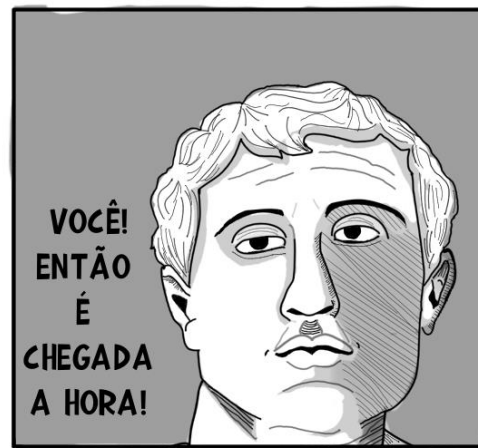
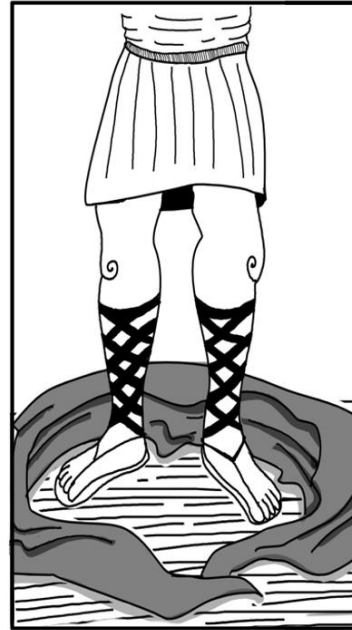
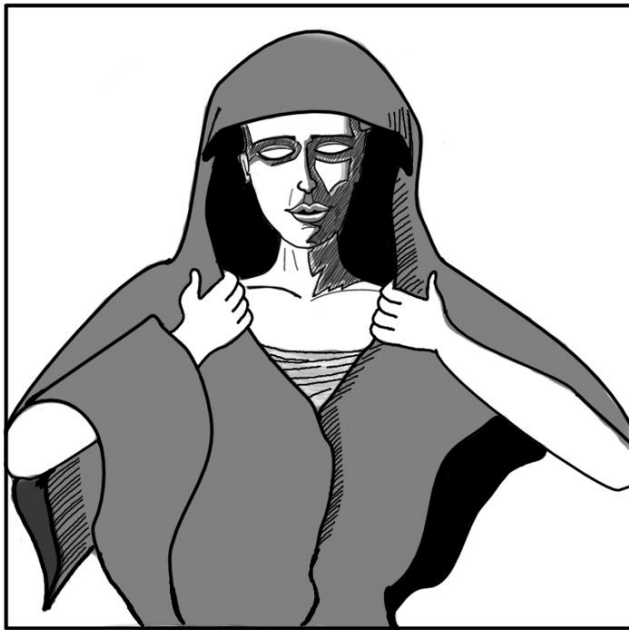
**EU TAMBÉM RESPEITO, MESTRE!  
MAS TAMBÉM RESPEITO  
A DOCTRINA DAQUELA  
QUE ME INICIOU!**

**FOSTE INICIADO POR UMA MULHER?  
ORA HAHHAH  
MAS..  
..PODE O SUBALTERNO  
FALAR?**



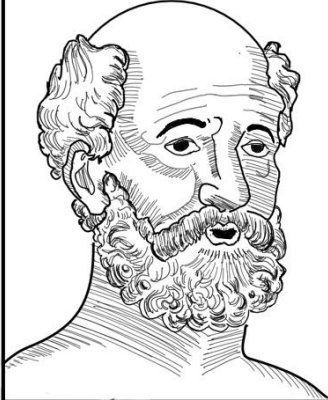








**POR TESEU, UMA MEDUSA!  
MAS POR QUÊ...**



**... AINDA NÃO FUI  
PETRIFICADO?**



**QUEM FOI QUE DISSE...**



**...QUE EU SÓ PETRIFICO?**

**CERTAMENTE, UM HOMEM!**

**MAS VAMOS,**

**CANTE,**

**CANTE LOGO!**

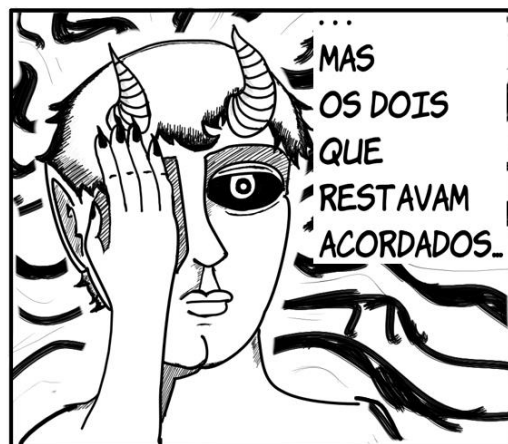
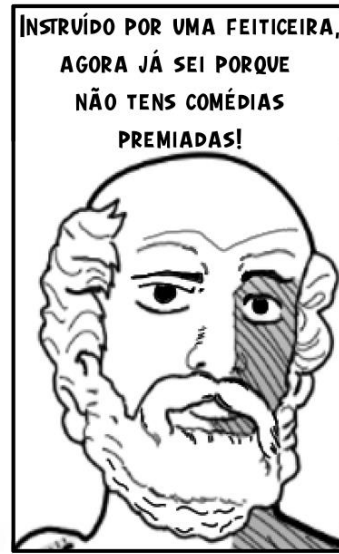
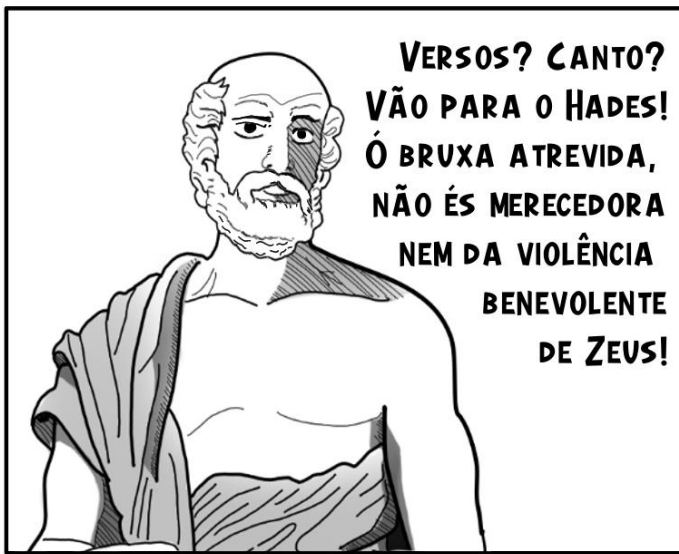
**VAMOS**

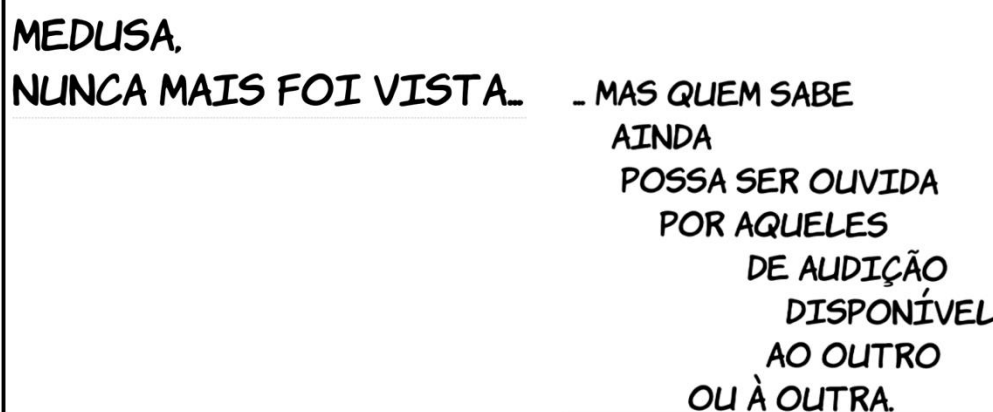
**MESTRA!**



**NÃO PODENDO ME TOMAR POR CASCA,  
NÃO PODENDO DOMAR POR SEXO  
E TENDO QUE OUVIR MEU CANTO,  
NEGAIS MINHAS PALAVRAS  
E FIZERAM-ME  
FEITICEIRA!  
O MEU ERRO FOI QUERER SER OUVIDA!**







## INTRODUÇÃO

*É preciso não salvar os mortos  
mas limpar as ruínas de suas guerras  
sem arrancar as ervas daninhas.*

*(Júlia de Carvalho Hansen. É preciso recriar o acontecer)*

As ações do esquecimento e da seleção arbitrária no processo de construção dos saberes históricos têm o poder de *transformar um gigante num punhado de poeira e uma simples reflexão num estrondoso mantra*<sup>1</sup>. Talvez o *Pensamento III* de Thiago Stadler seja um bom ponto de partida para pensarmos como nós, cientistas humanos, estamos sempre construindo e desconstruindo paradigmas dentro de nossas áreas de atuação, pois em certa medida estamos sempre avaliando e reavaliando os *esquecimentos* do tempo e as *seleções arbitrárias* daqueles que nos precederam, e vice-versa.

Momentaneamente, podemos nos permitir pensar que foi em uma mescla de ambas que uma nota de rodapé de Mikhail Ivanovich Rostovtzeff passou despercebida em sua obra basilar *A Social and Economic History of the Hellenistic World* [*Uma História Social e Econômica do Mundo Helenístico*] (1941). Ao abordar a Atenas helenística, Rostovtzeff aborda como a fome foi uma das heranças do Período Clássico para o subseqüente e que, ao menos entre 331 e 324 AEC, houve uma fome aguda na Grécia devido à escassez de alimentos<sup>2</sup>. Assim que o fez, o autor apontou em suas notas de rodapé as fontes, dentre elas os discursos do orador Demóstenes (384-322 AEC) e a obra *Oikonomikós* de Pseudo-Aristóteles, e complementou dizendo que “a fome não foi devido a mudança de orientação política e econômica no início da época helenística”, afirmando que “sob as novas condições econômicas do período helenístico, Atenas voltou a ser próspera”, sendo as peças de Menandro (342-292 AEC) um testemunho.

Trata-se apenas de uma suposição, mas parece que o ignorar dessa mera nota de rodapé criou uma tradição de historiadores que enxergaram o domínio por parte da *Hegemonia Macedônica* em Atenas como sinônimo de decadência. De fato, o historiador russo prossegue tratando dos problemas econômicos gregos no século IV AEC sem abordar novamente o recorte 331-324 AEC, pois o texto estava focado em explicar como

---

<sup>1</sup> STADLER, Thiago David. **Por uma noção de história em Plínio, o Velho (séc. I d.C.)**. 251 f. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 200.

<sup>2</sup> ROSTOVITZEFF, Mikhail I. **The Social & Economic History of the Hellenistic World** (Volume I). New York: Oxford University Press, 1941. p. 94-95.

as cidades-estados gregas eram dependentes de outras regiões em produções de alimento, matéria primas, ferramentas e até mesmo armas<sup>3</sup>, tratando-se de um problema anterior a conquista macedônica.

Edmund Burke em *Finances and the operation of the Athenian Democracy in the “Licurgan era”* [*Finanças e operação da Democracia Ateniense na “Era Licurguiana”*] (2010) reavalia a economia e a democracia ateniense durante os anos de 336-324 AEC, em que Atenas estava sob a tutela macedônica e o orador Licurgo (390-324 AEC)<sup>4</sup> estava encarregado da *diòkeisis*, de toda a administração da cidade. Burke percebe que durante a administração de Licurgo as receitas atenienses excederam a importância de 1200 talentos - cifra que parece descomunal se comparada com os números anteriores ao eclodir da Guerra do Peloponeso em 431 AEC<sup>5</sup>. À época de Péricles os ganhos de uma receita regular eram aproximados a 400 talentos, e a política de *hegemonia*<sup>6</sup> ateniense corroborava para que estes ganhos beirassem no máximo 1000 talentos, através da extorsão de outras cidades-estados. Mesmo sem convertemos os talentos para a moeda comum, a dracma, onde cada talento valia seis mil unidades destas, conseguimos perceber a disparidade no montante.

A estrutura hegemônica de Atenas durante o século V fora central para a radicalização da democracia. Tratou-se de uma estrutura econômica que beneficiou a classe mais baixa dos cidadãos, os *thetes*, através do hábito de pagamento por serviços

<sup>3</sup> ROSTOVTZEFF, 1941, p. 91.

<sup>4</sup> O léxico da Suda conta que “Licurgo, filho de Lícofron, ateniense, da família dos Eteobutadas, pertence, juntamente com Demóstenes, ao grupo de oradores reputados. Viveu uma vida irrepreensível, morreu de doença, deixou filhos que foram defendidos por Demóstenes” que estava expatriado, mas do seu refúgio conseguiu enviar um escrito “contra as manobras dos sicofantas”. Segundo Pseudo-Plutarco, o pai de Licurgo era filho de um homem também chamado Licurgo que fora condenado à morte pelos Trinta Tiranos. Pertenciam ao demo dos Butades e à família dos Eteobutades. Licurgo, o neto, foi discípulo de Platão e a princípio teria se dedicado à filosofia, mas depois veio a ser discípulo do orador Isócrates, fazendo distinta carreira política como orador e como gestor (*Vidas dos X Oradores*, VII – Licurgo, 841A–B). Diódoro Sículo conta que depois da derrota de Queroneia, os atenienses condenaram à morte o general Lísicles, devido uma acusação do próprio Licurgo (XVI, 88, 1-2). Todos os textos biográficos acerca de Licurgo foram retirados dos Anexos da edição portuguesa da *Oração Contra Leócrates*, tradução que também será usada para as citações diretas da Oração. In: LICURGO. **Oração Contra Leócrates**. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

<sup>5</sup> BURKE, Edmund M. *Finances and the operation of the Athenian Democracy in the “Licurgan era”*. *American Journal of Philology*, n. 131(3), 2010. p. 393.

<sup>6</sup> Entendemos *hegemonia* através de sua acepção grega [ἡγεμονία], termo que em sua acepção literal significava ‘marchar à frente, guiar, conduzir’. É necessário afirmar que ‘deter hegemonia’ sobre os gregos não necessariamente dotava o direito de uma interferência nos governos internos das *póleis*, por mais que aqueles que exerceram tal comando o tenha feito. Ao que tudo indica, este tipo de governo geralmente aparece mediado por uma congregação de governos, uma liga ou aliança, que em certa medida remete a um aspecto defensivo e militar deste tipo de liderança. ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja. *Hegemonia y Panhelenismo: Conceptos Políticos em tempos de Filipo y Alejandro*. *Dialogues d’histoire ancienne*. v. 33, n. 2, p. 69-89, 2007. p. 69-74.

prestado à *pólis*, seja políticos ou judiciais, como remadores nas frotas ou como trabalhadores no programa massivo de construções, não importando se dotados de uma profissão ou não-especializados. Esta oportunidade de ganho salarial levou a uma migração para os centros urbanos, *asty* e Pireu, que de maneira massiva permitiu a dominação da *ekklesia* (assembleia), ocasionando uma radicalização da democracia. Por outro lado, houve a institucionalização da *eisphora*, que estabelecia maiores taxações sobre os cidadãos mais ricos e donos de *meios*. Tais hábitos se tornaram parte central da prática democrática entre os atenienses<sup>7</sup>, mesmo durante os anos sob a tutela de Alexandre Magno. Do nosso ponto de vista, é necessário atentar para o fato de que tais práticas democráticas colocaram os *demói* como grandes operadores da democracia, que atuavam tanto como *nomothetai* (legisladores) quanto como *dikastai* (juízes), ajudando a diminuir assim os privilégios da aristocracia e o caráter formal da divisão *soloniana* com base na posse de bens e na elegibilidade para o serviço militar.

Podemos aferir sobre estas mudanças no único discurso integral que nos resta de Licurgo, em um processo movido contra um tal de Leócrates, acusado de fugir de Atenas durante o combate de Queroneia. Quando olhamos para o mecanismo jurídico estabelecido na Atenas do séc. V AEC percebemos que o que Licurgo toma por “justiça” é a organização social na qual os cidadãos *bem nascidos* detinham privilégios jurídicos e políticos, e usavam destes como mecanismos coercitivos para alijar os cidadãos das classes inferiores e os não-cidadãos dos processos legais.

Por isso que em um período onde a participação popular é realmente efetiva aquele que muito se preocupava com a denúncia dos transgressores da lei era ridicularizado, e, “em vez de ser tido por bom cidadão [*philópolis*], é julgado conflituoso [*philoprágmon*]”<sup>8</sup>. Em um melhor uso da ‘última flor do Lácio’, *philo* – *prágmon* [φιλοπράγμων], que significa literalmente “aquele que se filia aos problemas [alheios]”, poderia muito bem ser traduzido por *mexeriqueiro* ou *fifi*. Evidencia-se que quando a prática da participação popular se espalha para os *demói*, estes passam a decidir quais seriam as preocupações centrais da *pólis*, minando os processos punitivos antes exercidos por uma aristocracia de sangue e sempre preterindo pela Paz ao invés da Guerra, na medida que o *demos* é o *rosto que efetivamente desfruta da primeira, e sofre com a segunda*. É neste sentido que em

---

<sup>7</sup> BURKE, 2010, p. 401-408.

<sup>8</sup> LICURGO, *Oração Contra Leócrates*, 3.

330-1 AEC, ao mesmo tempo em que Leócrates foi absolvido<sup>9</sup>, Atenas optou por não corroborar com o Rei Agis de Esparta em uma investida contra a Macedônia<sup>10</sup>.

Paradoxalmente, com a derrota em Queroneia em 338 AEC e com a paz imposta pela Macedônia, Atenas descobriu os benefícios econômicos de uma escala imperial sem as obrigações e os riscos de administrar um ‘império’<sup>11</sup>. A “*operação da democracia ateniense*” serve então de referência ao fato de que a *pólis* procurou deliberadamente e conscientemente adotar posições que favorecessem a manutenção da Paz e da prosperidade adquirida no decorrer do século IV AEC, mesmo que isso significasse submissão a *hegemonia* macedônica. Ou seja, Licurgo e aqueles que estavam em posições de comando agiram de formas totalmente congruente com o interesse e a vontade do povo.

Com a morte de Alexandre Magno Atenas ficaria à mercê das agitações e disputas de sucessão entre os *Diádocos*, posição própria do caráter periférico que Atenas sempre teve perante as disputas orientais, tendo havido apenas algum respiro durante a supervisão de Demétrio de Falero (350 – 280 AEC)<sup>12</sup>, a mando do *quiliarca* macedônico Cassandro (350 – 297 AEC). Perante estes eventos preferimos chamar esta Atenas singular de *Atenas Alexandrina*, enquanto divisão interna do período helenístico, onde ao mesmo tempo que conseguimos fugir ao erro de denominar de “Era de Licurgo” e apagar a proeminência da participação democrática, também conseguimos marcar o fato de que foi o comando de Alexandre Magno que criou as condições adequadas para a proeminência ateniense, e também estabelecer balizas temporais que concordem com as convenções estabelecidas.

---

<sup>9</sup> Os trechos onde Licurgo lamenta o decreto de absolvição de Léocrates são reveladores do modo como a Assembleia Helenística de Atenas operava de maneira diferente da Assembleia Clássica de Atenas, e também diferente de outras *pólis* como Esparta. Cf. LICURGO, *Oração Contra Leócrates*, 115-150.

<sup>10</sup> Alguns autores chegam a acreditar que a falha de Agis se deu pela omissão de Atenas. Cf. BURKE, 2010, p. 414-415.

<sup>11</sup> BURKE, 2010, p. 412.

<sup>12</sup> Diógenes Laércio escreve sobre Demétrio no Livro V de suas *Vidas e Doutrinas*, colocando-o entre os peripatéticos e como autor de obras variadas. Não sendo nobre de nascimento, pode até mesmo ter trabalhado como serviçal na casa de um certo Cónon, de quem sofria “violências amorosas”. Segundo o peripatético Hêrmipos, após a morte de Cassandro, Demétrio se refugiou na corte de Ptolomeu Sóter e teria sido morto enquanto dormia devido a picada de uma serpente. Também é relatado que o poeta cômico Menandro nutria uma amizade por Demétrio e defendia das calúnias em Atenas. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas*, V, 75-85. Um trabalho de fôlego e de método acerca da figura e governo de Demétrio de Falero é o de Lara O’Sullivan (2009) que debatendo o período de supervisão de Demétrio em Atenas (317-307 AEC), também nos brinda com várias reflexões acerca da Atenas Helenística e suas relações. O trabalho conta com um balanço inicial onde se discute o nascimento de Demétrio, sua família e a posição social que ocupavam. Cf. The Years in obscurity: the reigns of Philip, Alexander and the age of Lycurgus. O’SULLIVAN, Lara. **The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE: a philosopher in politics**. Leiden: Brill, 2009.

Este é o recorte temporal que compreende a derradeira estadia de Aristóteles (384–322 AEC)<sup>13</sup> em Atenas, que havia retornado de sua estadia junto aos governantes macedônicos em 335 AEC. Também coincide com a data de fundação de sua instituição de ensino, o Liceu do Perípatos, local onde compilou as suas obras mais importantes, com a ajuda de seus discípulos no trabalho de pesquisa e compilação de dados.

Por volta de 323 AEC o filósofo estagirita, como Aristóteles também é conhecido e referenciado, retirou-se pela última vez de Atenas. Teofrasto de Eresos (372-287 AEC)<sup>14</sup>, filósofo que Aristóteles conhecera na Academia do mestre Platão (427-347)<sup>15</sup>, e que acompanhou o estagirita em muitas de suas viagens, provavelmente até mesmo na Macedônia, sucedeu-o ficando responsável pela administração do Liceu peripatético.

O trabalho aqui exposto busca abordar estas e outras problemáticas concorrentes em uma tentativa de despir o pensamento aristotélico e peripatético de uma roupagem apolítica costurada por uma tradição que tendeu a comparar os escritos platônicos com os aristotélicos, não atentando para o contexto de ambos. Se a Atenas de Platão parecia se liquefazer por entre os seus dedos e a sua filosofia se mostra com tentativas de solidificá-la novamente; com os peripatéticos foi diferente. Quando nos aprofundamos na história

---

<sup>13</sup> Aristóteles é tido como natural de Estagira, território que provavelmente era ou foi anexado pelos macedônicos. Diógenes Laércio relata que seu pai Nicômaco, na qualidade de médico e amigo, morava na corte do Rei macedônico Amintas. DIÓGENES LAÉRCIO, V, 1. De modo que é difícil compreender qual o status, cidadão ou estrangeiro, do qual Aristóteles gozava. Também foi o autor Grego lido mais amplamente no período medieval, de modo que há mais de mil manuscritos existentes de seus trabalhos, muitos dos quais contêm *scholia*. quantidade de comentários antigos sobreviventes sobre Aristóteles é vasta, mais que o dobro do qualquer outro escritor da Antiguidade. DICKEY, Eleanor. **Ancient Greek Scholarship: a guide to finding, Reading and understanding scholia, commentaries, léxica, and gramatical treatises, from their beginnings to the Byzantina period.** New York: Oxford University Press, 2007. p. 49-51. Atualizando a biografia de Werner Jaeger e o trabalho de Ingemar Düring sobre Aristóteles, a biografia escrita por Carlo Natali parece ser o trabalho, atualmente, acerca do filósofo. Cf. NATALI, Carlo. **Aristotle: his life and school.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.

<sup>14</sup> Diógenes aponta Êresos como cidade de origem de Teofrasto, e que antes de ser ouvinte de Aristóteles, foi ouvinte de Platão. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, V, 36-57. Maria de Fátima Souza e Silva indica que a filiação entre Aristóteles e Teofrasto se dá enquanto Aristóteles procura refúgio do ambiente adverso de Atenas. Teofrasto provavelmente viveu, ao menos o que se pode precisar, entre 370 - 288 a.C., e parece ter acompanhado Aristóteles em muitas paragens, até mesmo na Macedônia no ensino de Alexandre Magno. Os Caracteres parecem ter sido escritos por volta de 320 a.C., e fora duas obras sobre botânica, diversos opúsculos científicos, e algumas cartas, é tudo o que se tem. Perda essa que parece enorme se comparada com o inventário de obras de Teofrasto feito por Diógenes Laércios. SOUSA E SILVA, 2013, p. 9-12.

<sup>15</sup> Além de ser o grande responsável pela difusão do pensamento socrático, do qual este não se dissocia no decorrer da vida, é importante destacar o meio no qual Platão exerceu sua filosofia, pois sendo cidadão ateniense de família nobre, seu meio era o do exercício de cargos públicos e também em contato direto com as famílias importantes de Atenas. Também é importante assinalar a referência onde Platão aparece em como tragediógrafo e como o primeiro a introduzir os *Mimos* de Sófron em Atenas. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, III, 1-19. Os escólios de Platão são divididos em dois grupos, *scholia vetera* e *scholia Arethae*. Este último foi adicionado ao manuscrito B do Arcebispo Arethas (da Cesareia na Capadócia) por volta de 900 EC, este é primariamente exegético e aparenta ser derivado de comentários neoplatônicos perdidos. A *scholia vetera* também tem um massivo componente exegético, derivado de comentários neoplatônicos. DICKEY, 2007, p. 46-49.



de Atenas, conseguimos perceber que de certo modo, *a Atenas Alexandrina pôde ser tudo aquilo que os autores, antigos e modernos, almejavam que a Atenas Clássica fosse.*

Tais análises só são possíveis quando nos desgrudamos dos vícios interpretativos que tendem a ler todos os textos primeiro em um sentido metafórico, esquecendo que é só *interpretando* um texto em seu sentido literal, que podemos através de um exercício *imaginativo* expandir as possibilidades de análise e por fim chegar nas histórias das metáforas e das mentiras. Esta atitude se materializou na primeira parte do deste texto, *Da Interpretação à imaginação*. Aqui interpretação e imaginação caminham de mãos-quase-dadas, separadas pela linha tênue do método.

No primeiro capítulo através do método comparativo visamos mostrar novas perspectivas que possam nortear, e quiçá solucionar, o problema das fontes com relação ao Mundo Helenístico Grego<sup>16</sup>, que possibilitou tatear uma definição de *Primeira Geração do Liceu Peripatético*<sup>17</sup>, assim como de suas tendências literárias e, conseqüentemente, as tendências literárias da Atenas Alexandrina. Ocorre que a problemática literária-filosófica estava voltada para a necessidade de, *literalmente*, transcrever uma literatura oral em literatura escrita. Mais especificamente, tratava-se de operar filosoficamente sobre matrizes pautadas em conhecimentos orais, que tinham o verso como propriedade mnemônica. Para solucionar esta equação os peripatéticos optaram pela manutenção da forma oral durante o processo de escrita, ou seja, a manutenção da forma sintética de escrita de versos e ditados populares.

---

<sup>16</sup> As fontes literárias antigas que sobre o Período Helenístico estão em sua maioria voltadas para Alexandre Magno, divididas em 3 gerações: A primeira geração diz às fontes primárias que foram produzidas durante o governo de Alexandre com Calístenes de Olinto, *Efemérides Reais* e *Hypomnemata*, a segunda geração é composta por fontes baseadas nessa documentação e produzidas logo após a morte de Alexandre, como as obras de Cares de Mitilene, Nearco, Onesícrito de Astipaléia, Aristóbulo de Cassandréia, Ptolomeu e Clitarco de Alexandria, e a terceira geração de fontes que, estando demasiado distante de tal período, pautou-se na leitura e interpretação dos documentos produzidos anteriormente, fala-se de Trogo de Pompeu/Justino, Diodoro Sículo, Quinto Cúrcio, Arriano e Plutarco, que em sua maioria escreveram durante o período romano. Paralelo às fontes sobre Alexandre têm-se documentos que não visavam a laudar ou criticar o reinado macedônico como os documentos produzidos por Teofrasto de Eresos, Plínio (o Velho), Cornélio Nepos, Estrabão, Tito Lívio, Sêneca e Flávio Josefo, que são documentos esparsos no período e fornecem informações pontuais sobre a vida durante o mesmo. Cf: VIZENTIN, Marilena. **A presença de Alexandre o Grande entre os Romanos: Tradição Textual e Fortuna Imagética.** < [https://www.academia.edu/14853388/A\\_Presença\\_de\\_Alexandre\\_o\\_Grande\\_entre\\_os\\_Romanos\\_Tradição\\_o\\_Textual\\_e\\_Fortuna\\_Imagética](https://www.academia.edu/14853388/A_Presença_de_Alexandre_o_Grande_entre_os_Romanos_Tradição_o_Textual_e_Fortuna_Imagética) > (Acesso em 25 de novembro de 2019). O fato é que, devido a melhor conservação e uma necessidade histórica dos séculos XIX e XX de produzir uma história que legitimasse a *História* como *Ciência*, preferiu-se as fontes da terceira geração para abordar o Mundo Helenístico, e por mais que não fosse o objetivo, as nuances do período foram ocultadas por uma “*analogia em linha reta*” que parecia ligar o *mundo clássico grego* com o *império romano*, sendo o período apenas uma “*transição*” ou “*uma ponte*”.

<sup>17</sup> Além de Aristóteles e Teofrasto incluímos como Primeira Geração do Liceu: Eudemos de Rodas (370-300 AEC), Camaleão de Heracleia (350-275 AEC), Dicearco de Messana (350-285 AEC) e Clearco de Soles (IV-III AEC).

Ao abordarmos a relação entre escrita e oralidade na matriz socrático-platônica e peripatética, deparamo-nos com a questão do exercício filosófico sobre o texto. Tendo em mente que o Liceu do Perípatos recebe este nome por causa das caminhadas que Aristóteles fazia com seus alunos, sendo o substantivo que representa “aquele que caminha” [περίπατος] derivado do verbo *peripatein*<sup>18</sup>, buscamos compreender a atividade filosófica peripatética através do ato de ‘caminhar’ com as obras dos peripatéticos.

Este caminhar pelos espaços de Atenas nos colocou em contato direto com o *outro* e tentativa de descobrir quem era este *outro* pautou as problemáticas históricas no segundo capítulo, *A pólis e o político*. Para resolvê-las houve a necessidade de revisarmos alguns modelos teóricos-conceituais de *pólis* e, acompanhando a crítica recente, enxergamos a reprodução de um apagamento do outro que já estava pré-disposto nas fontes antigas, que deriva da imparcialidade das fontes que nos chegaram, visto que só nos restam fontes daqueles tidos por cidadãos atenienses e os *outros*, ou os não-cidadãos como definimos aqui, pouco ou quase nada escreveram.

A nossa alternativa para este problema foi ler as decisões jurídicas de Atenas com vistas aos problemas que elas buscavam solucionar, ou seja, atendendo para as tentativas de controle dos não-cidadãos e os momentos onde era necessário ceder para a estabilidade da *pólis*. Esta estabilidade foi chamada aqui de *assimetria sustentável*, pois visava um desequilíbrio saudável entre cidadãos e não-cidadãos, sem que gerasse revoltas e crises.

O mecanismo legitimador deste *modus operandi* pautava-se em dois tipos de leis, as orais divinas e imutáveis e legadas pela tradição e as leis escritas que podiam ser modificadas na assembleia, *thémis* e *nómos* respectivamente. Estes conceitos permitiram que no terceiro capítulo, *O Liceu Peripatético e a Atenas Alexandrina*, pudéssemos compreender como os peripatéticos posicionavam-se diante do sistema jurídico-político da *pólis* e como suas propostas de comunidade se relacionavam com este sistema, para além da dualidade ‘aceitar por completo ou rejeitar por completo’.

Usando de apoio as reflexões de Marta Mega Andrade (2002) sobre *espaço doméstico e espaço civil da pólis*, buscamos traçar um paralelo entre o projeto político-filosófico da Academia de Platão e do Liceu de Aristóteles. O trabalho de Andrade permite uma concepção de *modo de vida* relativa a um espaço e tempo que se segmentam

---

<sup>18</sup> Em um sentido literal o verbo remete ao ato de perambular, ou seja, caminhar para cima e para baixo (s.v. *LSJ* περιπατέω).

em uma totalidade<sup>19</sup>. Percebemos então que a *ética da vigília* empregada por Aristóteles muito se relaciona com a *vigilância de si* empregada por Sócrates (469-399 AEC), posto que ambas se apresentam como mecanismos do exercício cotidiano do filosofar e da formação filosófica que buscam a felicidade através da contemplação. Sócrates advogava por um *daímon* através do qual se deslocasse constantemente do não conhecer ao conhecer. Entre os peripatéticos esta ação foi realocada no plano político, entendendo que este deve cuidar das ciências que organizam o mundo da *pólis*, e por sua vez as relações entre os cidadãos. Aristóteles usa do termo *eudaimonia* para se referir ao estado de felicidades, que leva na raiz *daímon*, podendo significar literalmente “o estado de contentamento estável onde se encontra um bom *daímon*”, objetivo último da sabedoria.

A forma literária peripatética estabelecia normas para as relações interpessoais com os demais escritores na medida que os usava de base para inferir sobre os diversos tipos de conhecimentos, e normas para as relações intertextuais, na medida em que filósofos, oradores e historiadores viviam e escreviam em comunidade e mesmo quando o intuito era a detratar a doutrina adversária, partia-se de um estudo da mesma. Estes problemas foram abordados na segunda parte, *Entre o intertextual e o interpessoal*.

Tratando-se de imbricações literárias, permitiu-se ampliar os recortes temporais para além da Atenas Alexandrina, buscando compreender as relações entre os gêneros literários gregos. Sendo a literatura escrita derivada de uma literatura oral, preservou-se não só as características sintéticas próprias de um processo mnemônico, mas também a característica de uma literatura que age sobretudo no corpo [*sôma*] e na alma [*psykhé*], é neste sentido que podemos compreender a expressão de Marcel Mauss ao afirmar que “socialmente e individualmente, o homem é um animal *rítmico*”<sup>20</sup>. O ritmo não só ultrapassa a melodia poética como é algo que ocorre primeiro no corpo e é sintetizado na literatura, tal qual a filosofia enquanto um modo de vida. Podemos imaginar o ritmo da matriz socrático-platônica seria o exercício dialético do *lógos* que o movimenta “para lá e para cá”, e que é sintetizado nos diálogos platônicos. Com os peripatéticos, e de certo modo com toda filosofia helenística, o ritmo do *lógos* cada vez mais seria expressado pelo ritmo do corpo, não é só o logos que dança na dialética peripatética, mas o próprio corpo que perambula pelas ruas da *pólis*, literalmente, *peripatein*.

<sup>19</sup> ANDRADE, Marta Mega de. **A vida comum**: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 44.

<sup>20</sup> MESCHONNIC, Henri. Fragments d’une critique du rythme. **Langue française**. n. 23, p. 5-23, 1974. p. 8.

No primeiro capítulo da segunda parte, *As duas faces da hýbris dramática*, buscou-se perceber através do épico como a *hýbris* (desmedida) é moduladora dos gêneros teatrais, tanto da tragédia quanto da comédia. Ao passo que a *hýbris trágica* tratava daqueles que transcendiam a humanidade, seja divinamente ou de maneira animalesca, afetando a ordem universal e manchando a sociedade (*hamartia*), a *hýbris cômica* ensinava aos espectadores o limite das deliberações dentro das estruturas da *pólis*. A contraposição da *hýbris cômica* é importante para a compreensão do embate posto entre Sócrates e Aristófanes, e inquirir assim se houve a possibilidade de Menandro, um poeta cômico, filiar-se à uma filosofia socrático-platônica como a de Teofrasto.

A coexistência do novo e do velho fez com que, nostalgicamente, Aristófanes entendesse que a crise do velho se devia à uma deturpação do novo. A crise política seria então uma crise do *lógos* que já não dava conta de organizar o espaço de Atenas e as relações externas. Esta crise se refletia na derrota na Guerra do Peloponeso e a solução viria através da salvação do próprio *lógos* e da punição de seus detratores. Para Aristófanes o novo era o *lógos* empregado pelos filósofos e o que melhor representava o velho, a glória de Atenas, era o *lógos* das peças trágicas de outrora. Em suma buscamos demonstrar no nosso segundo capítulo que *A Politeia de Aristófanes* tinha por objetivo salvar o teatro ateniense para assim salvar Atenas.

No último capítulo, *O Liceu peripatético*, abordamos mais detidamente as tendências literárias presentes no Liceu. Notamos a necessidade de diferenciar a teoria da crítica dentro do Perípatos devido a coexistência de duas correntes literárias, uma pautada no método histórico-crítico e outra pautada no método teórico-filosófico. Partindo do pressuposto que a corrente histórico-crítica se debruçava nos poemas cômicos com o objetivo de escrever biografias, gênero profícuo no Liceu a partir do século III AEC, apresentamos a hipótese de que este uso dos poemas cômicos também fosse presente na corrente teórico-filosófica, que corresponde aos *Caracteres* de Teofrasto.

Assim sendo, a comicidade na obra de Teofrasto não seria uma tentativa de emular os escritos cômicos, mas um possível resquício do uso destes escritos como base para o estudo das biografias antigas e o estudo literário. A reflexão se encerra voltando-se à questão do cidadão e do não-cidadão diante do fato de que Teofrasto e Menandro se posicionam de maneira diferente perante ambos. Os *Caracteres* marginalizam os não-cidadãos e propõem um exercício de cidadão para cidadão, ao passo que as obras de Menandro dotam de ação e fala os escravos, as mulheres e estrangeiros, muitas vezes de maneira mais virtuosa que os próprios atenienses, como é o caso do típico escravo astuto.

O movimento delineado nesta pesquisa permite tatear o fio que liga e ao mesmo tempo separa a filosofia clássica da filosofia helenística. Para que o debate acerca do governante e da *pólis* iniciado com Platão, Xenofonte (IV AEC) e Isócrates (436-338), conseguisse chegar no debate acerca da busca da *ataraxia* como forma de *cultivo de si* em Zenão de Cítio (333-263 AEC) e Epicuro (341-270 AEC), foi necessário antes que os peripatéticos mudassem a direção do pensamento para as questões da comunidade. Após presenciarem o último suspiro da democracia ateniense e também o ruir da monarquia macedônica, os peripatéticos se agarrariam ao sentimento de pertença gestando no século IV e potencializado durante a administração de Licurgo.

Mesmo que como um plano de fundo, também é possível vislumbrar um desgrudar da *prática democrática* do *governo democrático*, e perceber o exercício de um na ausência do outro. O problema da nota de rodapé de Rostovtzeff é apenas uma anedota que permite que, assim como faziam os antigos, possamos tanger questões e reflexões mais profundas. No final das contas, a questão da fome e da economia grega podem ser apenas detalhes, e o cerne da questão esteja em outro fator já apontado por Rostovtzeff: o da transição de uma democracia para um sistema monárquico. Podemos sugerir que foi o ato de tomar democracia como sinônimo de aprovação popular, e qualquer outro regime de governo como sinônimo de autoritário, que produziu nestes historiadores do século XIX-XX um entendimento de uma Atenas helenística decadente.

Devemos lembrar também que *nem todo esquecimento é ocasional e nem toda seleção é simplesmente arbitrária*. O que concebemos hoje como História Antiga é fruto de uma divisão histórica que tinha como motor um projeto de poder que visava apagar a *marginalidade da Europa* nos períodos históricos mais longínquos da história do Ocidente. Como apontamos nesta pesquisa, a Grécia sempre teve atuação secundária, ou foi apêndice, nos processos geopolíticos do mediterrâneo antigo. Por mais que os gregos fundamentassem sua identidade numa dialética com o outro, e a coexistência com os bárbaros fosse sempre negociável, este não seria um problema tão relevante epistemologicamente até o Renascimento Italiano.

Após Constantinopla ter perdido sua proeminência política em 1453, restou aos teóricos do mundo renascentista italiano contar a história de uma maneira que escondesse a posição periférica da Europa durante a Antiguidade e principalmente durante a Idade Média, quando se tornou apêndice do Mundo Turco e Mundo Muçulmano. Neste sentido a cunhagem do termo *Idade das Trevas* para o medievo é a resposta para um período de hegemonia e desenvolvimento muçulmano, onde toda a cultura e desenvolvimento estava

ligado ao mundo da Ásia e da África, ou seja, o Mundo Árabe<sup>21</sup>. Uma das bases principais para este apagamento epistêmico foi retirar da história a origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, criando uma noção de Ocidente que nortearia a produção de saberes históricos na modernidade, e que em alguns espaços persiste até hoje.

Esta noção de Ocidente, tão cara ao romantismo alemão, seria essencial durante o período de consolidação da História Antiga como campo da História científica. Contudo, para tal, seria necessário a adição de dois elementos centrais: o eurocentrismo morfológico e o internalismo metodológico<sup>22</sup>. A morfologia eurocêntrica diz respeito ao modo como o grande contexto da “Idade Antiga” foi reformulado no século XIX em função dos critérios europeus de civilização, privilegiando períodos e recortes em função de possíveis contribuições, como uma somatória e sem interferências externas, como se cada herança do passado fosse transmitida em linha reta. Por sua vez, o internalismo metodológico diz respeito ao pressuposto teleológico de análise historiográfica que dá ênfase aos movimentos internos como modulares da experiência da civilização europeia moderna, onde se busca “as raízes do Estado”, “as origens das nações”, a história dos impérios, etnias e religiões, de maneira teleológica que legitimam conexões identitárias entre os europeus e os habitantes da Europa Antiga, ou, aquilo que se imagina como habitantes da Europa Antiga.

É só mantendo uma atitude de afronta, onde se encara este passado ocidental com outros olhares, para além do “*Clássico*”, e atentando para as escolhas desses antigos, a escolha de retirar a mulher da mesa, a escolha de “desumanizar” o estrangeiro e escravizar o dominado, que se pode produzir saberes históricos que corroborem no entendimento da realidade contemporânea, mesmo a latino-americana. Frisa-se que compreender como este projeto de poder ainda tem reminiscência no campo das ciências humanas é uma das atitudes necessárias para uma descolonização efetiva do pensamento latino-americano. Em contrapartida, o ambiente de estudos antigos na América Latina é essencial para a renovação do campo, já que é nosso contraponto que expõe os “cacoetes e idiosincrasias que inelutavelmente, como o cachimbo que entorta a boca do fumante por mais que ele não deseje que isso aconteça, foram-se acumulando no ambiente dos estudos clássicos”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n.9, p. 153-197, julho-dezembro 2008. p. 157.

<sup>22</sup> MORALES, Fabio Augusto; SILVA, Uiran Gebara da. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. v. 40, n. 83, 2000. p. 126-130.

<sup>23</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Prefácio. In: THEML, Neyde. **O público e o privado na Grécia**, do VIII ao IV séc. a.C.: O modelo ateniense. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 1998.

## PRIMEIRA PARTE – DA INTERPRETAÇÃO À IMAGINAÇÃO

*Para ser imparcial, ambos os ditos estão certos*

*- que o homem é um deus para o homem,*

*e que o homem é lobo do homem.*

*(Thomas Hobbes. Do Cidadão)*

*O homem é o homem do homem,*

*e o lobo no meio disso ia se envergonhar.*

*(Thiago Elniño. Filhos do Sol)*

Platão não é só o filósofo, *Platão, a bem da verdade, é a Academia*. Esta reflexão de Miguel Spinelli<sup>24</sup> não visa de maneira alguma colocar em dúvida a autenticidade dos escritos platônicos, pelo contrário, visa afirmar a proeminência do autor já em seu tempo e nos anos posteriores à sua morte. A conservação dos escritos filosóficos que hoje temos, em grande parte, só foi capaz graças aos trabalhos dos discípulos dos filósofos gregos que se encarregaram de fazer a manutenção da doutrina do mestre, manutenção que exigia mais do que o reler e rememorar passagens, mas reler, interpretar e muitas vezes corrigir passagens, quando tomadas como incorretas. Essa miscelânea de mãos e *lógos*’ variados que tocaram os textos platônicos deu luz ao que hoje lemos e encontramos em livrarias sob a autoria de Platão.

Talvez, mais apegados às noções de autenticidade, muitos se perguntariam a respeito de como seriam os escritos originais, em busca de um “verdadeiro pensamento platônico”. Entretanto, as interferências por parte dos discípulos nos textos dos mestres não os tornam menos verossímeis, mas permite a compreensão da fluidez de algumas ideias no Mundo Antigo, e mais, possibilita que tais obras sejam *historicizadas*.

Os Antigos, principalmente os gregos, operavam com noções literárias bem diferentes das contemporâneas. Devemos lembrar que a literatura oral se fez presente durante toda a Antiguidade e que o modo de se relacionar com a literatura escrita, por mais que não tenha travado uma relação de dependência, acabou tendo por base e derivando-se da relação com a literatura oral. Uma das heranças que a literatura oral havia legado aos gêneros escritos é a *aporia dos textos*, onde nenhum texto se encontrava

---

<sup>24</sup> “Platão, a bem da verdade, é a Academia, e a Academia se constituiu numa síntese de toda a Filosofia: de Tales a Platão, e engloba o grande debate com os seus contemporâneos. A obra dialógica de Platão (nascida no interior da Academia) é a expressão dessa síntese; e a obra se tornou ainda mais complexa, visto que os novos acadêmicos, depois da morte de Platão, arranjaram aqui e ali os diálogos em favor de uma outra e nova mentalidade”. SPINELLI, Miguel. **O nascimento da filosofia grega e sua transição ao medievo**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2010. p. 78-79.

acabado e fechado em si, sendo sempre passível de ser modificado. Lembremo-nos que o *aedo*, poeta-declamador encarregado de transmitir a tradição em forma de literatura, era guiado por três funções poéticas: 1) a função de *conservar* os versos; 2) a função de *organizar* os versos, que implicaria no aval para alterar a ordem dos mesmos; 3) a função de *criar* os versos<sup>25</sup>. Esta *aporia dos textos* explica, em certa medida, a relação dos tragediógrafos e comediógrafos com Homero, e a possibilidade de fazer uso de linhas soltas, ou melhor, versos soltos dessa literatura oral como pano de fundo de suas peças.

De fato, a imitação de obras anteriores era um feito comum na Antiguidade, visto que em tal emulação residia a possibilidade de se igualar ou superar em qualidade um modelo que fosse reconhecido pelo público, ou pelo poeta. Talvez as conclusões de Stadler (2014) sejam as que melhores sintetizam o entendimento da tradição para os Antigos, que pode tranquilamente ser transportado para os nossos dias, onde “o uso de grandes pensadores para compor uma obra própria é algo plenamente justificável quando não se confunde *insegurança* com *precisão*”<sup>26</sup>.

O que se propõe no presente texto, com objetivo de compreender e não fixar modelos, é abordar os demais gêneros literários sob esta ótica para que através da intertextualidade possamos compreender as tendências às quais estavam sujeitos muitos textos que, devido aos atritos do tempo, conhecemos pouco ou quase nada, muitas vezes só os títulos. Um exemplo desta produção à qual nosso acesso apenas se dá de maneira indireta é a produção peripatética posterior à Aristóteles, que foi muito citada e pouco conservada. Em certa medida, este problema acaba agravado pela projeção que as imagens de Platão e Sócrates tinham à época de Aristóteles, o que acabou sobrepujando os relatos externos acerca do filósofo e sua escola. Não se trata de uma ofuscação devido à qualidade filosófica, mas decorrente do *status* que ambos ocupavam em Atenas, pois sendo Platão um cidadão e membro de uma família proeminente, este acabou atraindo a atenção das troças dos poetas cômicos e dos discursos de oradores, ao contrário do estrangeiro estagirita<sup>27</sup>.

Sendo assim, não seria absurdo subvertemos a sentença de Spinelli para afirmarmos que enquanto *Platão é a Academia*, *o Liceu é Aristóteles*, já que os textos aristotélicos são o meio pelo qual se torna possível acessar diretamente o ensino e a

---

<sup>25</sup> DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. p. 16.

<sup>26</sup> Pensamento XII. In: STADLER, 2014, p. 202.

<sup>27</sup> NATALI, 2013, p. 96.



discussão filosófica dentro do Liceu. Se excluirmos os tratados de botânica e história natural, os quais também revelam muito sobre o trato do conhecimento no Liceu só que de uma forma não intencional, restar-nos-ia apenas *Os Caracteres* de Teofrasto como a única obra completa da *Primeira Geração do Liceu Peripatético*<sup>28</sup> que não foi escrita por Aristóteles. Esta e a sua fortuna crítica serão então o ponto de partida para compreendermos a comunidade filosófica que se formou no Liceu peripatético.

Entretanto, também há fontes indiretas, que se tratam dos fragmentos dos outros membros dos Liceu que foram conservados em citações de autores do período helenístico tardio e da Antiguidade Tardia, como Cícero (106–43 AEC), Plutarco (46-120 AEC), Aulo Gélcio (123–165 EC), Clemente de Alexandria (150-215 EC), Ateneu (170-223 EC), Diógenes Laércio (200-250 EC), Porfírio de Tiro (234-305 EC), entre outros. O principal objetivo aqui não é fixar modelos para os gêneros literários do Liceu peripatético, mas compreendê-los, de modo que nos permitiremos romper a categoria de “incomparável” à qual tais excertos foram legados até então.

As reflexões de Christopher Baron (2013) em seu estudo acerca de Timeu de Tauromênio (sec. IV-III AEC) podem servir como um norte para compreendermos as possibilidades e dificuldades de análise e de trato de fontes fragmentárias, em torno de um debate que tem se construído desde a passagem para o século XXI. Tais reflexões foram base para a pesquisa apresentada no livro *Timaeus of Tauromenium and Hellenistic historiography* [Timeu de Tauromênio e a historiografia Helenística], onde Baron se questiona a respeito do trato dos fragmentos de Timeu que residem em autores tardios, dado o hiato de textos preservados na historiografia grega entre *Helênicas* de Xenofonte (IV AEC) e *Guerras Judaicas* de Flavio Josefo (I EC)<sup>29</sup>. Tendo como ponto de partida o questionamento “*como estudar um historiador fragmentário?*” Baron nota que as próprias categorias de definições utilizadas não dão conta de expressar a complexidade deste tipo de objeto, visto que a maioria dos “fragmentos” não são fontes deterioradas do texto original (papiros, palimpsestos ou inscrições), mas tratam-se de citações e paráfrases que chegaram até nós mediadas por autores tardios, autores singulares entre si que operavam através de conceitos diferentes e usavam de metodologias diferentes<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Entendemos como primeira geração não apenas o momento em que Aristóteles estava à frente do Liceu, mas como período de tempo onde aqueles que foram instruídos por Aristóteles permaneceram ativos, ou seja, trata-se do período entre o retorno de Aristóteles à Atenas em 335 AEC e a sucessão de Teofrasto por Stráton em 286 AEC. (DIÓGENES LAÉRCIOS, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, V, 10 e 58).

<sup>29</sup> BARON, Christopher A. **Timaeus of Tauromenium and Hellenistic historiography**. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 1.

<sup>30</sup> *Ibidem*. p. 4.

Guido Schepens em *Jacoby's FGrHist: Problems, methods, proespects* [*FGrHist de Jacoby Problemas, métodos, perspectivas*] (1997) introduz o termo “*cover-text*” para se referir aos textos cujo os fragmentos, de historiadores no caso, foram retirados. O conceito é útil visto que comporta em “*cover*” as funções que os textos e autores podem exercer perante o fragmento preservado, já que o termo pode significar tanto ‘proteger’, quanto ‘obscurecer’<sup>31</sup>.

Contudo, a noção de *cover-text* apenas se encarrega de uma parte do problema. O debate sobre a interpretação dos fragmentos ainda é tomado como um problema, pois é escasso o caso de citações diretas, e mesmo quando a fazem estudos mostram que os artificios retóricos são variados, onde é comum a descontextualização visando a reforçar um argumento<sup>32</sup>. Na maioria dos cenários a questão do contexto de produção do fragmento tem sido o grande empecilho para o trato dos mesmos.

O que propomos como alternativa é uma análise dialogada entre o que se pode tomar como concreto e o que se tem de abstrato. Ao invés de nos alongarmos estudando as tendências dos autores dos *cover-texts*, seus objetivos, seus estilos, feito este que parece inexequível perante a dimensão de alguns autores, propomos a possibilidade de definir um texto preservado como base contextual através do qual a partir de comparações se pode buscar um ponto comum entre o contexto e o fragmento, aferindo assim sobre a validade destes fragmentos.

Lembremos da reflexão de Lucien Febvre, retomada por Roger Chartier<sup>33</sup>, em que ao tratar o papel das ideias na história e da História das Ideias afirma:

Não se trata de subestimar o papel das ideias na história. E ainda menos de o subordinar a ação dos interesses. Trata-se de mostrar que uma catedral gótica, o mercado central de Ypres... e uma dessas grandes catedrais de ideias como as que Etienne Gilson nos descreve no seu livro – *são filhos de um mesmo tempo. Irmãos criados no mesmo lar*.<sup>34</sup> [grifos nossos]

<sup>31</sup> BARON, *loc. cit.*

<sup>32</sup> Cf. GORMAN, R. J.; GORMAN, V. B. The tryphê of the Sybarites: a historiographical problem in Athenaeus. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge. 2007, v. 127, p. 38-60; LEFANT, Dominique. ‘Les fragments’ d’Hérodote dans les Deipnosophistes. In. LEFANT, D. (ed.). **Athénée et les fragments d’historiens**: actes du colloque de Strasbourg (16-18 juin 2005). Paris: De Boccard, 2007; HUMPHREYS, S. C. Fragments, fetishes and philosophies: towards a history of Greek historiography. In: MOST, Gleen. **Collecting Fragments – Fragmente sammeln**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. p. 207-224; DARBO-PESCHANSKI, Catherine. **La citation dans l’Antiquité**: Actes du colloque du PARSALYON, ENS LSH, 6-8 novembre 2002. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2004; PELLING, Christopher. **Literary Texts and the Greek Historian**: Approaching the Ancient World. London and New York: Routledge. 2000.

<sup>33</sup> CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Alges, Portugal. 2002. p. 34-35.

<sup>34</sup> Trata-se do livro *La Philosophie au Moyen Age* (1922).

De modo que é possível utilizarmos *Os Caracteres* de Teofrasto como o suporte contextual para os fragmentos preservados dos autores peripatéticos, visto que são *filhos* da mesma matriz aristotélica e socrática-platônica, e irmãos gestados em um mesmo Liceu, em uma mesma Atenas Alexandrina. Contudo duas questões ainda se fazem presentes: a da interpretação dos fragmentos e a da recepção por parte dos autores dos *cover-texts*. Podemos delinear a nossa metodologia de interpretação destes fragmentos através das considerações de Umberto Eco que, em *Os limites da interpretação* (2015), postula que não se pode afirmar que a mensagem exposta em um texto pode significar *qualquer coisa*, e que antes de mais nada deve-se assumir que os enunciados podem ter um “sentido literal”, e “qualquer ato de liberdade por parte do leitor pode vir *depois* e não *antes* da aplicação dessa restrição [grifos do autor]”<sup>35</sup>.

Ao se posicionar perante as teorias de recepção e interpretação<sup>36</sup>, o autor está se posicionando entre uma fronteira teórica na qual se opunha o enfoque *gerativo* “que prevê as regras de produção de um objeto textual indagável independentemente dos feitos que provoca”, e o enfoque *interpretativo* que busca o que o autor queria realmente dizer. Este embate entre enfoques exclui um outro embate posto no âmbito dos estudos hermenêuticos, e defendido por Umberto Eco, que se apresenta na forma de uma tricotomia: *intentio auctoris* [intenção dos autores], *intentio operis* [intenção das obras] e *intentio lectoris* [intenção dos leitores].

Na definição do mesmo, esta oposição entre enfoque *gerativo* e *interpretativo* parece oscilar entre os modelos medievais e renascentistas de interpretação, onde a Idade Média “saía em busca da pluralidade dos sentidos, embora atendo-se a uma noção rígida do texto como algo que não pode ser autocontraditório”, ao passo que o mundo renascentista que tinha por base um hermetismo neoplatônico “procurou definir o texto

<sup>35</sup> ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 4-6.

<sup>36</sup> Umberto Eco constrói uma arqueologia da semiótica da recepção, do ponto de vista do autor as análises que em um clima estruturalista abordavam o texto como objeto dotado de caracteres estruturais próprios, “passíveis de serem descritos através de um formalismo mais ou menos rigoroso”. Logo, até os anos sessenta as teorias da recepção eram formuladas como reação: (i) aos enrijecimentos de certas metodologias estruturalistas que presumiam poder investigar a obra de arte ou o texto na sua objetividade de objeto linguístico; (ii) à natural rigidez de certas semânticas formais anglo-saxônicas, que pretendiam abstrair de toda situação, circunstância de uso ou contexto no qual os signos ou os enunciados fossem emitidos – era o debate entre semântica de dicionário e semântica de enciclopédia; (iii) ao empirismo de algumas abordagens sociológicas. Entretanto, após os anos sessenta estas passaram a se orientar por uma pragmática da leitura, de modo que a partir dos anos sessenta se multiplicaram as teorias sobre o par Leitor-Autor, na qual o próprio autor se insere com o conceito de leitor-modelo exposto na obra *Lector in Fabula* (1979). *Ibidem*, p. 10-13.

ideal, sob forma de texto poético, com o que dá azo a todas as interpretações possíveis, mesmo as mais contraditórias”<sup>37</sup>. Esta interpretação simbólico-hermética procede segundo duas modalidades:

- (I) Buscando o infinito dos sentidos que o autor aí inseriu;
- (II) Buscando o infinito dos sentidos ignorados pelo autor;

Esta busca infinita por sentidos parece, a nosso ver, incorrer em uma confusão entre atividade imaginativa e atividade interpretativa, de modo que ao passo que Eco delinea a interpretação também acaba delimitando, sem restringi-la, a atividade imaginativa. Buscando delinear tais atividades, Umberto Eco advoga pela defesa do sentido literal, onde qualquer que seja a inferência interpretativa esta deve ser baseada no reconhecimento do primeiro nível de significado da mensagem, o literal<sup>38</sup>. Partindo de tais pressupostos, tomaremos por primeiro o sentido literal em nossas comparações.

Resta-nos então refletir sobre a atividade comparativa aqui empregada, atividade esta que ao mesmo tempo que se mostra diacrônica (comparando textos de períodos diferentes), também visa se portar como sincrônica (buscando elementos comuns relativos à uma mesma época). O helenista Marcel Detienne em *Comparar o incomparável* (2004) circunscreve métodos de abordagens para a comparações dentro da disciplina histórica que podem ser tomados por radicais aos olhos dos historiadores ainda apegados à uma história como “ciência” do “nacional”, que tem suas raízes no século XIX, e que ainda se encontra enclausurada em limítrofes espaciais e temporais<sup>39</sup>. Contudo, por mais que o método sugerido não seja aquele que pretendemos empregar diretamente, as reflexões acerca de pontes saudáveis entre a História e a Antropologia podem nos servir de norte e ponto de partida para refletirmos sobre o estatuto da comparação.

---

<sup>37</sup> ECO, 2005, p. 14-15.

<sup>38</sup> ECO, 2005, p. 16-17.

<sup>39</sup> O argumento principal da obra, que justifica sua escrita e a necessidade de repensar o método de comparação dentro da História, reside no fato de que para Detienne as definições de categorias do que seria passível de ser comparado, *comparável*, e o que não seria, *incomparável*, estariam restritas à opinião dominante de um meio de historiadores acadêmicos que se utilizam das mesmas para defender e perpetuar uma história nacionalista europeia. A civilização greco-romana assume assim um papel fundamental, pois é através desta que estes historiadores *academicistas* conseguem sustentar o argumento de superioridade europeia através dos valores ocidentais que teriam sido transmitidos em “linha reta”, e que sendo um Milagre ocidental seriam objeto de análise restrito da disciplina encarregada da Razão e da Ciência, não a caloura Antropologia, mas a hegemônica e catedrática História. DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004.

Detienne defende que o objetivo da atividade comparativa não deve ser “encontrar ou impor leis gerais que nos explicariam finalmente a variabilidade das invenções culturais da espécie humana, o como e o porquê das variáveis e das constantes”, mas se deve comparar para “construir comparáveis, analisar microssistemas de pensamento, esses encadeamentos que decorrem de uma escolha inicial”<sup>40</sup>. Eis o nosso objetivo ao tomar a produção peripatética, partindo dos *Caracteres* de Teofrasto e expandindo para os fragmentos encobertos posteriormente pelos *cover-texts*: mais do que delinear noções estáticas de gêneros literários ao qual essa produção pertenceu, buscamos um ponto comum onde possamos compreender as *tendências literárias* presentes no Liceu peripatético e como estas dialogavam com a proposta de filosofia em comunidade e de comunidade filosófica daquele grupo.

O que até então tem sido tomado como um problema para a historiografia – a possibilidade de se analisar um *corpus* de fontes tão distantes entre si no tempo – é tomado aqui como a solução para compreender estes fragmentos. Acreditamos que se estes fragmentos preservam algo do contexto o qual as obras citadas foram gestadas, tais elementos virão à luz quando contextualizadas e colocadas em paralelo com outras obras do mesmo período, possibilitando uma análise tanto da autenticidade dos fragmentos quanto das categorias de recepção dos textos antigos na própria antiguidade. Admitimos que, de fato, tal método ainda causa a dependência de ao menos uma obra preservada do contexto de origem para o trato dos fragmentos, contudo este pode ser um ponto de partida para repensarmos o trato com estes e seus *cover-texts*.

---

<sup>40</sup> DETIENNE, 2004, p. 65.

## 1. Os Caracteres: interpolações e tendências peripatéticas

*É mais vigoroso e mais intenso o que se diz em poucas palavras*  
(Pseudo-Demétrio, Sobre o estilo)

Ao que tudo indica, Teofrasto compôs os *Caracteres*<sup>41</sup> no final do século IV AEC<sup>42</sup>, entretanto, não temos notícias do modo como sua publicação foi feita, tornando difícil inferir se tratou-se de um texto para ser usado nas aulas dentro do Liceu ou um texto que visava alcançar um público comum da *Pólis*, cidadãos e não-cidadãos. O que sabemos é que um século mais tarde eles foram imitados por peripatéticos como Aríston de Ceos, (III AEC) e que a escrita a respeito da *caracterização* dos indivíduos se tornou comum no Liceu peripatético após Teofrasto<sup>43</sup>.

Nas listas de obras de Teofrasto, que Diógenes Laércio nos legou, encontramos duas obras que ao que tudo indica parecem aludir aos *Caracteres*<sup>44</sup>. Entretanto estas aparecem sob o nome de *Caracteres éticos*<sup>45</sup>. Ressalta-se que esta informação por si só não basta para afirmar que a obra tratava de ser um complemento a um trabalho referente à *Filosofia ética*. Primeiro porque o motivo de Diógenes ter separado a produção de Teofrasto em cinco listas no catálogo de obras é tido como um problema demasiado complexo<sup>46</sup>, ainda a ser resolvido. E segundo, é necessário apontar que várias áreas da filosofia antiga se dispunham a tratar de questões éticas, lembremos que o termo aparece

---

<sup>41</sup> Uma referência essencial para o estudo dos *Caracteres* de Teofrasto é a obra de James Diggle (2004), que se por um lado criou vícios e tendências reproduzidas por aqueles que a cotejaram, de outro, abriu o debate e as possibilidades para uma pesquisa refinada acerca da obra. Diggle atualiza o debate posto anteriormente na edição inglesa de J. M. Edmonds (1929), para tal parte dos estudos relativos a Teofrasto e sua obra apresentados na coletânea de estudos *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence* (1992) que teve como principais editores William Fortenbaugh, Pamela Huby, Robert Sharples e Dimitri Gutas, coletânea essa que também foi cotejada no presente texto. Completamos nosso *corpus* de exemplares da obra com a recente edição da obra para a língua portuguesa feita por Maria de Fátima Sousa e Silva (2014) que já se coloca na esteira do trabalho de Diggle, e a edição espanhola de Elisa Ruiz Garcia (1988) que antecede a referência inglesa.

<sup>42</sup> Diggle acredita que a data da composição não pode ser posterior ao ano de 319 AEC. DIGGLE, James. Date. In: THEOPHRASTUS. **Characters**. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 27-37.

<sup>43</sup> A tese de doutoramento em Filologia Clássica de Ivo Volt cumpre bem o papel de mapear a descrição de caracteres antes e depois de Teofrasto, além de ser um estudo que já contrapõem alguns dos vícios que análise de Diggle legou para o estudo da obra, como veremos nas páginas que seguem. VOLT, Ivo. **Character description and invective: Peripatetics between Ethics, Comedy and Rhetoric**. Estônia: Tartu University Press, 2007. O arquivo da tese se encontra disponível no banco de teses e dissertações da Universidade de Tartu: <<https://dspace.ut.ee/handle/10062/4873?show=full>> <acesso em 21 de Junho de 2020>.

<sup>44</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, V, 42-50.

<sup>45</sup> A fórmula *Éthikoi characteres* [ἠθικοί χαρακτήρες] é empregada na passagem 5.47 e a fórmula *Characteres éthikoi* [Χαρακτήρες ἠθικοί] na passagem 5.48. VOLT. Ivo. *op. cit.*, p. 51.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 51-52.

como “doutrina” ou “disciplina” no pensamento aristotélico, derivada de *éthos* que era entendido como “caráter habitual”, ou seja, costumes.

Por sua vez, em Aristóteles a ética aparece como uma atividade [*pragmateia*], pois esta é fruto do *bem fazer* e do agir corretamente. Nesse sentido, os discursos de ética recebiam em Aristóteles um papel secundário, pois estes só seriam úteis para aqueles que detivessem experiência para retirar ações virtuosas dos discursos, mas de imediato os discursos de ética seriam inúteis, visto que os virtuosos não necessitam deles e eles não detêm força o suficiente para fazer os viciosos mudarem. No primeiro plano do pensamento ético aristotélico estariam os bons hábitos que são capazes de gerar a virtude nos viventes, e estes seriam instaurados na cidade através de boas leis<sup>47</sup>.

Contudo, Ivo Volt (2007) acredita ser grande a probabilidade de que o título original continha o atributo *ético* como uma tentativa de explicação, visto que à época de Teofrasto a palavra *Caractere* [Χαρακτήρες] não se comunicava com o *éthos* humano<sup>48</sup>. Logo podemos supor que já na Antiguidade havia o entendimento de que a obra tinha por objetivo tratar do *éthos*, costumes, da *Pólis*. Tal entendimento da obra foi se perdendo conforme a tradição de manuscritos<sup>49</sup> abandonou o uso de ‘*éticos*’ no título, deixando apenas o título *Caracteres*. Termo este que servia originalmente para designar um instrumento que deixa uma marca ou registro, correspondendo também à impressão marcada, de modo que seu uso metafórico levou a significar “sinal” ou “símbolo distintivo”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Ética. In: PELLEGRIN, Pierre. Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018. p. 28-29.

<sup>48</sup> VOLT, *loc. cit.*

<sup>49</sup> A obra não foi transmitida integralmente para a posteridade. O que encontramos hoje é resultado da junção e do estudo de manuscritos que trouxeram consigo esboços diferentes. Os principais são: o manuscrito Parisinus A (Fonteb. Reg.) 2977 membr., o manuscrito Parisinus B (Med. Reg.) 1983 membr., e o manuscrito Vaticanus V gr. 110 chart. que formam o grupo de manuscritos mais antigos que temos. Enquanto AB contêm os esboços do I ao XV e datam de um período entre o século X e XI EC, o manuscrito V transmitiu a outra metade dos esboços, do XVI ao XXX, e é proveniente do século XIII EC. Estes manuscritos faziam parte de um *corpora* de tratados retóricos, que provavelmente foi adicionado ao protótipo do *corpus* no início da Era Bizantina, provavelmente através dos manuscritos de tratados retóricos de Aftônio de Antioquia (IV EC) e Hermógenes (VI EC). Em adição a estes, preservam-se 68 manuscritos tardios, posteriores ao século XIII EC, dos quais é útil citar o manuscrito M gr. 505 da Epitome Monacensis contendo os esboços do I ao XXI, o manuscrito C com os esboços I-XXVIII, D com I-XXIII, e E com I-XV. DIEGGLE, James. Transmission. In: THEOPHRASTUS. **Characters**. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 37-51.; EDMONDS, J. M. The Text. In: \_\_\_\_\_. **The Characters of Theophrastus**. London/New York: William Heinemann Ltd. / G. P. Putnam’s sons, 1929. p. 11-30.; VOLT, Ivo. *loc. cit.*

<sup>50</sup> GARCIA, Elisa Ruiz. La fortuna literaria del texto: influencias y traducciones. TEOFRASTO; ALCIFRÓN. **Caracteres; Cartas de pescadores, campesinos, parasitos y cortesanias**. Madrid: Editorial Gredos; 1988.

A questão do título tange apenas de modo parcial um dos grandes problemas para o trato da obra: o problema da corrupção do texto. Ao que tudo indica, CE<sup>51</sup> foram transmitidos com várias interpolações, às quais se pode reconhecer através da mudança brusca de tom e estilo entre uma passagem e outra.

A autenticidade do proêmio também é uma questão debatida, visto que este parece empregar um estilo demasiado rebuscado, obscuro e contido<sup>52</sup>. Além da questão do estilo, o “interpolador” acabou cometendo outras faltas graves no proêmio. Uma delas foi ter transportado para a época de Teofrasto um fascínio quanto à Cultura Grega, com grandes e belas letras maiúsculas, porque trata-se de um fascínio historicamente construído que se expressa através da ideia de que todos os gregos eram educados de igual maneira:

Já vezes sem conta, no passado, ao reflectir sobre a questão me surpreendi, e talvez nunca deixe de me surpreender: como é que, estando a Grécia sob um mesmo céu e recebendo nós, os Gregos, uma educação semelhante, conseguimos ser tão diferentes na maneira de ser<sup>53</sup>.

Isto é, podemos supor que o nosso interpolador interpretou os CE de maneira equivocada, como um texto que viria a reforçar a educação de todos os gregos de todos os estamentos, e não como um texto direcionado a um estamento específico da sociedade (cidadãos) que buscava uma assimetria sustentável em dois vieses: um bom convívio de cidadão para cidadão, onde em sua maioria o ambiente dos não-cidadãos aparecem de maneira pejorativa.

O interpolador teve a intenção de fazer com que a obra estivesse direcionada a um certo Policles, onde Teofrasto após ter vivido 99 anos e observado a “natureza humana” e tendo tomado contato com “as personalidades variadas” conseguiu observar e cotejar minuciosamente “as criaturas sérias com as desonestas”, sendo essas reflexões que supostamente teriam levado a escrever sobre a forma como, na vida, procedem ambas as criaturas. Os CE serviriam então para que os filhos [no caso os de Policles e Teofrasto] pudessem aperfeiçoar-se perante os modelos viciosos, e “não hão de querer frequentar e conviver senão com gente de qualidade”<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> A partir de agora adotamos esta abreviação correspondente a um dos títulos prováveis da obra, *Characteres éthikoi*. Contudo, deve-se apontar que não estamos nos posicionando afirmando que este título parece ter sido o original, em detrimento de *Éthikoi characteres*. Apenas escolhemos uma construção sintática que coadunasse com a construção usual na Língua Portuguesa onde se emprega: sujeito + adjetivo.

<sup>52</sup> ALTAMURA, Dionísio. En torno a los Caracteres de Teofrasto. *Helmántica*. V.36, n.109-111, p. 423-445, 1985. p.425.

<sup>53</sup> TEOFRASTO, *Characteres*, proêmio, 1.

<sup>54</sup> TEOFRASTO, *Characteres*, proêmio, 2-3.



Duas informações nestas passagens do proêmio parecem inexatas: primeiro a que versa sobre a idade de Teofrasto, visto que a tradição tem optado pela informação de Diógenes Laércio de que o filósofo teria morrido aos 85 anos e, pelo que consta no testamento preservado, morreu sem filhos deixando os seus bens para os discípulos e amigos do Liceu peripatético<sup>55</sup>. E em segundo lugar, o proêmio diz que o autor irá se deter a respeito da forma como procedem “ambas as criaturas”, ou seja, tanto as virtuosas quanto as viciosas, enquanto os CE apenas versam sobre os vícios.

Giuseppe Giangrande (2008) apresenta um contraponto à questão do proêmio, mostrando ser possível fazer uma leitura “metafórica” das passagens: a) acerca da idade; b) acerca dos filhos mencionados; c) e do trecho onde o filósofo diz que fará uma exposição tanto dos modelos de virtuosos quanto dos viciosos<sup>56</sup>. A respeito da questão da idade, o autor defende que “cem anos” era metaforicamente o limite máximo da vida humana, e que sendo Teofrasto velho à época da escrita, referiu-se ao fato de estar próximo a morte, pois teria vivido “99 desses anos”<sup>57</sup>. Em relação aos filhos, Giangrande defende que os filhos citados são “filhos espirituais”, visto que *υιῆς* pode assumir o significado de “pessoas jovens” e, em uma relação lógica, *υιός* pode significar um “filho espiritual”, um jovem ou um discípulo<sup>58</sup>. E com relação à exposição dos caracteres virtuosos, o autor defende ser uma expressão irônica, relativa às “pessoas que tem a intenção de ser louváveis, ainda que na realidade não são de tal forma, por causa de seu zelo excessivo”<sup>59</sup>. O autor parte do texto original e faz conexões com outros trechos da literatura antiga que demonstram um caso tácito do uso destas expressões de modo irônico ou metafórico.

Entretanto, ainda com olhos nas reflexões de Umberto Eco (2015), perguntamos se ao fazermos uma leitura metafórica de três expressões em uma única passagem, não se abririam brechas para uma leitura onde todo o texto está permeado de metáforas? De modo que pouco a pouco não teríamos mais *Caracteres éticos*, mas sim *Caracteres metafóricos*! Dessa forma, tendemos a discordar de Giangrande quanto a autenticidade do proêmio. Também é necessário apontar que o autor, sendo conhecedor dos textos antigos e do debate de Diggle (2004) em torno do proêmio, parece se omitir quanto a questão da diferença dos estilos.

<sup>55</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas*, 40; 51-57.

<sup>56</sup> GIANGRANDE, Giuseppe. El proemio de los Caracteres de Teofrasto. *Myrtia*, nº 23, 2008, p. 451-453.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 452.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 451.

<sup>59</sup> GIANGRANDE, Giuseppe. *loc. cit.*

Dionisio Altamura também apresenta um contraponto à discussão dos “caracteres virtuosos” faltantes. Para o autor, a edição original continha algum outro esboço dos homens bons, de modo que apenas uma representação deste seria o suficiente para justificar a expressão do proêmio. Altamura acredita que os caracteres, ou o único caractere a respeito de “pessoas de bem” foram retirados, pois não haviam suscitado o mesmo interesse que os caracteres das más pessoas<sup>60</sup>. Contudo, o fato de a obra só conter uma menção à exposição das virtudes situada no proêmio, que destoa totalmente do conjunto da obra, não parece suficiente para falarmos de um outro tratado complementar dos CE que abordaria o assunto dos caracteres virtuosos, ou outros esboços, como defendida.

De qualquer forma, mesmo se tratando de uma interpolação, o proêmio ainda detém utilidade tácita para o estudo da História da Filosofia peripatética. No final das contas, ele apresenta a visão do interpolador de qual seria a função dos CE. Essa visão do interpolador sobre a obra nos ajuda a compreender alguns fatos ligados à sua recepção, onde a mesma não foi tomada através de um sentido ético que a ligava com a doutrina peripatética, mas sim em uma leitura moralizante onde o passado grego começava a se desenhar como uma herança legitimadora perante os demais povos.

Essa leitura moralizante dos CE, provavelmente à época bizantina, ajuda-nos a compreender um outro caso de interpolação dentro da obra: as conclusões ao final dos esboços<sup>61</sup>. Alguns caracteres<sup>62</sup> contêm esboços que, além da linguagem e estilos diferentes, levam consigo um tom moralizante<sup>63</sup>.

No esboço do *Tagarela* [Ἀδολεσχία] o nosso interpolador parece ter inserido:

---

<sup>60</sup> O autor também apresenta a hipótese de que o interpolador poderia ter tido a intenção de escrever bons caracteres como complemento a obra, mas não chegou a realiza-lo. Esta afirmação nos parece mais satisfatória, e soluciona o problema a respeito de como um interpolador, entendendo-se como tal, cometeria o grotesco erro de interpolar a obra não com uma informação falsa, mas com uma informação incompleta. ALTAMURA, 1985, p.426-428.

<sup>61</sup> Algumas definições ao começo dos esboços também são tidas com interpolações, porém, elas além de refletirem um estilo Pseudo-Platônico da obra *Definições*, também parecem se coadunar com com uma fraseologia [*phraseology*] de Aristóteles ou Pseudo-Aristóteles. O fato, como aponta Diggle, é que não se pode escolher umas em detrimento das outras, todas as definições têm a mesma matriz, e derivam do mesmo trabalho, de modo que ou todas ficam ou todas caem. Diggle, *op. cit.*, 16. Para uma experiência mais completa, optamos por deixar as definições em nossas citações, mas deixamos como recomendação a análise de Ivo Volt acerca das estratégias usadas pelo interpolador na adição destas definições, consultando alguns papiros como *PHerc.* 1457 (I AEC), *PHerc.* 222 (I AEC), *PHerc.* 1082 (I AEC) e *POxy.* IV 699 (I EC), e conclui que estas definições foram adicionadas não muito tempo depois da composição do texto e não pode ser comparada com o “prefácio fictício” ou com as conclusões moralizantes ao final do texto. VOLT, 2007, p. 53-66.

<sup>62</sup> Tratam-se dos esboços: I – *O dissimulado*, II – *O bajulador*, III – *O tagarela*, VI – *O impudente*, VIII – *O enredador*, XXVIII – *O maledicente*, XXIX – *O padrinho do vigarista*. Alguns pesquisadores também incluem o esboço X do *Mesquinho*.

<sup>63</sup> DIGGLE, 2004, 16-17.

De tipos desta força é preciso fugir a sete pés e passar de largo a todo o pano, se se quiser evitar uma seca. É obra aguentar um parceiro que não sabe distinguir o que é ter tempo livre ou estar ocupado<sup>64</sup>.

Dois questionamentos se fazem presentes para pensarmos esta interpolação e a distância entre o interpolador e a doutrina peripatética. O primeiro diz respeito ao ócio [σχολή] que à época tanto no pensamento aristotélico, quanto na matriz socrático-platônica aparecem como conceitos essenciais para o exercício filosófico e também para organização do trabalho dentro da *Pólis*. A escolha pela manutenção da escravidão decorre do fato de que em ambos os pensamentos a mão-de-obra escrava permitia o exercício do ócio, essencial para aperfeiçoar o cultivo de si. De modo que o ócio também poderia se mostrar como uma ocupação<sup>65</sup>. Só um autor já distante da tradição e do ambiente grego clássico e helenístico não estaria atento à estas nuances.

Outro ponto que pode ser objeto de reflexão na interpolação é a expressão *paraseío* [παρασείω], traduzida por “fugir a sete pés e passar de largo a todo pano” pela tradutora da versão portuguesa. A presença desta expressão, que significa literalmente “mover as pernas e agitar os braços”, parece contrapor uma atividade intelectual sensorial, pautada na vigília como método de atingir a felicidade contemplativa. Pensemos em um verdadeiro peripatético, qual seria a primeira a atitude que este deveria ter diante do observar o mundo? Fugir afoitamente, como a expressão pressupõe, ou praticar a *vigília intelectual* e depois a *vigília sensorial*?

Contudo, para além dos significados semânticos, os epílogos também conseguem nos comunicar possíveis características da recepção da tradição peripatética e, quiçá, o escopo no qual esta tradição esteve envolvida. Quando olhamos para os epílogos considerados espúrios pelos estudiosos<sup>66</sup>, podemos perceber algumas intenções. Vejamos o *Dissimulado* [εἰρωνεία]:

É este o gênero de paleio, de enredos, de insistências, que o dissimulado inventa. *Com gente retorcida e falsa como esta, é preciso ter mais cuidado do que com víboras*<sup>67</sup>. [grifos nossos]

<sup>64</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, III, 4.

<sup>65</sup> O termo aparece com significados de “esforços zelosos” e “seriedade” na *Retórica* de Aristóteles (137a, 12; 1366a, 29). Cf. *LSJ* s.v. σπουδή.

<sup>66</sup> SOUSA E SILVA, 2014; DIGGLE, 2004; GARCIA, 1988; ALTAMURA, 1985.

<sup>67</sup> Τοιαύτας φωνὰς καὶ πλοκάς καὶ παλλιλογίας εὐρεῖν ἔστι τοῦ εἰρωνος. Τὰ δὴ τῶν ἡθῶν μὴ δὴ ἀπλᾶ ἀλλ' ἐπίβουλα φυλάττεσθαι μᾶλλον δεῖ ἢ τοὺς ἔχεις. TEOFRASTO, *Caracteres*, I, 7.

E também aquele que se filia à safadeza, ou seja, o *Padrinho do Vigarista* [φιλοπονηρός]:

Numa palavra: o apadrinhamento da vigarice é irmão da própria vigarice e bem verdadeiro é o ditado que diz: “*Diz-me com quem andas, dir-te-ei quem és*”<sup>68</sup>. [grifos nossos]

O interpolador tentou usar de “ditados populares”, expressões populares gregas que transmitissem conhecimento de uma forma sintética<sup>69</sup>. De modo que podemos nos questionar se durante a Antiguidade já não havia uma assimilação da obra com este tipo de expressão, e o interpolador intentou fazer uso desta para completar o texto. Seria possível então compreender o objetivo da interpolação no esboço do *Impudente*?

São enfadonhos estes sujeitos, de língua sempre pronta para a maledicência, e que *falam numa altura tal que atroam o mercado e as lojas*<sup>70</sup>. [grifos nossos]

As indagações que estamos levantando, para além de delinear um pouco como pode ter sido a recepção dos CE, também visa compreender como estes peripatéticos lidaram com o esgarçamento do *lógos*. Sendo este não apenas um termo para discurso, mas a “língua do pensamento”, meio a partir do qual o pensamento se organiza e é organizado<sup>71</sup>. O *lógos* aparece então como o responsável, não pelo modo de organizar o espaço, mas pelo modo de se apropriar e de representar o espaço. Ambas formam o elemento que conecta a *bios theoretikós* à uma filosofia como modo de vida.

Deparamo-nos então com dois pontos que devem ser levados em conta para pensarmos a relação da produção literária peripatética com sua realidade sócio-política, ambos bem pontuados por Rosalind Thomas (2005). Primeiro devemos ter em mente que o elemento escrito é inseparável do não-escrito e, em segundo lugar, que o uso e a função do elemento escrito são influenciados pelo costume (não-escrito) mais antigo e pela

<sup>68</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXIX, 7. A expressão grifada “τὸ ὁμοιον πρὸς τὸ ὁμιον πορεύεσθαι” significa literalmente “cada um se junta aos seus iguais”.

<sup>69</sup> No caso do *Padrinho do Vigarista*, inconsciente ou conscientemente, os tradutores das versões inglesa (DIGGLE, 2004) e espanhola (GARCIA, 1988) adaptaram a expressão para expressões populares de seus idiomas, onde Diggle transformou em ‘birds of a father’ [pássaros de um pai] e ‘cada oveja, com su pareja’ [cada ovelha com sua parceira].

<sup>70</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, VI, 10.

<sup>71</sup> No Capítulo IV do tratado aristotélico *Da interpretação* o sentido de *Lógos* aparece dividido em três maneiras: 1) faculdade mental superior, sinônimo de inteligência conceitual e *raciocinante* (*noûs*); 2) raciocínio; 3) conceito. GOBRY, Ivan. **Vocabulário Grego da Filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes: 2007, p. 89-91.

continuação dos métodos orais de prova, memorial e comunicação<sup>72</sup>. O elemento não-escrito aparece nos CE como a forma de composição, sintética, e o costume não-escrito corresponde à matriz aristotélica e socrática-platônica na recusa da escrita. Todavia, ambos os elementos eram perpassados pelo costume da poesia oral, que foi a primeira forma de literatura e prática de conhecimento da sociedade grega antiga.

Perante este pano de fundo seríamos levados a discordar de Dionisio Altamura que parte do pressuposto de que a obra pretendeu conceder uma diversão literária, onde ao se distanciar das reflexões científicas, Teofrasto tentou mostrar suas capacidades de “humorista”, adjetivo utilizado pelo autor. O autor acredita que esta postura de Teofrasto pode ter derivado dos cursos de moral e ética de Aristóteles, acessíveis através da *Ética a Nicômaco*, *Ética Eudêmia* e a *Magna Moralia*, [Grande Ética], onde frequentemente “com poucas e idôneas palavras e as vezes com a adição de anedotas curtas, esboçam-se caracteres de pessoas escravas e de alguma debilidade”<sup>73</sup>. A nosso ver o autor tange o cerne da questão quando relaciona as anedotas sintéticas de Aristóteles com a obra de Teofrasto, contudo, o autor acabou se equivocando ao partir do pressuposto que o objetivo da obra era se distanciar dos caminhos epistemológicos peripatéticos. Talvez o autor tenha deslocado anacronicamente as percepções e cissuras modernas de conhecimento científico, esquecendo-se que no pensamento peripatético pouco se modificam os métodos de análise e classificação dentro das ciências naturais, estudos lógicos e estudos literários, o que muda é a natureza dos resultados obtidos. Não excluimos a possibilidade de a obra conter um fundo humorístico, tema esse que abordaremos de forma mais detida na segunda parte. O ponto é que com vistas ao aporte histórico que estamos construindo o tema do humor acaba ficando em segundo plano, e, no primeiro plano, encontramos o paradigma do esgarçamento do *lógos*.

A solução para o problema da escrita como morte da palavra e possibilidade de má interpretação dos textos, caso estes alcançassem os não-iniciados, foi dada pelo uso de anedotas e provérbios, os quais só proporcionariam uma atividade sensorial caso fossem lidos através de uma atividade intelectual. Não se trata de uma *revolução do uso da escrita*, trata-se de um movimento simples: sistematizar de maneira escrita as propriedades de uma literatura pautada na oralidade, permeada de jogos poéticos e de concisões. Dessa forma, os provérbios e anedotas permitiram transpor a barreira escrita,

---

<sup>72</sup> THOMAS, Rosalind, **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus editora, 2005. p. 123-125.

<sup>73</sup> ALTAMURA, 1985, p. 426-427.

imprimindo as propriedades de uma literatura oral, poética e melódica, dentro da cultura escrita.

Compreendemos assim a recorrência da poesia na matriz socrático-platônica e aristotélica, tratam-se de tentativas de analisar o método de transmissão de conhecimento pela oralidade, que era representado pela prática poética. N’*A República* a matriz socrática-platônica não nega os poetas e as poesias daqueles tidos como sábios, mas afronta o método sofisticado de análise do conhecimento posto na poesia<sup>74</sup>. Lembremos que após analisar as concepções de justiça postas na poesia de Simônides de Ceos (556-468 AEC), que foram expostas pelo interlocutor Polemarco ao afirmar ser justo “devolver a cada um o que se lhe deve”<sup>75</sup>, e mostrar que a expressão era mal interpretada, Sócrates diz aos seus interlocutores “Assim, tu e eu combateremos – prossegui – em comum, contra quem atribuir semelhante máxima a Simônides, a Bias, a Pítacos ou qualquer outro dos homens sábios e divinos”<sup>76</sup>. Também os conhecimentos de Sólon, este muito bem quisto por Aristóteles, são sempre retomados através de sua poesia<sup>77</sup>, e esta aparece como testemunha de sua conduta<sup>78</sup>.

Enquanto os mestres de Teofrasto se limitaram a fazer análises deste tipo de literatura sintética, com vistas a impedir uma “deturpação” dos modelos de virtude pela retórica sofisticada, Teofrasto e seus discípulos parecem ter ido adiante. No catálogo de Diógenes Laércio podemos encontrar alguns títulos úteis para compreender o andamento das questões éticas no Liceu à época de Teofrasto, este parece ter escrito obras com as seguintes temáticas: *Sobre as Emoções*, *Variedades da Virtude*, *Sobre a Virtude*, *Sobre a Educação* [Περὶ παιδείας], *Sobre a Felicidade*<sup>79</sup>. Dos indícios que nos chegaram, podemos perceber que os alunos mais velhos do Liceu<sup>80</sup>, e que provavelmente

---

<sup>74</sup> Como bem postula Lidia Maria Rodrigo, a questão envolvendo Platão e os poetas não é um problema relativo à teoria platônica da arte, mas relativo à teoria platônica da educação, e Platão reconhecia a eficácia da poesia como instrumento educativo. A questão é que Platão está dissociando a dimensão estética da dimensão ética da poesia para mostrar como na poesia, principalmente na homérica, estes dois elementos incorrem em contradições, onde a poesia representa de um modo esteticamente aprazível atitudes imorais e reprováveis. Para Platão o metro, o ritmo e a harmonia seriam como modos de ocultar a precariedade ética do discurso poético, e compreendia que estas só pudessem estar presente em uma *pólis* se estivessem subordinadas aos ideais políticos-educacionais da mesma. Cf. RODRIGO, Lidia Maria. Platão contra as pretensões educativa da Poesia Homérica. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 27, n. 95, p. 523-539, maio/ago. 2006.

<sup>75</sup> PLATÃO, *A República*, I, 331e. Citações diretas d’*A República* serão feitas com base na tradução de J. Guinsburg. PLATÃO. **A República de Platão** - obras I. São Paulo: Perspectiva, 2016.

<sup>76</sup> PLATÃO, *A República*, I, 335e.

<sup>77</sup> e.g. ARISTÓTELES, *A Política*, I, 9.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, 12.

<sup>79</sup> Fr. 436 WF II.

<sup>80</sup> Em uma passagem do *Liber de vita et genere Aristotilis* contam-se entre os discípulos mais próximos de Aristóteles: Teofrasto, Fânias [de Eresos], Eudemo [de Rodas], Aristoxenos e Dicearco. Também se fala

frequentaram as aulas do fundador Aristóteles, deram continuidade as pesquisas perpetradas pelo estagirita, um exemplo é Eudemo de Rodes (370-300 AEC) que parece ter escrito sobre a lógica<sup>81</sup>, um tratado chamado *Sobre os Ângulos*<sup>82</sup>, pesquisou a respeito da física<sup>83</sup> e da metafísica<sup>84</sup>, escreveu ao menos uma *História dos Animais*<sup>85</sup> e uma *Histórias das Ciências*<sup>86</sup>, um curioso texto sobre teologia<sup>87</sup> e comentou a obra *Ética Eudêmia* de Aristóteles<sup>88</sup>.

Por outro lado, os discípulos que possivelmente tiveram contado com Aristóteles já à época do Liceu, na Atenas Alexandrina, parecem ter outra envergadura filosófica, assim como Teofrasto. Um exemplo é o peripatético Camaleão de Heracleia (350-275 AEC) que parece ter escrito uma obra intitulada *Protréptico*<sup>89</sup>, que pode ou não ter tido relação com texto de mesmo nome de Aristóteles que nos chegou fragmentado. Ateneu de Náucratis também fala sobre uma obra intitulada *Sobre os prazeres*, que ele não sabia se era de Teofrasto ou de Camaleão, não se sabe se é uma confusão feita pelo autor ou se à época, Roma II EC, confundiam os autores da obra, o fato de a dúvida ser posta em dois momentos nos leva a apostar na segunda opção<sup>90</sup>. Além de algumas obras sobre estudos literários, como a obra *Sobre a Comédia* a qual voltaremos na segunda parte, este também parece ter escrito uma obra *Sobre Ésquilo* e uma obra que parecia tratar dos textos homéricos<sup>91</sup>. Podemos perceber que grande parte dos trechos relativos aos estudos literários de Camaleão sempre acompanham versos dos autores citados, onde se buscava exprimir algum tipo de conhecimento através destes versos:

Enigmáticos são também estes versos de Simônides, como disse Camaleão de Heracleia em sua obra *Sobre Simônides*:  
O pai do cabrito que pasta com outro e o peixe tenaz  
Apoiaram estreitamente uma contra outra suas cabeças. Mas quando ao filho da noite  
Captaram com seus olhos, não queria nutrir

---

em um tal de Clitum, que provavelmente seria ‘Clitos’, tratando-se de uma palavra latina declinada no acusativo, o qual não conseguimos localizar. Fr. 1, I Wehrli I.

<sup>81</sup> Fr. 7-29 Wehrli VIII.

<sup>82</sup> Fr. 30 Wehrli VIII.

<sup>83</sup> Fr. 31-123 Wehrli VIII.

<sup>84</sup> Fr. 124 Wehrli VIII.

<sup>85</sup> Fr. 125-132 Wehrli VIII.

<sup>86</sup> Fr. 133-149 Wehrli VIII.

<sup>87</sup> Fr. 150 Wehrli VIII.

<sup>88</sup> Fr. 151 Wehrli VIII.

<sup>89</sup> Προτρεπτικός. *Chamaileon*, Fr.3 Wehrli IX (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, IV, 184c); *Chamaileon*, Fr. 4 Wehrli IX (=ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, XIII, 623f); *Chamaileon*, Fr.5-6 Wehrli IX;

<sup>90</sup> *Chamaileon*, Fr. 7 Wehrli IX (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, VIII, 347e); *Chamaileon*, Fr. 8 Wehrli IX (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, VI, 273b).

<sup>91</sup> Περὶ τῆς Ἰδαιδος. *Chamaileon*, Fr. 18 Wehrli IX.

Ao servo matador de bois do soberano Dionísio<sup>92</sup>. [grifos nossos]

Este trecho poderia muito bem exemplificar a questão por nós posta, pois na continuação do texto, Ateneu de Náucratis, através de seus convivas, propõe um exercício de compreensão do poema, isto é, a construção de conhecimento através da poesia. Contudo, temos em mente que este argumento pouco serviria, visto que poderia se tratar mais de uma intenção de Ateneu do que do próprio peripatético. Todavia, um padrão pode ser percebido nas citações de obras de Cameleão e de outros peripatéticos, onde a relação com uma literatura sintética se dá de duas maneiras:

- (I) As virtudes expressas nos versos correspondem às virtudes do compositor;
- (II) As expressões “populares” de um povo representam seus costumes e suas virtudes;

O segundo item é importante para que possamos compreender as atitudes *intelectivas* e *sensoriais* dos peripatéticos enquanto um modo de vida. Os peripatéticos estão inferindo sobre o *lógos* como organizador da realidade social através de uma literatura oral onde os métodos interpretativos desvelam os costumes impressos nesta mesma literatura. Podemos exemplificar com dois fragmentos da obra perdida *Sobre a embriaguez*. No primeiro os peripatéticos residentes em Atenas versam sobre os próprios costumes:

[trecho faltante no original] até que esses retóricos de mesa se livrem de sua enxurrada de palavras, eles que, por tagarelice sem fim, esqueceram, em minha opinião também o oráculo pítio, que Cameleão transcreve:  
Vinte [dias] antes da canícula e vinte [dias] posteriores  
em casa umbrífera a Dionísio consulte como médico<sup>93</sup>. [grifos nossos]

Percebe-se que o falar em versos aludia não só a literatura oral dos poetas, mas aos saberes cotidianos dos oráculos. Noutro trecho podemos perceber o quanto estas expressões para além de se referenciar aos costumes dos *outros*, poderiam ajudar na identificação de onde estes se mesclavam:

<sup>92</sup> *Chamaileon*, Fr. 34 Wehrli IX (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, 456c).

<sup>93</sup> Seguindo a edição italiana de Canfora (2001) e a espanhola de Rodríguez-Noriega Guillén (1998), optamos pela latinização de κνῶς traduzindo por canícula, período em que a estrela Sírio, a mais brilhante de Cão Maior, está alinhada com o sol, ou seja, a expressão se refere a um calor intenso. *Chamaileon*, Fr. 11 Wehrli IX (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, 22e).



Camaleão de Heracleia, por exemplo, em sua obra *Sobre a embriaguez*, escreve assim a respeito: “Pois dizem os lacônios que também o Espartiata, Cleomenes, veio a enlouquecer por que, tendo estado em companhia dos Citas, aprendeu a beber vinho puro. Por isso quando desejam beber uma mescla mais pura dizem: “*Faz-se cita!*”<sup>94</sup> [grifos nossos]

Tratava-se de um novo olhar voltado para o social onde se buscava meios de reconhecer as marcas específicas de cada indivíduo e de cada sociedade, para assim modifica-la. A questão é que a busca pela virtude parecia insuficiente perante as transformações sócio-políticas que levaram ao esgarçamento do *lógos*, onde os antigos modelos não mais serviam como categorias de intervenção e de apropriação do espaço da *Pólis*. Estes precisavam ser complementados e a resposta parece ter sido dada pela própria *erosofia* de Sócrates-Platão e pela *bios theoretikós* de Aristóteles, direcionando a filosofia na busca pela virtuosidade.

É neste sentido que os peripatéticos formam o fio que liga uma matriz socrático-platônica a uma matriz helenística, deslocando uma filosofia grega da contemplação do objeto para uma filosofia da contemplação do próprio movimento contemplativo. Se a percepção produz uma imagem que representa dentro da alma a forma do objeto percebido sem a matéria<sup>95</sup>, a questão não está no objeto, mas sim na forma do objeto percebida. Por mais que pareça complexo, basta que lembremos da definição de *Caractere* que concedemos no início do capítulo, como uma forma ou símbolo distintivo. Logo, poderíamos compreender os CE são formas viciosas que são gravadas na alma através da imaginação [*phantasma*].

Dessa forma, torna-se compreensível que não aja uma obra sobre as virtudes. Encarando a obra através da ótica filosófica que fundamenta o pensamento de Teofrasto, Platão e Aristóteles, estaríamos diante de uma obra que antes de mais nada objetivaria que se reconhecesse as formas impregnadas na alma. E se a atividade intelectual só é possível na vigília, e a vigília é a ação do movimento contemplativo em si, este movimento não deve cessar, logo os modelos de virtudes não bastariam, pois a virtuosidade é aporética. Sócrates aparece então como fundamental através da dialética e da aporia, onde pelo primeiro se produziria a atividade intelectual e a atividade sensorial de vigília da alma em busca da extinção dos modelos viciosos, e através da segunda se produziria um movimento contínuo de confronto com os resultados obtidos da primeira.

<sup>94</sup> *Chamaileon*, Fr. 10 Wehrli IX (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, X, 427b).

<sup>95</sup> ARAIZA, Jesús. La noción aristotélica de vida contemplativa (*bíos theoretikós*). *Ethica nicomachea* X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, p. 34-45, jan./abr. 2011. p. 41-42.

Olhemos novamente para as produções peripatéticas em busca de exemplos que nos possibilitem aferir sobre tais prerrogativas. Alguns títulos de obras perdidas de Clearco de Soles (IV-III AEC) podem nos dar indícios sobre essa incursão filosófica em busca das imagens formadas na alma. Ao que tudo indica este escreveu obras com os seguintes títulos, *Sobre a Paideia*<sup>96</sup>, *Sobre a filia*<sup>97</sup>, *Sobre o amor*<sup>98</sup> e *Sobre o pânico*<sup>99</sup>, além de ter escrito sobre a doutrina da alma em uma obra intitulada *Sobre o sono*<sup>100</sup>. No *Banquete dos Sofistas*, durante uma discussão a respeito dos perfumes, há um trecho que pode nos ajudar a compreender melhor tanto a questão da virtuosidade enquanto produto de uma *erosofia* socrática, quanto a questão da forma ligada aos versos sintéticos. Após afirmar que Sólon havia proibido aos homens vender perfumes, Ateneu introduz uma passagem que parece ter sido retirada do terceiro livro da obra *Vidas* [βίοι] de Clearco:

Hoje, não só os perfumes masculinos têm algo voluptuoso, mas também sua tez, de modo que os perfumes contribuem para tornar feminino quem os usa. Você acha que elegância sem virtude pode ter algo voluptuoso em si? A própria Safo, que era uma mulher no verdadeiro sentido da palavra e, além disso, uma poetisa, relutou em separar o que é honesto do que é luxurioso (...).<sup>101</sup>

Tomamos a pergunta a respeito da elegância sem a virtude como primeiro passo da necessidade da complementariedade da virtude para que ela se transforme em algo belo. A virtude por si só não bastava, de modo que a atividade intelectual aparece como meio de se relacionar com as coisas belas da vida, enquanto a atividade sensorial era um meio de apreendê-las. Logo, a virtude deixou de ser um *modelo* e passou a ser um *modo de agir* perante as coisas que podem ser apreendidas através dos sentidos. A virtuosidade só seria tangível no domínio do próprio *pathós*, este é o projeto de *ataraxia* que permeia a produção peripatética a respeito das emoções, dos vícios e das virtudes. Os versos de Safo reпреendidos na passagem citada de Clearco eram os seguintes:

ἐγὼ δὲ φίλημ' ἀβροσύναν [— u u] τοῦτο καὶ μοι  
τὸ λαμπρὸν ἔρος τῶελίω καὶ τὸ καλὸν λέλογχε

Nutro tesão à lascívia, a minha pessoa, eventos esses  
Eros que consentiu, com *cintilância* e encanto de Febo<sup>102</sup>

<sup>96</sup> Fr. 13-16 Wehrli III.

<sup>97</sup> Fr. 17-18 Wehrli III.

<sup>98</sup> Ἐρωτικά. Fr. 21-35 Wehrli III.

<sup>99</sup> Fr. 36 Wehrli III.

<sup>100</sup> Fr. 5-10 Wehrli III.

<sup>101</sup> Fr. 41, Wehrli III (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, XV, 687a).

<sup>102</sup> Trata-se de uma tentativa de tradução em hexâmetro datílico onde as nossas escolhas tentam em reproduzir como os peripatéticos podem ter lido estes versos, por isso traduzimos φίλω

Clearco e os demais peripatéticos podem ter interpretado este trecho com vistas a *erosofia* socrático-platônica, onde se estabelece uma relação dialética com o objeto amado em busca do belo. Sendo *Eros* a causa do desejo que media a relação entre o objeto amado e o amante, a repreensão dos versos se devia à escolha do objeto amado. Ao se nutrir tesão pela sabedoria, desejar-se-á sempre mais sabedoria, em contrapartida, ao se nutrir tesão pela luxúria, desejar-se-á sempre mais luxuosidade. Ou seja, deparamo-nos com uma pedagogia erótica que se propõe aporética.

É nesse sentido que podemos compreender a questão da forma sintética e das expressões proverbiais enquanto mecanismos intelectivos. O conhecimento tradicional e memorialístico é passado oralmente e para que seja possível é necessária uma fórmula que permita a manutenção do conhecimento, ou melhor, que minimize as alterações no decorrer de sua transmissão. Trata-se da poesia, que sendo sintética permite a manutenção e sendo melódica permite a transmissão memorial, agir intelectivamente sobre qualquer forma de conhecimento na Atenas Antiga esteve então correlacionado a agir intelectivamente sobre a poesia e sua forma. Fator esse que pode explicar porque Clearco se dedicou na escrita de uma obra intitulada *Sobre os provérbios*:

Por sua vez, Clearco o peripatético, em sua obra *Sobre os provérbios*, disse a respeito da afué: “Devido ao fato que requer pouco fogo nas panelas, os seguidores de Arquêtrao aconselham jogá-la em uma panela quente e retirá-la quando estralar, mas estrala enquanto a toca, como o azeite, no momento. Por isso se diz “*viu o fogo a afué*”<sup>103</sup> [grifos nossos]

Estes provérbios servem como mecanismos transmissores do conhecimento na medida que a forma [provérbio] confunde-se com a matéria [o ato ou efeito da ação de alguém]. Entretanto, é esta equivalência entre matéria poética e forma que permite que a produção escrita não desvinculasse as atividades intelectivas e sensoriais através da *morte da palavra oral*. Ler os provérbios, ler os CE, ler as constituições que trazem os costumes, poderiam então ser suportes de uma atividade intelectualiva. No final das contas, também a forma da produção peripatética se confundia com sua matéria filosófica, já que se trata de

---

[gostar/amar/beijar] com o sentido de “nutrir tesão por”. Literalmente temos “Eu nutro tesão pela luxúria, e isso, a mim/ o amor agraciou, a *cintilância* e a beleza do sol” Fr. 41 Wehrli III (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, XV, 687b).

<sup>103</sup> Afué [ἀφύη], ao que tudo indica, trata-se de algum tipo de peixe pequeno, igual uma sardinha. (s.v. *LSJ* ἀφύη) Fr. 81 Wehrli III (=ATENEU, VIII, 285c).

um método singular que permite uma expressão filosófica específica, assim como os diálogos permitiram imprimir de maneira escrita a dialética socrático-platônica.

Perante as bases aristotélicas e a matriz socrático-platônica os CE se tornam uma obra que está em constante movimento. Exemplifiquemos com o esboço do *Autoconvencido*<sup>104</sup>: o filósofo munido ativamente da atividade contemplativa sai às ruas e se depara com um tipo que diante de perguntas responde “Não me chateies!”, posteriormente durante a atividade sensorial o filósofo volta-se para as marcas deixadas na alma por tal encontro; novamente o filósofo vai às ruas e se encontra com um tipo que não corresponde quando cumprimentado, novamente volta-se para a *intelectividade* sensorial para refletir sobre as marcas do encontro, e assim sucessivamente se dá o movimento em que se permearia a *Pólis* reconhecendo os iguais e distinguindo-se dos diferentes, construindo as bases que sustentavam a comunidade dentro do entendimento peripatético.

Movimento semelhante de autocuidado, em busca de evitar que os vícios alheios afetassem a alma do filósofo, apresenta-se nas *Meditações* do imperador estoico Marco Aurélio (121 – 180 EC):

Comece a manhã dizendo a si mesmo, *eu me encontrarei com o intrometido* [περίεργος], *o ingrato* [ἀχάριστος], *arrogante* [ὑβριστος], *enganador* [δολερός], *invejoso* [βίασκανος], *anti-social* [ἀκοινωνητος]. Tudo isso acontece com eles por causa de sua ignorância do que é bom e mau. Mas eu, *que vi a natureza do bem que é belo*, e do mal que é feio, e a natureza do que é maligno, que é semelhante a mim, não [só] do mesmo sangue ou semente, mas que participa da [mesma] inteligência e [mesma] parte da divindade, não posso ser ferido por nenhum deles, pois ninguém pode prender em mim o mal, nem posso ficar bravo com meu próximo, nem o odiar. Porque somos feitos para a cooperação, assim como pés, como mãos, como pálpebras, como as linhas dos dentes superiores e inferiores. Agir uns contra os outros, portanto, é contrário à natureza; e agir uns contra os outros é importunar-se e desviar-se.<sup>105</sup> [grifos nossos]

É através desse movimento que podemos perceber como os CE e a produção dos demais peripatéticos dialogam com o cotidiano e abordam uma forma de *cuidado de si*<sup>106</sup>

<sup>104</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XV, 2-3.

<sup>105</sup> MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II, 1. In: MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Introdução, tradução e notas de Alexandre Pires Vieira: Montecristo Editora, 2019.

<sup>106</sup> Desde Pierre Hadot a filosofia antiga deixou de se limitar à capacidade dos filósofos antigos de desenvolver uma reflexão teórica e passou a ser vista, sobretudo, como um modo de vida. Este modo de vida não era apenas o objetivo último, situado no fim do processo da atividade filosófica, mas é a escolha primária que se faz no momento de conversão à vida filosófica. Determina-se assim a doutrina e o modo de ensinar desta doutrina, na medida em que a opção por uma maneira de existencial implica na adesão de uma visão de mundo, o discurso filosófico em sua forma teórica nasce então da necessidade de revelar e justificar racionalmente esta opção existencial e a representação do mundo que dela advém. HADOT,

que, como podemos ver através de Marco Aurélio, encontrou-se presente dentro da filosofia helenística greco-romana. Contudo, ao contrário do controverso imperador romano, os peripatéticos diante da impossibilidade de educar um rei e fazê-lo filósofo teriam se apegado àquilo que durante a administração de Licurgo tornou a comunidade habitável: o próprio sentimento de pertença à comunidade, sentimento que encontra ecos no pensamento estoico romano.

Dessa forma pretendemos trabalhar com a hipótese de que os peripatéticos despontaram em um movimento que permitiria organizar a sociedade, e com organizar dizemos uma nova assimetria sustentável entre cidadãos e não-cidadãos, contudo sem a dependência direta da estrutura política. Teofrasto, que tendo visto a democracia ruir, e posteriormente visto o projeto monárquico da Macedônia ruir, conseguiu ver durante cerca de onze anos uma sociedade que podia fazer a si, caso desprendesse dos ímpetus expansionistas. Viu no projeto de comunidade que *cuida de si mesma* como alternativa, talvez a última.

Os CE prezavam pela *pólis* e seu espaço, donde muitas das ações descritas não são negativas por si próprias, e algumas delas seriam positivas se performadas em uma situação adequada, no tempo adequado ou pela pessoa adequada<sup>107</sup>. Contudo, para que possamos compreender quais seriam essas pessoas adequadas, ou melhor, tais cidadãos a quem a obra parece se direcionar, faz-se necessário compreendermos esta relação posta entre cidadãos e não-cidadãos, e como estes ocupavam e habitavam de maneira ativa o espaço da *pólis*. Para tal, analisaremos nas próximas páginas os modelos teóricos de *pólis* presentes na historiografia e a crítica necessária a estes para que possamos compreender

---

Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?**. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 17-18. Contudo a noção de filosofia como modo de vida foi aos poucos aleijada da *vida teórica* exercida pelos peripatéticos. Pierre Hadot acredita que o problema reside no fato de que os sucessores de Aristóteles, e sobretudo os seus comentadores, agruparam e interpretaram a obra aristotélica, que diz respeito à primeira geração do Liceu, como mera “exposição de um sistema de explicação de toda a realidade”<sup>106</sup>, apagando assim a conexão do pensamento aristotélico com a realidade cotidiana. Em um diálogo direto com Hadot, Michel Foucault deriva da noção de filosofia como modo de vida a noção de ética do cuidado de si (*epimeleia heautou*), como preceito próprio da vida grega e não apenas dos filósofos, mas que é modulado no exercício filosófico do viver na antiguidade. Foucault começa a esboçar a noção de *cuidado de si* nos cursos ministrados no Collège de France, aparecendo de forma mais delineada e como conceito no curso “Subjetividade e verdade” (1980-1981) e no curso “A hermenêutica do sujeito” (1981-1982), ocasiões nas quais Foucault se detém mais à ética do cuidado de si na matriz socrático-platônica<sup>106</sup>. O filósofo francês voltou a falar do tema no curso “A Coragem da Verdade” (1983-1984), abordando a filosofia aristotélica, mas sem relação direta com a ética do cuidado de si<sup>106</sup>. A morte prematura do autor em 1984 interrompe o curso e marginaliza a filosofia aristotélica no que diz respeito ao *cuidado de si*. FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos no Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013; FOUCAULT, Michel. **The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II)**: lectures at the Collège de France 1983-1984. England: Palgrave Macmillan, 2011.

<sup>107</sup> VOLT, 2007, p. 118-120.

os posicionamentos dos autores antigos perante o próprio universo da cidade-estado e sua organização. Trata-se de uma tentativa de abarcar as diferentes perspectivas pelas quais os autores antigos, filósofos e poetas, projetavam uma organização entre cidadãos e não-cidadãos, simétrica ou assimetricamente. Vejamos então.

## 2. A *pólis* e o político: o binômio cidadão e não-cidadão

*Aqui embaixo, quase não há luz em como somos de fato, o mundo é um lugar que nunca fomos.*

*(Sant. Favela vive)*

Muito cedo na história dos tempos os gregos significaram e ressignificaram as relações mantidas para com o espaço comum. O fato é que deste a fundação da *pólis* os gregos perceberam que apenas a *habitar* do espaço geográfico não bastava, era preciso *pertencer* àquela *comunidade*, e para pertencer à *pólis* era necessário ser um *polítes* [cidadão]. É possível elencar dois fatores que podem ter sido responsáveis por essa atitude grega perante a comunidade, fatores que além de terem se retroalimentado com o decorrer do tempo, também fomentaram a fragmentação do mundo grego Antigo em *Poléis*, Trata-se da geografia e da “auto-divisão” dos demais povos. O isolamento condicionado pelo próprio meio, um relevo compartimentado e separado por montanhas, o que propiciou espaços pequenos e fechados para as cidades-estados que variavam entre cifras como a de Atenas que detinha 2500 km<sup>2</sup>, o segundo maior território da Hélade<sup>108</sup>, e cifras mais modestas como a do território de Egina que detinha por volta de 80 km<sup>2</sup>, uma extensão territorial relativamente comum para a época<sup>109</sup>.

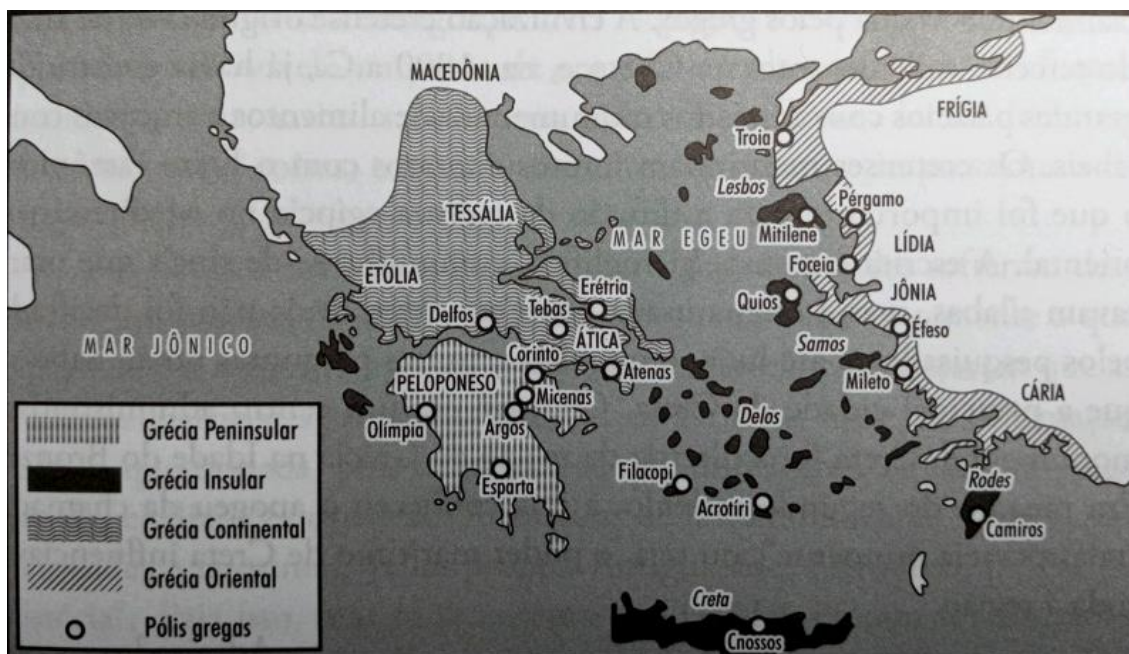


Figura 1 - Mapa: *A Grécia Antiga*.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Derivação de *Hellas*, termo pelo qual os gregos compreendiam a própria comunidade. (s.v. *LSJ*Ελλάς).

<sup>109</sup> Cidade-estado. In: VIAL, Claude. **Vocabulário da Grécia Antiga**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 96-98.

<sup>110</sup> In: FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2020. p. 15

A compreensão da *pólis* se encontra condicionada à compreensão daqueles que habitavam e experimentavam a cidade de forma ativa. Parte desta tendência sempre esteve posta na historiografia, onde os modelos propunham uma identificação entre pólis-cidadão, onde a *pólis* era os próprios cidadãos e os cidadãos eram a própria *pólis*<sup>111</sup>, logo a cidade-estado era entendida como uma comunidade autônoma de cidadãos. O uso do adjetivo *autônomo* aqui é deliberado, pois o termo que já existia na Antiguidade significando “viver sob as próprias leis” reflete a condição que a *Pólis* se impunha de reger a si mesma fazendo uso de leis que, a princípio, tinham o objetivo de organizar a vida comum. Esse conjunto de leis fora designado como *politeia* e que poderíamos traduzir tanto por constituição quanto por regime político:

Em todo o caso, a política se dirige sempre ao homem, que constitui a fonte primária de toda ação política, e o elemento comum que sustenta qualquer construção estatal. Não é por acaso que os helenos diferenciem entre o que é próprio *-idion-* e o comum *-koinon-*, o que quer dizer que o homem possui, ao lado de sua vida privada, uma segunda vida *-bios politikos-* e que, por tanto, nunca é considerado como puramente *idiota* senão como *político*. Explica-se, então, que a *politeia* não seja um conceito referido ao Estado, mas sim à instituição/constituição política e à maneira em que o povo se ocupa dos assuntos comuns, isto é, que é uma atividade coletiva cujo objeto é a instituição da sociedade como tal. Em consequência, o que mais intimamente une aos gregos são sempre os laços humanos: *a descendência, o parentesco, a amizade e a fazer parte de uma mesma associação*<sup>112</sup> [grifos nossos].

Contudo, a historiografia só tangenciou a definição de *pólis* através daqueles que a habitavam em partes, pois a maioria dos modelos historiográficos que buscaram tratar do assunto carrega consigo o vício de ter como ponto de partida e ponto de chegada apenas os que eram tidos como cidadãos, esquecendo atores sociais como crianças, escravos, estrangeiros e mulheres. Tal entendimento prejudica as análises postas omitindo o fato de que o que permitiu ao cidadão se entender enquanto tal foi o seu antônimo não-cidadão,

<sup>111</sup> Os modelos variam entre as *Póles* modernas e industrializadas como as de M. Rostovzeff (1925), consumidoras e *face-to-face* de M. Finley (1973); o clássico modelo com ênfase sobre os ritos e cultos religiosos de Fustel de Coulanges (1863); o baseado na existência filosófica do cidadão de Jean-Pierre Vernant (1972); o modelo baseado na luta de classes entre senhores e escravos circunscrito por G. E. M. de Ste. Croix; ou mesmo o modelo baseado na descrição das instituições estatais, como o de G. Glotz (1928). SOARES, Fabio Augusto Morales. Cidadãos e Habitantes: Por uma Dialética da Pólis. In: FLORENZANO, Maria Beatriz Borba; HIRATA, Elaine Farias Veloso (orgs.). **Estudos sobre a Cidade Antiga**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009. p. 185.

<sup>112</sup> ROCHE CÁRCEL, Juan A. La frágil construcción de la democracia en la Grecia Antigua y la búsqueda del orden en la teoría democrática moderna y contemporánea. **Res Publica: Revista de Filosofía Política**, v.30, p. 15-58, 2013. p. 19. (Nota: Optamos por traduzir todas as citações, desde os comentadores aos autores antigos, sendo assim quando o tradutor não for indicado em nota de rodapé tratam-se de traduções livres do autor, que se responsabiliza pelas mesmas.)



e que mesmo no auge de seu *idiotismo* o grego sempre constituiu a si mesmo através do *outro*<sup>113</sup>. Por mais que os textos dos gregos antigos tenham tentado omitir algumas vezes, os eventos políticos relativos aos povos helenos não se trataram de eventos políticos centrais no entorno mediterrânico, mas de eventos marginais que reagiam a força política das populações do oriente próximo.

É neste sentido que a rivalidade entre a Grécia e a Pérsia se torna um fator importante na constituição identitária dos gregos. Rivalidade que fomentou os dois grandes eventos do Mundo Grego Clássico. O primeiro foi a Guerra Medo-Persa entre helenos e persas, onde os gregos conseguiram se sair vitoriosos e Atenas obteve a posição de comando perante a Liga de Delos. Tal posição de exploradora dos recursos das demais *póleis* gerou revolta e originou a Liga do Peloponeso, liderada pelos Esparta. O embate entre as duas ligas originou uma guerra entre helenos que a historiografia concebeu como *Guerra do Peloponeso*, que findou com o apoio da Pérsia aos Espartanos e a possibilidade de subjugar os atenienses, contando com a segunda participação persa na história dos gregos.

Se analisamos esta trajetória do ponto de vista ateniense, temos a impressão, ou ao menos foi a percepção que a historiografia clássica teve, de que este era um processo central para o Mundo Antigo e que as forças entre helenos e persas estavam niveladas. Contudo quando analisamos a distribuição dos helenos na Península Balcânica e dos persas pelo território asiático do entorno mediterrânico, percebemos que os persas eram uma força hegemônica que conquistou inúmeros territórios no Mundo Antigo, e os helenos foram apenas mais um grupo assediado por estes. A ascensão de Filipe II da Macedônia (382 – 336 AEC) marca o surgimento de um ímpeto aglutinador tão poderoso quanto a dinastia persa dos Aquemênidas, ou seja, uma força capaz de “fazer frente” ao poderio militar persa.

---

<sup>113</sup> Quando nos referimos a um “idiotismo” estamos partindo do significado filológico da palavra que deriva do grego *idios* [ἴδιος] que significa “seu próprio” ou “pertencente a si mesmo” (s.v. *LSJ* ἴδιος). A noção de “posse” aqui é importante, pois os gregos se compreendiam enquanto *comunidade* e *unidade* através daquilo que os pertencia, seus atributos propriamente ditos, visto que o “eu” inexistia à época e passou a ser empregado na Modernidade.

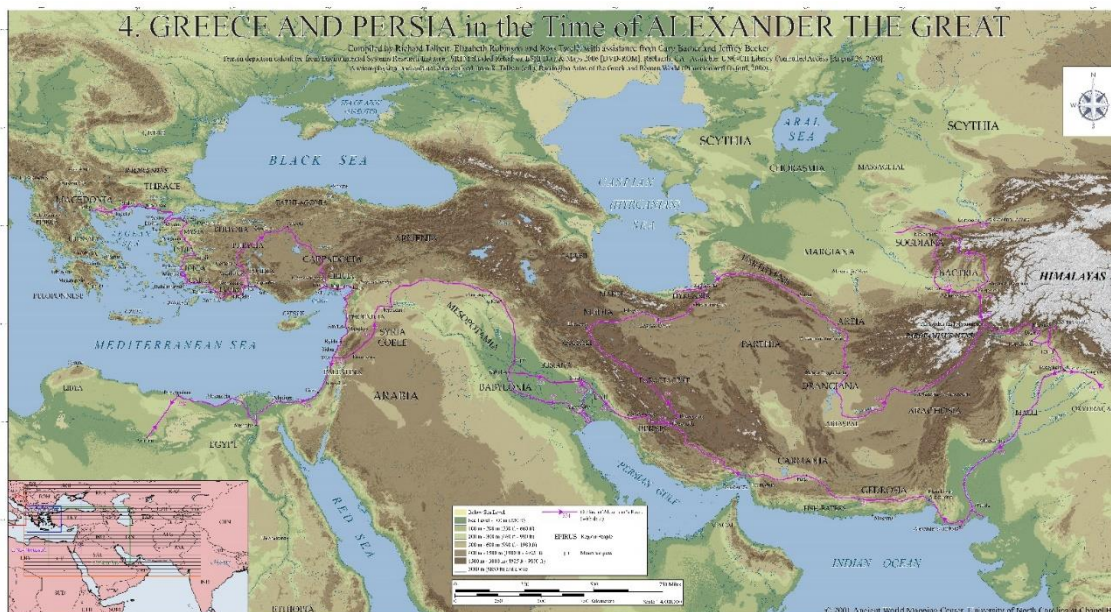


Figura 2 – Mapa: Grécia e Pérsia no tempo de Alexandre, o Grande.<sup>114</sup>

O *outro* aparece então no discurso dos atenienses não como um mecanismo que visava marginalizar os persas perante os helenos, mas com um mecanismo de resposta a identidade grega ofuscada pela Hegemonia Aquemênida perante os habitantes do mediterrâneo. É quase como se a identidade grega se formasse em um movimento dialético onde a desqualificação dos não-gregos e de seus sistemas políticos servia como argumento de manutenção ou reforma do próprio sistema político grego, o que exigia certa hierarquia social que recaía diretamente sobre os não-cidadãos. Neste sentido, para que um modelo teórico-conceitual de *pólis* consiga operar com as fontes e os textos antigos, há a necessidade de que o modelo seja capaz de compreender o espaço sócio-político dos não-cidadãos na *pólis* e a maneira como este espaço é representado pelos cidadãos nos documentos antigos.

Esta visão de que os modelos teóricos de *pólis*, construídos pela historiografia clássica, são insuficientes perante as novas transformações do campo histórico são problemas já levantados desde o final do século XX e o início do século XXI. De modo que já são perceptíveis tentativas de reação, que buscam sanar a problemática. Pode-se citar como exemplo o modelo proposto por Mogens Herman Hansen no livro *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* [A

<sup>114</sup> Disponibilizado pelo *Ancient World Mapping Center* em: <http://awmc.unc.edu/wordpress/free-maps/wall-maps-2/> <acesso em novembro de 2020>.

*Democracia Ateniense na época de Demóstenes: Estrutura, Princípios e Ideologia*] (1991). No qual o ponto de partida se dá através da polissemia do termo *pólis* que oscilava entre “muralha” e “povo”:

Concebida como uma comunidade social e econômica, a *pólis* (no sentido de núcleo urbano, ou, algumas vezes, núcleo urbano mais território) compreende cidadãos, estrangeiros e escravos de ambos os sexos e todas as idades, e o “átomo” da *pólis* era a moradia (*oikia* ou *oiko*). Concebida como uma comunidade política, a *pólis* compreende os cidadãos adultos homens, por exclusão de mulheres, estrangeiros e escravos, e o “átomo” era o cidadão (*polites*). As duas visões complementares da *pólis* correspondem aos dois sentidos diferentes nos quais a palavra é usada, (a) núcleo urbano [*town*] e (b) Estado [*state*].<sup>115</sup>

Porém, por mais que Hansen reconheça a existência dos não-cidadãos da *Pólis* e forneça elementos para pensar o papel destes na *Pólis*, seu estudo não se debruça sobre o assunto. Em um diálogo direto com Hansen e sua obra, Josiah Ober propõe uma abordagem diferente no texto *The Polis as a Society: Aristotle, John Rawls, and the Athenian Social Contract [A Pólis como uma Sociedade: Aristóteles, John Rawls e o Contrato Social ateniense]* (1996). Ober parte da necessidade de uma leitura que seja capaz de conter sob o conceito de *Pólis* os significados da *geopólis*, comunidade como um todo, e da *político-pólis*, a comunidade de cidadãos. Como o título do texto já pressupõe, o autor parte de um diálogo entre as teorias políticas de Aristóteles e do teórico liberal do século XX John Rawls para ler o termo *politeia* não como do ponto de vista institucional, mas do ponto de vista *sócio-contratual*, pois para o autor é necessário que tanto os cidadãos quanto os não-cidadãos consentam em viver sob as instituições da *Pólis* para que as mesmas consigam funcionar<sup>116</sup>. Este contrato social garantiria por meio das instituições a liberdade política, uma desigualdade econômica aceitável e desejável, e a igualdade de oportunidades dentro da *Pólis*.

Ainda assim, o modelo se mostra frágil em exemplificar como se daria a relação entre cidadãos e não-cidadãos. Pois, como aponta Fabio Soares (2009), “se a garantia da estabilidade reside na conjugação da desigualdade econômica com a liberdade política, como se enquadram aqueles que são desiguais economicamente e não têm liberdade política?”<sup>117</sup>. Por mais que se trate de prática sociais como extensão de liberdades básicas a determinados não-cidadãos, mesmo sendo uma grande contribuição para a nossa

---

<sup>115</sup> SOARES, 2009, p. 186-187.

<sup>116</sup> *apud* SOARES, 2009, p. 188.

<sup>117</sup> SOARES, 2009, p. 189.

reavaliação teórica da *pólis*, o modelo ainda se mostra insuficiente em demonstrar a *pólis* enquanto um fenômeno vivido e ativo. Em suma, a realidade histórica da *pólis* apresentada nestas perspectivas é estática e cinza, não tem ares de um mundo onde as pessoas vivem e convivem!

Do nosso entendimento, os modelos teóricos propostos têm se mostrado insuficientes devido ao ponto de partida elencado pelos estudiosos. Mais do que a questão semântica do termo *pólis*, ou a organização institucional da cidade-estado, acreditamos que um modelo eficiente de *pólis* deve ter por ponto de partida compreender os jogos postos nas negociações, restrições e renegociações entre cidadãos e não-cidadãos. Atenas estava amparada em uma relação comercial com os estrangeiros que, além dos produtos e insumos necessários, trazia consigo uma constante mescla com certas culturas mediterrânicas e repulsa de outras. Para se preservar o entendimento de que o *polítes* estava condicionado ao *pertencimento à pólis* o modelo teórico-conceitual de *pólis* deve ser capaz de explicitar os jogos postos na própria concepção de pertencimento.

Tomando Atenas, nosso objeto de análise, como exemplo. Percebemos que o binômio cidadão e não-cidadão compunha a dinâmica de ação política e social na Atenas Antiga. Em um primeiro momento poderíamos pensar se tratarem ambos de conceitos assimétricos que se excluem mutuamente<sup>118</sup>, onde um não-cidadão jamais poderia se tornar um cidadão. Entretanto, um menino jovem, criança por assim dizer, a partir do momento que adentrasse no exército ateniense se tornaria um cidadão. E a mulher ocupando uma categoria de propriedade do senhor do lar e sacerdotisa do *óikos*, ocupava um meio termo entre o bárbaro e o cidadão. Assim sendo, como definir e teorizar o binômio cidadão e não-cidadão de uma maneira que este opere um entendimento das ações sociais de ambos os habitantes da *Pólis ateniense* e que sejam operacionais as mudanças históricas *na e da Atenas antiga*?

Destes componentes do conjunto de não-cidadãos, os bárbaros<sup>119</sup> foram aqueles sobre o qual tanto os gregos quanto os comentadores modernos debruçaram-se de maneira mais atenta, de modo que podem servir como um ponto de partida para compreendemos as relações postas no binômio. A oposição entre bárbaros e gregos pode ser interpretada

---

<sup>118</sup> Reinhart Koselleck nos serviu como ponto de partida e norte para pensarmos as relações entre binômios conceituais que seguirão no presente texto. KOSELLECK, Reinhart. A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos. In: \_\_\_\_\_. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006. p. 191-231.

<sup>119</sup> Ao que tudo indica, o termo “bárbaro” derivava do não entendimento, pelos Gregos, dos outros idiomas com os quais tiveram contato, onde todas as palavras pareciam soas como bar-bar-bar.

em um primeiro momento como uma oposição entre ‘selvagens’ e ‘civilizados’, que em um primeiro momento poderia ser pensada através das seguintes características<sup>120</sup>:

- A) Os bárbaros são aqueles que violam as leis fundamentais da vida comunitária familiar, por serem incapazes de respeitar a distância ajustada na relação com os próprios pais e familiares;
- B) Os bárbaros são aqueles que estabelecem uma verdadeira ruptura entre eles próprios e os outros homens;
- C) Os bárbaros são aqueles que desconhecem as regras de sociabilidade na comunidade civil;
- D) Os bárbaros são aqueles que vivem *familias isoladas* em vez de se agruparem nos *habitats* comuns, ou, melhor ainda, em vez de formarem sociedades regidas por leis adotadas em comum;

Todos estes parâmetros encerram-se em uma tendência de tentar enquadrar as características de uma outra sociedade, nos moldes da sociedade da qual se enuncia o discurso. Trocando em miúdos, trata-se do ato de julgar as práticas culturais do *outro* através dos costumes nos quais o indivíduo está inserido. No que diz respeito aos gregos antigos, poderíamos pensar como exemplo de (A) as práticas de incesto e parricídio e (C) as práticas sexuais em público, que os gregos tanto repudiavam nos bárbaros<sup>121</sup>. Por sua vez, em (B) poderíamos enquadrar a percepção que os gregos tinham daqueles povos que não praticavam a hospitalidade (φιλοξενία) e em (D) a comparação que os gregos faziam entre o próprio arranjo social e o dos bárbaros, a estrutura da *politeia* por assim dizer. Logo, poderíamos entender o espectro através do ponto de vista dos gregos partindo de um entendimento interno/cultural (A-C) dos modos pelos quais uma sociedade deve organizar os habitantes que a compõem, e como uma interpretação externo/política (B-D) dos modos pelos quais uma sociedade deve se relacionar com as demais.

Dessa forma, falamos em níveis de civilidade e níveis de selvageria, onde o *Grego* e *Bárbaro* não formam mais apenas um duplo, onde um é antônimo do outro, mas compõem as pontas de um espectro. Estes encontravam-se opostos entre si, onde se

---

<sup>120</sup> O esquema aqui apresentado é uma síntese das formulações de Tzvetan Todorov, contudo algumas alterações foram feitas para que fosse possível o uso de tal modelo no que se refere a uma análise do mundo antigo, e também para escapar de lapsos do autor e vícios de sua época. TODOROV, Tzvetan. **O Medo dos Bárbaros**: Para além do choque das civilizações. Petrópolis/RJ: 2010. p. 25-27.

<sup>121</sup> Cf. HERÓDOTO, *Histórias*, III, 101.

afastava de um para se aproximar do outro, e se de um lado têm-se os bárbaros como aqueles que “negam a plena humanidade dos outros”<sup>122</sup>, do outro tem-se os gregos como aqueles que admitem a humanidade dos outros. Contudo, é necessário que não sejamos ingênuos, sendo este conceito de *civilidade* moldado pelos gregos, tratava-se de uma categoria organizacional na qual os cidadãos gregos classificavam seus vários outros, critérios que serviram inicialmente para classificar aqueles externos à comunidade da *pólis*, mas aos poucos passa a agir como um pressuposto da organização interna da cidade-estado.

Encontramos nos textos preservados da antiguidade uma das primeiras aparições da contraposição entre grego e bárbaro na forma de um binômio, talvez a mais antiga que temos registrada desta maneira, no próêmio das *Histórias* de Heródoto de Túrio (484-430 AEC), onde se refugiou ou foi enviado por *atimia*<sup>123</sup>, ou de Halicarnasso como é comumente conhecido:

Esta é a exposição da investigação de Heródoto de Túrio, para evitar que nem os acontecimentos provocados pelos homens, com o tempo, sejam apagados, nem as obras grandes e admiráveis, trazidas à luz tanto pelos *Gregos* quanto pelos *bárbaros* [τὰ μὲν Ἑλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι], se tornem sem fama – e, no mais, investigação também da causa pela qual fizeram guerra uns contra os outros.<sup>124</sup> [grifos nossos]

Esta definição é característica do modo como os gregos delineavam e se utilizavam da noção de bárbaro, onde os bárbaros formavam um par anônimo com helenos<sup>125</sup>. Definir *o outro* sem o fazê-lo, por mais contraditório que isso possa parecer, dava aos cidadãos-gregos a possibilidade de manejar e remanejar, desconstruir e reconstruir, a noção de bárbaro a bel prazer. Onde ambas as noções, a de grego e a de bárbaro, só eram passíveis de serem operadas pelos próprios gregos, evitando um movimento contrário.

Pensemos nas discussões a respeito da construção de uma *politeía* que Heródoto traz à baila, em suas *Histórias*, através do debate entre as personagens históricas Otanes,

---

<sup>122</sup> TODOROV, *loc. cit.*

<sup>123</sup> Sentença comum na tradição jurídica greco-helenística aplicada àqueles que eram considerados como indivíduos fora da lei condenados à perda de todos os seus direitos cívicos e religiosos no interior da *pólis*, mas que nela poderiam permanecer. FRIGHETTO, Renan. **Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo**: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (séculos II a.C. – VI d.C.). Jundiá: Paco Editorial, 2019. p. 18.

<sup>124</sup> HERÓDOTO, *Histórias*, I, próêmio. HARTOG, François. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 43.

<sup>125</sup> HARTOG, François. **Memória de Ulisses**: Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 105-108.

Megabizo e Dário, onde se discute acerca da melhor forma de governo (democracia, tirania ou monarquia)<sup>126</sup>. A passagem visa legitimar uma espécie de *poder personal*, nem despótico e nem tirano, capaz de garantir a liberdade para a aristocracia e para o povo<sup>127</sup>, ou seja, a *Basíleia*<sup>128</sup>. É interessante e necessário notar que desta forma o bárbaro passa a ser definido não por uma inferioridade cultural, mas por optar pela monarquia, regime de governo que visava apenas a prosperidade do rei e da aristocracia. É através de tal interpretação que percebemos a intersecção entre cultura e política, onde o sistema de governo [político] serve como pressuposto para a classificação da organização social e de seus produtos [cultura]. Logo a nossa argumentação partirá de duas interpretações:

- I) A classificação do *sistema de governo do outro* servia como um espelho para a legitimação e manutenção de uma organização social determinada, de modo que a conceituação do duplo cidadão-bárbaro incidia sobre todos os habitantes da *pólis*, onde o seu alinhamento ou desalinhamento definiam a posição destes perante o espectro civilizado-selvagem. Dessa forma conseguimos compreender a utilidade do conceito de bárbaro, mais que definir um outro a ser repudiado, ao operacionalizar o conceito os cidadãos tinham a intenção de *organizar o espaço social da pólis*;
- II) Contudo, como colocado anteriormente, trata-se de definições e conceitos elencados apenas por aqueles tidos como cidadãos. De modo que era necessário que os não-cidadãos aceitassem tais imposições perante o espaço social da *pólis* tomando-as como pré-determinadas, pois estavam ancoradas na tradição. Assim sendo, os cidadãos exerciam papel atuante enquanto os não-cidadãos encontravam-se anônimos dentro desta estrutura;

<sup>126</sup> HERÓDOTO, *Histórias*, III, 80. Recomendamos para contextualização deste trecho a tradução castelhana e as notas de Carlos Schrades. In: HERÓDOTO. **Historia**: Libros III-IV. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

<sup>127</sup> PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía. **Gérion**. v. 25, n. 1, p. 127-166, 2007. p. 131-133.

<sup>128</sup> Trata-se de uma instituição régia, não propriamente monárquica, visto que tal modelo de governo teve vários aspectos na história da antiguidade grega. Têm-se como exemplos distintos, a instituição régia do período minoico, dos poemas homéricos, a dinastia das cidades-estados gregas do século VIII. Pode-se citar também a permanência do Rei no modelo Clássico, que passou a operar como um magistrado. No cenário da Época Clássica *basileús* passa a ser um termo utilizado para se referir ao rei da Pérsia, e no final da mesma época o termo passa a definir monarquias hereditárias. Contudo, com Alexandre Magno o termo ganha uma nova acepção, deixando de ser 'rei do povo', para designar um título, uma qualidade específica. Alexandre era rei porque tinha a qualidade de rei, era dotado de realeza. Rei. In: VIAL, 2013, p. 324-328.

Podemos pensar a questão do anonimato como uma estratégia que se estendia aos demais componentes do conjunto não-cidadão, no qual os bárbaros também estariam inclusos por se tratar de um conjunto que engloba todos aqueles que não são cidadãos. A não definição, ou seja, a caracterização do não-cidadão como um anônimo permitia que o cidadão, homem grego adulto, construísse a si mesmo perante este *outro* que poderia ser qualquer um e assumir as roupagens necessárias de acordo com cada momento histórico. Um exemplo é a caracterização do bárbaro com traços asiáticos durante a Guerras contra os Aquemênidas, onde os modelos homéricos de não-gregos eram reinterpretados com tais características<sup>129</sup>. O exemplo do uso da tradição homérica com vistas a definir um *outro*, empregando traços que em certa medida não existem em Homero, mostra a complexidade dos jogos sociais no âmbito das *pólis*, e como os modelos teóricos do binômio cidadão e não-cidadão não podem se restringir a modelos políticos, que visam apenas uma pretensa civilidade grega, e nem modelos culturais que visam explicar a inserção dos não-cidadãos na *pólis* com uma roupagem apolítica.

Diante dessas nuances, a nossa alternativa teórica é definir este binômio como formado da relação de um conceito com um constructo. Vejamos, enquanto o conceito é um artifício semântico que visa organizar realidades, sendo este dotado de uma estrutura mais simples onde seus elementos são facilmente apreensíveis<sup>130</sup>, por exemplo, o conceito de cidadão que tem como elementos: 1) ser homem; 2) ateniense nativo; 3) adulto; 4) fazer parte, ou estar aposentado, das fileiras do exército. O constructo, por sua vez, não pode ter suas propriedades e elementos essenciais apreendidos ou mensurados diretamente, visto que se trata de uma estrutura construída a partir da incorporação de outros conceitos, com menores níveis de abstração que servem de base<sup>131</sup>. Logo, quando falamos que a noção de não-cidadão não é um conceito, mas um constructo, queremos evidenciar que esta noção é formada por ao menos quatro conceitos bases: 1) a criança; 2) a mulher; 3) o estrangeiro; 4) o escravo. Estes conceitos teriam características de fácil apreensão, características que marcariam níveis estruturais dentro dos próprios conceitos, pois o trato social da criança diferia quando se tratava de um menino e quando se tratava de uma menina, visto que um poderia vir a ser um cidadão e a outra não. Também é

---

<sup>129</sup> HARTOG, 2014, p. 108-110.

<sup>130</sup> BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos**: seus usos nas ciências humanas. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016. p. 35-42.

<sup>131</sup> *Ibidem*. p. 43-44.



necessário levar em conta o entrecruzamento das categorias dentro do próprio constructo, como o fato de uma mulher poder ser estrangeira e estar na condição de escrava.

Poderíamos nos perguntar se uma categorização a partir do binômio homem/mulher e da marca etária formariam um modelo mais eficiente para compreendermos os agentes sociais da *pólis ateniense*. Do nosso entendimento, não. Pois problema residiria no fato de que tal modelo não comportaria os jogos de controle que se davam de maneiras unilaterais, emanando dos cidadãos para os não-cidadãos. Deve-se entender que cada característica que compõe o conceito de cidadão se relaciona diretamente com cada um dos conceitos que compõem o constructo não-cidadão, organizando o mundo cívico e o espaço da *pólis*. Por exemplo:

- 1) Um censo etário que restringe a atuação das crianças perante o elemento ‘adulto’;
- 2) Um censo de gênero que restringe a atuação das mulheres perante o elemento ‘homem’;
- 3) Um censo de autoctonia que restringe a atuação dos estrangeiros perante o elemento ‘nativo’;
- 4) Um censo profissional<sup>132</sup> que organiza as categorias de trabalho perante o elemento “militar”.

A categoria religiosa sustentava a estrutura do lar e dava legitimidade ao cidadão para que agisse politicamente na *Pólis* como “filho da terra”; por sua vez, a categoria

---

<sup>132</sup> Após a constituição de Sólon houve a divisão das classes atenienses através de um censo que tinha por base o valor da geração de riquezas, gerando assim quatro grupos: *Pentakosiomedimnoi*, *Hippeis* (cavaleiros), *Zeugitas* e *Thetes*. Esta divisão tinha como censo a fortuna dos cidadãos medida em grãos de azeite e vinho, onde as magistraturas eram divididas de acordo os tributos. As magistraturas mais importantes estavam dispostas entre aqueles que ocupavam a classe dos *pentakosiomedimnoi*, cavaleiros e *zeugitas*, ou seja, os nove *arcontes*, os *tamias* [tesoureiros], os *poletas* [vendedores], os *onze* [encarregados do sistema carcerário] e os *colacretas* [funcionários do tesouro]. Tributava como *pentakosiomedimnoi* aquele que colhia de sua própria terra quinhentas medidas entre produtos secos e líquidos; os cavaleiros (*hippeis*) formavam a classe dos aristocratas, e correspondiam àqueles que colhiam trezentas medidas, segundo Aristóteles, aqueles que eram capazes de criar um cavalo. Os *zeugitas*, por sua vez, eram proprietários de terra e camponeses que constituíam o grosso do exército. Tinham por base de cálculo de seu tributo não só sua produção, mas também seus ganhos, sendo estes aqueles que conseguiam duzentas medidas. Aqueles que tributavam como *thetes* eram então aqueles que não conseguiam atingir a marca de duzentas medidas, de modo que apenas podiam fazer parte da assembleia, dos tribunais e prestar apoio militar. ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, 7. Algumas indicações foram feitas com base nas notas de traduções fornecidas por Manuela García Valdes. ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses**. Introdução, tradução e notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1984, p. 67. Torna-se necessário apontar que não vemos a divisão em classes pós-Sólon como suficiente para dar ao conceito de cidadão uma roupagem de constructo, pois mesmos os *thetes* ainda tinham acesso aos privilégios de cidadãos, na mesma medida que deveria arcar com as obrigações do *status*.

política organizava as conjunturas de trabalho, visto que definia quais cidadãos seriam dados ao ócio e a ação de legislar, e quais iriam trabalhar e em quais funções, definindo também quais estrangeiros poderiam trabalhar formalmente, e quais seriam dados aos serviços de maneiras informais, ou seja, escravizados.

Deste modo o binômio cidadão e não-cidadão garantia uma simetria descompassada, ou uma assimetria sustentável, aos níveis de comunicação social da *pólis*. Esta só era possível pois as relações entre cidadãos e não-cidadãos eram sempre dadas de maneiras indiretas, e nunca diretas. Isso quer dizer que formalmente, de uma perspectiva teórica, após o casamento a mulher ateniense não se relacionava com seu esposo ateniense, mas com uma estrutura religiosa que organizava o espaço social do *oikos* e lhe dotava de direitos, mas principalmente de deveres. Quando Fustel de Coulanges escreve *A Cidade Antiga* (1864), este é o enfoque do autor, a instituição religiosa que perpassa a relação dos habitantes da *pólis* e da *civitas*, donde enquanto as crenças se modificam, os ritos se mantêm<sup>133</sup>. Coulanges percebe que os antigos sempre mediarão suas relações sociais através de ritos, e que estes mesmos ritos dotavam os cidadãos para serem autoridades no *oikos*, na *ágora*<sup>134</sup> e na *assembleia*.

Esta organização do espaço político permitia que os cidadãos legassem os não-cidadãos ao *anonimato*, onde suas interações com os cidadãos eram sempre mediadas por regras pré-definidas das estruturas religiosas, políticas e de trabalhos. Para isso o sistema jurídico-político ateniense operava através de dois tipos de leis: *Thémis* – leis orais consideradas divinas e dadas pela tradição, que não podiam ser alteradas pelos homens; *Nómos* – lei escritas pela mão humana, que podiam ser modificadas através de decisões na Assembleia<sup>135</sup>. Apenas os cidadãos podiam participar das decisões em assembleias fazendo com que as *nomói* fossem formuladas e reformuladas de cidadão para cidadão, de maneira direta, enquanto os não-cidadãos apenas podiam operar na assembleia de maneira indireta através de um cidadão disposto. Somado a um discurso conservador pautado na *thémis*, os não-cidadãos configuravam um agente anônimo do espaço jurídico da *pólis* ateniense.

<sup>133</sup> COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 23.

<sup>134</sup> MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 32. Claude Vial define *ágora* como praça pública e, para o autor, “pode até haver cidades-estados gregas sem acrópole, mas não sem *ágora*”. Este autor também assinala o deslocamento que ocorre ao longo da época arcaica, onde a vida política emigrou aos poucos da cidade alta para a cidade baixa, da acrópole para a *ágora*, que se torna o centro da comunidade cívica durante o período clássico. VIAL, 2013, p. 19-22.

<sup>135</sup> FUNARI, 2020. p. 37-45.

Dessa forma podemos encarar tanto as fontes restantes do período, escritas por cidadãos, quanto sua fortuna crítica sob outro viés. Trata-se de enxergar que no final das contas, o que Fustel de Coulanges chamou de ritos são as regras da estrutura religiosa (*thémis*), e o que Ste Croix (1981) chamou de *classe* são as regras da estrutura de trabalho em si<sup>136</sup> (*thémis*), que mediam as relações entre cidadãos e não-cidadãos, visto que somente aos cidadãos era dada a possibilidade de interação direta, pois estes eram dotados de *lógos* e da possibilidade de exercê-lo.

Perceber o espaço do não-cidadão nessa documentação tão imparcial não significa, contudo, relegar aos não-cidadãos um caráter de ociosidade política e inércia social, como se não reagissem à esta estrutura engendrada por aqueles tidos como cidadãos – lembremo-nos que essa é uma das visões que estamos tentando desconstruir aqui<sup>137</sup>. A questão é que como só podemos acessar esta estrutura através do que aqueles que gozavam do *status* de cidadão nos legaram, é olhando para as táticas de controle e organização da cidade-estado empregada por esses que conseguiremos perceber a sociabilidade da vida cotidiana, suas trocas e negociações, restrições e infrações.

Os atritos entre cidadãos e não-cidadãos, próprios do jogo social, operavam o discurso e articulavam as narrativas sobre a *politeia*. O que queremos dizer é que as discussões acerca das leis e os costumes na *pólis* tratavam-se de tentativas, conscientes e inconscientes, de garantir uma assimetria estável entre cidadão e não-cidadão que permitisse a coexistência “pacífica”, digamos assim, de ambos na *pólis*. Nessas discussões se refletem as tentativas de garantir o anonimato dos não-cidadãos perante as instituições da *pólis*, um controle intermediado propriamente dito.

Podemos tomar como exemplo a categoria de *meteco* que distinguia os simples estrangeiros [*xénoi*] dos estrangeiros domiciliados, de modo que a etimologia do termo podia significar tanto “aquele que habita com os cidadãos”, quanto “aquele que transferiu sua habitação para outra cidade-estado”. Esses podiam pertencer às duas classes: os que permanecem um curto período de tempo na cidade-estado, como os marinheiros; e os que residem nesta nova cidade-estado, tendo abandonado seu lugar de origem<sup>138</sup>. Por um lado, eles podiam gozar do estatuto dos estrangeiros presentes no conjunto das leis da cidade-

---

<sup>136</sup> SAINTE CROIX, Geoffrey Ernest Maurice de. **The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981.

<sup>137</sup> Caso tomássemos a obra de Fustel de Coulanges como parâmetros iríamos nos deparar com exemplos de casos onde a regra religiosa poderia ser alargada, permitindo divórcios e adoções. COULANGES, 2001, p. 54-58; 59-60.

<sup>138</sup> Meteco. In: VIAL, 2013, p. 258-259.

estado, participando de cerimônias religiosas e cívicas. Por outro, deveriam participar da defesa em caso de guerra, integrando o exército territorial e a marinha, e deviam pagar impostos como a *eisphorá*<sup>139</sup>. Eis a manipulação das categorias de não-cidadãos por parte dos cidadãos: ao passo que se vedava a participação política aos *metecos*, era permitido que participassem das cerimônias religiosas e cívicas que tinham o objetivo de consolidar os vínculos da sociedade e que, tal qual o culto doméstico, era vedado a estrangeiros<sup>140</sup>. Dessa forma, não se negava apenas a participação política, mas a possibilidade de manejo das categorias de cidadão e não-cidadão, ao passo que se dava ao *meteco* o *status social* de cidadão tornando-o comum para a *pólis* através de seus ritos e, ao mesmo tempo, garantindo a assimetria do binômio.

Podemos nos deter, momentaneamente, no *corpus jurídico* ateniense para refletirmos sobre os métodos de controle e sobre os artifícios sociais empregados por não-cidadãos, e muitas vezes por cidadãos<sup>141</sup>, que aos poucos desestabilizavam a assimetria prevista para o binômio. Tomemos como ponto de partida as leis atenienses que proibiam

---

<sup>139</sup> O termo que significa “contribuição”, diz respeito a um modelo de imposto que levava em conta a totalidade dos bens do indivíduo, sua propriedade fundiária e imobiliária, bem como a propriedade mobiliária (escravos, cavalos, gado, dinheiro em espécie, joias, etc.). Todos os residentes eram elegíveis, cidadãos, mulheres, crianças e os *metecos*, estes últimos deviam pagar um sexto da soma total, o que em certa medida poderia ser uma carga pesada visto que o único capital dos *metecos*, exceto em concessões, não podiam possuir terras e toda a sua fortuna advinha de bens mobiliários. *Eisphorá*. In: VIAL, *op. cit.*, p. 148-149.

<sup>140</sup> Fustel de Coulanges define como estrangeiro aquele que é estranho aos cultos da cidade, visto que cidadão era aquele que por sua vez tomava parte nos mesmos, devendo cumprir os ritos como assinalados pela tradição, o que abria uma separação profunda e indelével entre o cidadão e o estrangeiro. Com base em Demóstenes (*Contra Neaira*, 89; 91-92; 113-114), o autor acredita que o motivo maior pelo qual se colocavam tantos obstáculos aos estrangeiros que desejavam ser cidadãos era para preservar a pureza da religião e de seus ritos, e não por temor da sua influência e voto, nas assembleias políticas, fazendo “pender a balança em certo sentido”. COULANGES, 2001, p. 158-184; 213-219. Concordamos com o primeiro ponto do autor, pois o elemento religioso dava sustentáculo para a organização social, civil e do lar. Contudo, tendemos a duvidar da segunda afirmação do autor visto que, como intentamos expor até o momento, as estruturas religiosas, políticas e de trabalhos, estavam interligadas e eram codependentes, e que há um limite para se preservar o religioso, como a necessidade de subsistência. Dentro do raciocínio do autor seria impensável a escravidão por dívidas ou venda terra, entretanto estes ocorriam, a ponto de necessitarem ser remediados, como tentou a reforma de Sólon, que por um lado conseguiu conter o uso do corpo como garantia em empréstimos, mas de outro não conseguiu resolver o problema da reforma agrária. Cf: ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, 9,1.

<sup>141</sup> Do nosso ponto de vista, não havia uma unidade perante o conjunto de cidadãos e o sistema político era composto por uma classe social de maior capacidade aquisitiva, onde o censo com base na renda visava restringir os cidadãos [*thetes*] que tinham um menor poder aquisitivo. Lembremo-nos que após as reformas de Sólon “os *eupátridas* viram seus interesses econômicos e políticos lesionados; as classes baixas (*zeugitas* e *thetes*), ainda que melhoraram sua situação, sentiam-se insatisfeitas com a *seisachteia* e reclamavam a *repartição de terras* prometida”, de modo que a exigência por uma reforma agrária pode ser um indicativo que estas classes eram obrigadas a trabalhar em terras de atenienses ricos ou no comércio, dividindo assim o mesmo espaço que a maioria dos não-cidadãos estrangeiros, *metecos* e escravos. BRAVO, Gonzalo. **Historia del mundo antiguo**: Una introducción crítica. Madrid: Alianza Editorial, 2000. p. 235.

a *epigamia*, casamento entre cidadãos e estrangeiros, que nos foram transmitidas por Demóstenes:

Se um homem estrangeiro vive maritalmente com uma mulher ateniense, de qualquer modo ou maneira, ele poderá ser processado e levado perante os *Thesmothétai* por qualquer ateniense que o queira e a isso esteja apto. Se for considerado culpado, ele e seu patrimônio serão vendidos e um terço do dinheiro será dado ao denunciador. A mesma regra se aplica a uma mulher estrangeira que viva com um ateniense como se fosse sua esposa. E se for provado que o ateniense vive maritalmente com uma estrangeira ele terá de pagar multa de mil dracmas.<sup>142</sup>

Este trecho do processo *Contra Neaira* revela-nos alguns fatos interessantes, como a diferença de trato entre cidadãos [homens] e não-cidadãos [mulheres], mesmo ambos sendo atenienses, e os meios que a *pólis* buscava para controlar os não-cidadãos através dos cidadãos, como a possibilidade destes últimos poderem ser recompensados por uma denúncia de *epigamia*. O fato de não haver ‘comissão’, ou recompensa propriamente dita, quando a multa era movida contra outro cidadão também é revelador, pois pode indicar uma tentativa do *corpus jurídico* de evitar processos de cidadãos contra cidadãos<sup>143</sup>, em detrimento de uma busca por controle sócio-político dos não-cidadãos. E claro, não podemos esquecer que a existência da lei em si, e do próprio processo *Contra Neaira*, já revela a tentativa de proibir uma infração social recorrente.

Porém, não podemos esquecer que havia a necessidade de se manter um equilíbrio estável entre os habitantes da *pólis*, ou seja, a relação direitos e deveres precisava se fazer aceitável para ambos os lados, de modo que até mesmo os não-cidadãos podiam fazer uso do *corpus jurídico* a seu favor em certas ocasiões. Em *Contra Mídias*, Demóstenes nos dá a possibilidade de acessar uma dessas leis, mais precisamente a lei sobre a *hýbris*<sup>144</sup> onde qualquer pessoa, homem livre, criança, mulher, ou escravo, que julgasse ter passado por uma ação que infligisse desonra ou vergonha poderia evoca-la para fazer uma denúncia. Porém, novamente, o modo como a lei é pensada revela a intenção sutil de

<sup>142</sup> DEMÓSTENES, *Contra Neaira*, LIX, 16. A nossa base de consulta para o *corpus jurídico* grego foi a edição, traduzida e compilada, das leis gregas feita por Ilias Arnaoutoglou. In: **Leis da Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2003.

<sup>143</sup> Isso não significa que não havia penas graves em processos de cidadãos contra cidadãos, pelo contrário, a disposição entre penas graves evidencia os limites e os momentos em que era aceitável um processo ser movido contra um cidadão. Isto é, para evitar atritos entre cidadãos o *corpus jurídico ateniense* atuava simultaneamente de duas formas: 1) tornando pouco vantajoso situações e processos “não letais” que poderiam ser relevados; 2) fazendo com que a penas por processos “letais”, como assassinato, fossem as piores possíveis como o exílio, e por outro lado, essas leis também previam punições para aqueles que não conseguissem provar sua acusação, punição esta que parecia ser mais comum em processos entre cidadãos.

<sup>144</sup> DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, XXI, 47.

controlar o social: 1) a definição de *hybris* (desmedida) era maleável e o fato de não haver uma pena pré-estabelecida permitia brechas no modo como a lei era aplicada; 2) a denúncia deveria ser apresentada por um “ateniense elegível”, mesmo que o ato não tivesse sido cometido contra um; 3) caso a acusação não recebesse um quinto dos votos a favor, o acusador deveria pagar uma multa de mil dracmas ao “tesouro público”; 4) a única pena pré-estabelecida pela lei era que se a *hybris* fosse cometida contra uma pessoa livre e a punição fosse uma multa, o réu deveria ficar preso até o pagamento da mesma. Toda esta “burocracia” funcionava como um modo de controlar a inclusão dos não-cidadãos nas instituições da *pólis*, escolhendo os casos passíveis de serem julgados como um excesso da *hybris*, além de tornarem os não-cidadãos dependentes de suas relações sociais com os cidadãos para que pudessem levar os processos adiante.

Dessa forma, esperamos ter conseguido mostrar as nuances às quais um modelo teórico-conceitual de *pólis* deve estar atento para que forneça uma compreensão da vida sócio-política na Atenas Antiga que consiga dar conta das disputas cotidianas entre cidadãos e não-cidadãos. E com disputas não nos referimos à planos “mirabolantes” para controlar ou coagir os não-cidadãos, referimo-nos às problemáticas cotidianas que se faziam presentes na casa<sup>145</sup>, *ágora*<sup>146</sup> e nos portos - locais onde a vida comum acontecia.

Um ponto de partida para atender as nossas necessidades perante o binômio cidadão e não-cidadão é obra de Marta Mega de Andrade, *A Vida Comum: Espaço e Cotidiano nas Representações Urbanas da Atenas Clássica* (2002). Partindo de uma análise transversal entre política, cidade e relações de gênero na *pólis* ateniense, a autora usa da ideia de “vida cotidiana” para dar luz à uma história dos não-cidadãos da *pólis*, e na *pólis*. Para Andrade o problema de uma história do cotidiano na e da Atenas antiga localiza-se no hiato entre as análises da cidade-estado enquanto um espaço urbano [*asty*]

---

<sup>145</sup> O *Oikos* inicialmente era usado como um termo que correspondia aos domínios aristocráticos, não só os meios materiais, como a casa e terra, mas as funções necessárias e aqueles que as realizam, os pais, servos e os escravos. No período Clássico, o significado é mantido, mas passa a ser empregado em relação às propriedades menores, centrando-se no mestre do lar [pai], a amante, os filhos e os escravos. MOSSÉ, Claude. **Dictionnaire de la civilisation Grecque**. Bruxelas: Editions Complexe, 1998. p. 475-477.

<sup>146</sup> Tratava-se da praça pública, que tinha como função primordial a vida política. Em Homero e na Tessalia o termo designa tanto a assembleia quanto o local onde ela se reúne. No decorrer da época arcaica, a vida política migrou aos poucos da cidade alta para a cidade baixa, da acrópole para a *agorá*, tornando-se o centro da comunidade cívica. No período clássico, surge a função comercial, e passa a designar o mercado, mas a sua como local de trocas se mantém. Estas eram delimitadas por pórticos, como o *Stoa Poikilè* local onde alguns filósofos se reuniam para debater, devido ao nome do pórtico *Stoa*, estes ficaram conhecidos como estoicos. Nos tempos helenísticos os *agorai*, tanto em Atenas como nas cidades gregas da Ásia Menor, foram equipados com uma decoração que prestigiava os soberanos. VIAL, 2013, p. 19-22; MOSSÉ, 1998, p. 45-46.

e da cidade-estado enquanto um estado político [*pólis*]<sup>147</sup>. Problema instaurado no campo dos estudos da Antiguidade devido à uma divisão em áreas, onde a Arqueologia encarregou-se da *asty*, e a História comprometeu-se com a *pólis*<sup>148</sup>.

Perante esta bifurcação, a autora aponta que na historiografia as análises da Cidade-Estado Antiga focaram-se predominantemente no estudo das instituições e do caráter moral e dos vínculos que levaram à cidadania. A autora usa de exemplo *A cidade antiga* de Fustel de Coulanges, onde não está em questão o espaço urbano, e a cidade aparece como uma figura unificada da comunidade que se baseia em laços religiosos [ritos] antes de serem laços políticos, o que permite ao autor reunir em uma só interpretação a *pólis* grega e a *ciuitas* romana. Olhando para o trabalho de estudiosos das décadas de 1940 e 1950, que seguiram o modelo tracejado por Coulanges, mas modificaram o interesse inicial de uma história moral para uma história política, a autora consegue achar o cerne da questão sobre os vícios de análises nos modelos teóricos de *pólis*. Diz-nos a autora, que estes autores procuraram fazer um estudo da cidade-estado grega como instituição, uma primeira forma de Estado:

Tratava-se de desvendar não apenas o funcionamento das instituições, mas dialogar com as teorias políticas do mundo grego, fazendo dos textos antigos (de Platão, Aristóteles, Aristófanes, Xenofonte) testemunhos diretos de uma teoria e uma prática facilmente enquadráveis na história dos regimes políticos. Era preciso sublinhar, então, o fato de que na história política do Ocidente a experiência da política como forma de organização de uma comunidade, de uma sociedade, entre os gregos aparecia na origem, em sua forma pura e exemplar: o paradigma da cidade-estado antiga, da democracia, da oligarquia e da tirania.<sup>149</sup>

Diante da percepção que os gregos tinham de uma noção unitária de *politeia* e sociedade, a autora acredita ser impossível abordar um sem o outro, de modo que se torna necessário o encontro das teorias políticas com a das *representações do espaço*. Dessa forma ultrapassa-se a velha perspectiva apática com a qual se aborda o cotidiano, e este se torna capaz de oferecer uma visão de uma “dinâmica social que não pode se confundir com a inércia de um ‘como se faz’ que se basta a si mesmo”, trata-se de um cotidiano que mostra a si mesmo como lugar de “apropriação e produção”<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> ANDRADE, 2002, p. 15.

<sup>148</sup> *Ibidem*. p. 26.

<sup>149</sup> ANDRADE, 2002, p. 27.

<sup>150</sup> No artigo em questão a pesquisadora constrói as bases de uma teoria do cotidiano através de um debate historiográfico que passa por alguns autores como Lucien Febvre, Henri Lefebvre, Michel de Certeau e Agnes Heller. ANDRADE, Marta Mega de. *A Pólis Efêmera: Espaço Cotidiano na Cidade Grega*. **Phoínix**, Rio de Janeiro. v.3, p. 281-299, 1997. p. 282-286.

Em detrimento ao velho modelo de espaço como representação do mundo neutro, este passa a ser encarado como suporte da vida social, determinante ou condicionante das histórias que nele se inscreve, dada a impossibilidade de separar o *tempo* do *espaço* onde este ocorre, ou seja, o espaço é sempre *lugar apropriado*. Cidade, campo, centro, periferia, subúrbio, instituições públicas, praça, lares, estradas e vielas, compõem o espaço através de uma articulação social. Articulação esta que é capaz de restringir, permitir, inibir e induzir determinados agentes sociais às práticas sociais determinadas:

Mas as práticas espaciais, se são tributárias de uma representação do espaço, não se determinam somente por ela; poderíamos suspeitar que as práticas e vivências do espaço a ultrapassam, gerando a possibilidade da produção do novo, ou, se se preferir, contribuindo, no *modo* de vida cotidiano, para a reprodução dos limites entre o que pode, e o que não pode *ser*, em acordo a uma época<sup>151</sup>.

A autora analisa o problema da textualidade, da representação dos espaços nas fontes textuais, não apenas através da ótica dos hábitos, mas das tensões e negociações. Não se trata de um problema de estrutura, mas de um problema de *poder*. Trata-se de questionar “o que o lugar possibilita?”. É esta a perspectiva que norteia a leitura que a autora faz dos modelos de *Pólis* elaborados à Época Clássica, como se tais modelos buscassem um controle deste mesmo espaço social. É desse modo que tanto a comédia de Aristófanes, quanto os escritos políticos de Platão, Xenofonte e Aristóteles são lidos como respostas ao esgarçamento das formas precedentes do discurso cívico, que permitia a formação de uma identidade política com o espaço da *Pólis*.

A produção dos autores no decorrer da última etapa do período Clássico, durante e após à Guerra do Peloponeso (431-386 AEC), carregam no fundo as tentativas de impor novas simetrias às noções de cidadão e não-cidadão. Na concepção de François Hartog (2014) foi através das Guerras contra os Aquemênidas (490-491; 481-477 AEC) que os gregos *territorializaram* os bárbaros, pois defiram suas fronteiras e um outro<sup>152</sup>. Não apenas concordamos com o historiador francês, como pensamos que seja possível complementar tal assertiva com o entendimento de que, por outro lado, a Guerra do Peloponeso serviu para *desterritorializar* os próprios gregos, onde a hegemonia de Atenas e sua atuação frente a Liga de Delos teve grande papel neste processo<sup>153</sup>. No decorrer da

<sup>151</sup> *Ibidem*. p. 283-284.

<sup>152</sup> HARTOG, 2014, p. 111.

<sup>153</sup> Devido uma maior afinidade de origens e interesses, atenienses e jônios, e outras *póleis* da costa asiática, estabeleceram uma aliança defensiva-ofensiva com Atenas para fazer frente à Persia, sendo este o primeiro germe da Liga de Delos que seria formada em 478 AEC. Em 477 AEC Atenas passou a exercer uma



sucessão de golpes políticos, atritos externos e internos, e principalmente, sucessão de derrotas no campo de batalha, a *grecidade* expressa e formulada pelos atenienses não mais servia de pressuposto organizador do constructo de não-cidadão, a ponto dessa noção se deslocar de um entendimento de Gregos como uma raça [superior], expressa em Heródoto, para a noção de *grecidade* como algo passível de ser aprendido, e apreendido, como podemos ver nesse excerto de um dos discursos de Isócrates (436-338 AEC):

Nossa cidade está tão à frente do restante dos homens no pensar e no falar que seus alunos se tornam os professores dos demais, e que ela fez com que o nome dos gregos parecesse não mais à raça, mas à inteligência pertencer, e fez com que sejam chamados de gregos mais os que partilham da nossa educação do que da natureza comum<sup>154</sup>.

Este excerto foi retirado de uma passagem na qual Isócrates faz um elogio à filosofia ateniense, que os educou para a vida pública e os tornou gentis uns com os outros. De fato, um último suspiro retórico que visava demonstrar a proeminência do *lógos ateniense*, talvez para que seus dominadores não viessem a fazer com os atenienses o que estes fizeram com seus dominados.

É nesta perspectiva que podemos localizar a *crise* do modelo clássico que é antes de tudo uma crise do *lógos*, onde o *discurso da cidadania* pautado em um *poder democrático* já não comportava a assimetria do binômio cidadão e não-cidadão. O *lógos* já não bastava como prerrogativa que permitisse a ordenação e a apropriação do espaço ateniense.

---

*hegemonia* perante na Liga, que ficaria conhecida também como Liga Ático-délica. Durante a década seguinte Atenas utilizou de sua liderança na Liga para fortalecer-se, cobrando tributos e controlando o comércio marítimo do Ponto Euxino ao Adriático. A Liga contava com *pólis* de seis regiões distintas: Ática, Cidades gregas da Ásia menos, Ilhas do Egeu, Cidades do Helesponto Quersoneso Trácio, Trácia e Calcídia. BRAVO, 2000, p. 253-254.

<sup>154</sup> ISÓCRATES, *Panegírico*, 50. In: BERTACHI, André Rodrigues. **O Panegírico, de Isócrates**: tradução e comentário. 151 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São paulo, 2014.

### 3. O Liceu Peripatético e a *Atenas Alexandrina*

*Eu sou covarde me perdi no tempo  
Mas tenho coragem de viver o momento  
Cê quer um exemplo? Toma...  
(Yank. Mágoa para Elefantes)*

Caso aceitemos o ano de 335 AEC como data de retorno de Aristóteles à Atenas e também data da fundação do Liceu peripatético, podemos perceber que a data coincide com o momento do comando administrativo de Licurgo (390-324 AEC) sob Atenas, que em termos econômicos foi uma época de prosperidade superior à administração de Péricles. A *pólis* deu luz a ambiciosos projetos de construção, assim como a reforma de templos e santuários religiosos, contudo um fator importante foi a reforma e expansão dos prédios que abrigavam os conselhos e os tribunais, principalmente a reforma de *Pnyx*, local de encontros para as assembleias e que representava o ponto principal para a democracia ateniense<sup>155</sup>.

Lara O’Sullivan (2009) acredita que o período marca a renascença de um orgulho cívico e um otimismo, mesmo diante da subordinação a Alexandre Magno. Com a institucionalização da *efebia*<sup>156</sup> houve um aumento exponencial da capacidade militar ateniense, que por sua vez parece ter fomentado um sentimento de pertença e um maior engajamento político, tornando a democracia um objeto de culto<sup>157</sup>. Entretanto, preferimos concordar com Burke (2010) que aponta o caminho inverso, onde a prática democrática, ancorada no culto à *demokratia*, que guiou as decisões políticas de Atenas e permitiu estas transformações no âmbito sócio-político.

Logo, tratar o período como “Era de Licurgo” parece um exagero advindo de uma enganosa comparação com Péricles<sup>158</sup>, numa tentativa de emular o período de 440–404 AEC que entrou para a historiografia como “Século de Péricles”<sup>159</sup> e representa o governo democrático ateniense em sua plenitude. Contudo, deve-se falar em ‘plenitude’ no

---

<sup>155</sup> O’SULLIVAN, 2009. p. 14.

<sup>156</sup> Efebo o menino que atingiu a idade da puberdade, cuja a idade varia e é definida pelo governo da cidade-estado. Provavelmente, na origem efebria deveria corresponder ao período durante o qual o menino cumpria os ritos de passagem para sua integração em uma outra classe, contudo a efebria que conhecemos diz respeito a uma instituição. Instituição militar que provavelmente implicava em treinos nos ginásios, participações em competições e patrulhas na Ática. Após Queroneia esta instituição volta-se a um treinamento militar eficaz. O serviço militar durava dois anos e foi aberto a todos os cidadãos, mesmo para aqueles que não tinham condições financeiras de combater como hoplitas. Efebria. In: VIAL, 2013, p. 144-146.

<sup>157</sup> O’SULLIVAN, *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>158</sup> BURKE, 2010, p. 394-395.

<sup>159</sup> Neste caso “século” significa época e não uma cronologia de cem anos.

sentindo de regime democrático e, o que estamos tentando apontar em nossa análise é que somente no decorrer do século IV alça-se à uma plenitude enquanto “prática democrática”, e só sob a tutela de Alexandre Magno que a mesma se efetiva. Onde mesmo na ausência da democracia enquanto regime que nominava a *politéia*, têm-se a democracia enquanto prática institucionalizada.

Quando lembramos que mesmo sendo um administrador reconhecido e respeitado, Licurgo não foi capaz de convencer a assembleia de que Leócrates era culpado de traição, percebemos que a centralização do poder já não era uma constante na Atenas Alexandrina. Deve-se atentar para o fato de que a Guerra Social e a Segunda Confederação ateniense<sup>160</sup> serviram de estímulo para um ajuste no pensamento relativo ao planejamento econômico estatal, deixando claro que as práticas coloniais eram ruins para as trocas marítimas e que era necessária uma nova política de atração de estrangeiros e metecos para a *pólis*.

Percebemos então que antes da derrota para os macedônicos em Queroneia, na Beócia, em 338 AEC, os ajustes econômicos já teriam alcançado alguns ganhos positivos. Assim sendo, a proeminência de Licurgo seria uma melhor supervisão das atividades e estruturas econômicas dentro da *pólis* que, em conjunto com a paz imposta no Egeu pelos macedônicos, permitiu tirar um melhor proveito do Porto do Pireu.

Desde o final do século V AEC, não levando em conta os momentos de usurpação do poder, foi o *demos* e não os líderes militares que garantiram o foco das políticas da *pólis*. A estabilidade advém principalmente de uma política que visava evitar conflitos, promovia reformas internas e a valorização da participação da democrática, através de pagamentos por serviços prestados ao estado e reestabelecimento da *ephebia*<sup>161</sup>, ligando o âmbito cívico ao militar.

Por mais que tais práticas democráticas sejam derivadas do Período Clássico, devemos reconhecer que os resultados de restauração advindos delas por muito tempo foram nulos, e durante o período pré-Queroneia mostrou uma recuperação pouco significativa. Foi somente a paz forçada pela Macedônia pós-Queroneia, que levou as

---

<sup>160</sup> Tratou-se de uma aliança em 378 AEC com as mesmas *pólis* da Primeira Confederação ateniense, que, contudo, contou com a adição de Tebas, que acabara de sair da Liga do Peloponeso. Diferindo bastante da Primeira, esta revisava as decisões dos aliados antes de submetê-las à aprovação na assembleia. O aspecto marítimo desta nova Liga proporcionou à Atenas um certo protagonismo entre as regiões do Egeu, ainda que com um poder restringido perante os outros membros. Fato que reflete a busca por eliminar do seio da Confederação as brechas que pudessem por em perigo a autonomia das *pólis* participantes, logo, podemos dizer que a Segunda Confederação Ateniense serviu apenas como uma aliança militar que visava recuperar a ‘liberdade’ e ‘independência’ dos gregos frente a opressão de Esparta. BRAVO, 2000, p. 296-297.

<sup>161</sup> Período de serviço militar integral para os homens entre os 18 e 20 anos. BURKE, 2010, p. 413.

principais *pólis* gregas em aliança com Filipe II, que criou o contexto no qual o programa extensivo de reafirmação de princípios democráticos deu frutos em forma de uma renovação socioeconômica da *pólis*.

É necessário ressaltar que a aliança travada entre Filipe e os gregos em Corinto, conhecida como Liga de Corinto, tinha o propósito declarado de conquistar a Ásia e invocava o pretexto de “justa vingança dos males infligidos aos gregos durante as Guerras Médicas”<sup>162</sup> e Atenas, prostrando-se ao poder macedônico e aceitando os pretextos, havia se prontificado a participar da campanha. Entretanto, o assassinato de Filipe II, em 336, desencadeou um período de crise na Macedônia que, devido ao caráter periférico dos gregos, não pode ser aproveitado por Atenas. Sabendo, também, do assassinato do Grande Rei Persa Artaxerxes, os atenienses preteriram por não iniciar uma revolta de imediato, visto que “uma eventual ajuda do Grande Rei em caso de guerra contra o poder macedônico era tudo menos certa”<sup>163</sup>.

Conseguimos perspectivar uma certa marginalização de Atenas, e das demais *pólis gregas*, dos acontecimentos no mediterrâneo antigo. Caso se trata-se do ‘*império ateniense*’ que os autores modernos idealizaram, este seria o momento exato de subversão do poderio macedônico e persa. Entretanto, perante um estabelecimento de uma prática democrática nos *demoi*, o que vemos é uma Atenas que tem consciência da sua limitação militar e geopolítica perante as grandes potências da época, optando assim pela inércia e preservação dos frutos que as reformas do século IV possibilitaram.

A decisão de esperar o desenrolar dos acontecimentos acabou por favorecer Atenas quando Alexandre decidiu iniciar a resolução dos problemas no reinado macedônico, começando pela própria Hélade e penetrando a Tessália para exigir o reconhecimento “da autoridade que Filipe havia adquirido sobre as cidades da Confederação” e exigindo o título de *hegemon* dos gregos<sup>164</sup>. Quando em 335 AEC Alexandre dá fim à *Revolta de Tebas*, tomando a cidade e entregando-a aos saques dos soldados, tem-se a demonstração do poderio macedônico perante os gregos em forma de ‘castigo exemplar’<sup>165</sup>. Com relação aos atenienses, Demóstenes dá a entender em sua *Oração da Coroa* que Alexandre solicitara os oradores que haviam apoiado a rebelião de

---

<sup>162</sup> MOSSÉ, 2004, p. 16.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p.17.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 25.

Tebas, com objetivo de puni-los, contudo não está esclarecido porque tal exigência não se realizou.

Mas em 324 AEC a situação parece ter desandado com o *Decreto dos Exilados* emitido por Alexandre Magno, no qual os gregos deveriam repatriar os exilados, medida essa que desestabilizaria além de romper com os acordos previamente postos com a Liga de Corinto, afetando assim diretamente as colônias gregas<sup>166</sup>. Além do mais, no mesmo ano Alexandre parece ter tentado ser reconhecido como um deus perante os gregos, o que atacava diretamente a religião destes. A morte inesperada de Alexandre seria o estopim da rebelião da Guerra Lamíaca (323-322 AEC), ou Guerra Helênica, contra os generais Antípatro e Crátero.

Instaurou-se também, em Atenas, uma “caça às bruxas” contra os macedônicos, que haveria motivado Aristóteles a se retirar de Atenas em busca de refúgio na Eubeia. Contudo, a retirada de Atenas pode ter sido motivada também por um câncer intestinal que o levou a morte em 322 AEC<sup>167</sup>.

Manuela García Valdés (1984), tradutora de *A Constituição dos Atenienses* para o espanhol, pode nos ajudar a compreender e contextualizar os escritos aristotélicos com os acontecimentos políticos da época. A pesquisadora argumenta que por mais que Aristóteles possa ter começado as obras de grande empenho à época em que era discente na Academia ou em suas viagens (347-345 AEC), as obras de grande empenho como as compilações das constituições ocorreram no período em que o Estagirita estava à frente do Liceu e com a ajuda de muitos investigadores, dentre eles Teofrasto parece ter tido um papel essencial<sup>168</sup>.

E caso tomemos a faixa etária dos 18 anos como data de iniciação filosófica, ao menos Eudemos de Rodas (370-300 AEC), Camaleão de Heracleia (350-275 AEC), Dicearco de Messana (350-285 AEC) e possivelmente Clearco de Soles (IV-III AEC), já eram membros ativos do Liceu. Estes filósofos, em conjunto com Aristóteles e Teofrasto, marcam o que tomamos aqui como *Primeira Geração do Liceu Peripatético*.

É neste sentido que, com o objetivo de marcar a singularidade deste recorte espaço-temporal, preferimos classificar esta Atenas como *Alexandrina*. A definição conceitual como *Atenas Alexandrina* marca um duplo intuito, o primeiro é evidenciar que foi o comando de Alexandre Magno sobre o mediterrâneo que criou as condições

---

<sup>166</sup> O’SULLIVAN, 2009, p. 21.

<sup>167</sup> SPINELLI, 2010, p. 131-132.

<sup>168</sup> GARCÍA VALDÉS, 1984, p. 21-24.

adequadas para a proeminência do período, e o segundo é estabelecer uma baliza temporal, que a nosso ver coincide com a ascensão e derrocada do monarca macedônico. Tomaremos então as doutrinas filosóficas gestadas no Liceu peripatético, nem como *clássicas*, nem como *helenísticas*, mas como *alexandrinas*. Concordamos então ao menos com o marco inicial do recorte proposto por Johann Gustav Droysen, comumente aceito<sup>169</sup>, que define o início do Período Helenístico em 323 AEC com a morte de Alexandre Magno<sup>170</sup>.

Teofrasto assumiu o Liceu logo em seguida da retirada de Aristóteles de Atenas e, concordando aqui com Diggle (2004) e tomando a data de 319 AEC como limítrofe para a composição dos CE, este também é o contexto no qual a obra foi redigida. Ou seja, o contexto da *Atenas Alexandrina* e sua transição para uma *Atenas helenística*, como contexto da obra.

Do nosso ponto de vista, Teofrasto evoca alguma tentativa de manutenção de uma comunidade ideal através da formação de um cidadão ideal, noções que estavam intrinsicamente relacionadas dentro da matriz socrático-platônica, e conseqüentemente peripatética, trataremos do assunto adiante. O fato é que o cidadão ideal não mais correspondia ao cidadão dos tempos de Sócrates e Platão, mas se relacionava com um sentimento patriótico que foi reavivado durante os onze anos da administração de Atenas por Licurgo. Dessa forma, além de nos deslocarmos daquela visão de um Perípatos apolítico e apático, no qual Aristóteles e seus discípulos não se posicionaram sobre a época de Alexandre e ficaram estáticos perante a opressão macedônica, não estamos dizendo que talvez não tivessem a apoiado, conseguimos ao menos não mais percebê-los como indiferentes.

---

<sup>169</sup> Arminda Lozano, em direção contrária entende a ascensão de Alexandre (334 AEC) como início do Período Helenístico, mas não explica porque destoa de Droysen. VELILA LOZANO, 1993, p. 19-20.

<sup>170</sup> Quando da publicação de *Geschichte Alexanders des Großen* (1833), também tida como primeiro volume de *Geschichte des Hellenismus*, Droysen deixa em aberto várias possibilidades do que seria o Período Helenístico, iniciando com a morte de Alexandre Magno em 323 AEC e podendo ir até a conquista do Egito por Roma em 30 AEC e ser estendido até a fundação de Constantinopla 330 EC, possibilitando também recortes mais ambiciosos. Em certas condições, o autor aceitou a ascensão do islamismo no século VIII EC ou a queda de Constantinopla em 1453 EC como marco final. Estas posições foram revisadas pelo próprio autor no decorrer de sua vida e já aparecem revistas na publicação de *Geschichte des Diadochen* (1836), ou volume 2 de *Geschichte des Hellenismus*. Nesta outra edição Droysen já havia ponderado sobre o recorte e excluiu estas duas últimas possibilidades, de modo que as posteriores dariam preferência às balizas que se encerram com a conquista de Roma. Breno Sebastiani faz um balanço interessante da definição com vistas à deturpação de Droysen na obra de Peter Green. Cf: SEBASTIANI, Breno Battistin. Droysen's Concept of Hellenism between Philology and History. *Aitia* – Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle. v. 5, p. 1-10, 2015.

Devemos levar em conta que parte destes acontecimentos históricos estão preservados na *Vida de Demóstenes* de Plutarco, onde há ao menos três momentos da obra onde Plutarco menciona algum escrito de Teofrasto como sua fonte<sup>171</sup>. Ou seja, enganar-nos-íamos caso pensássemos que estes acontecimentos foram indiferentes aos peripatéticos, ao menos ao novo dirigente Teofrasto.

Pode-se então perspectivar novas noções de espaços de experiências e horizontes de expectativas nos quais os peripatéticos atuaram, o que nos permite compreender as alterações no pensamento filosófico da época. Se com Platão havia iniciado um movimento em busca de como proporcionar à *pólis* o governante perfeito, movimento este que foi seguido tanto por Xenofonte e Isócrates, com Aristóteles e seus discípulos esta intenção parece chegar ao fim.

A partir de 323 os atenienses viveriam mais intensamente as conturbações entre os *Diádocos*, os sucessores de Alexandre. A situação mudou um pouco quando em 317 Demétrio de Falero (350 – 280 AEC) tomou a frente nas negociações com Cassandro (350 – 297 AEC), que não conseguiu suceder Antípatro mas recebeu o título militar de *quiliarca*, através do qual também exercia influência no comando político da Macedônia e na Grécia. Atenas novamente poderia exercer o controle de suas possessões, receitas, frota marinha e tudo mais (*alla panta*), além de poder estabelecer alianças de acordo com as próprias deliberações<sup>172</sup>. Além da entrega dos agitadores contra os macedônicos, como Demóstenes, o acordo demandava a escolha de um supervisor (*epimelêtês*) nominado por Cassandro, e o supervisor escolhido foi Demétrio de Falero.

Demétrio não enfrentou uma tarefa fácil. A Atenas cujo o controle ele tinha assumido era aquela que tinha acabado de passar por um período de radicais flutuações de fortuna militar, econômica e termos constitucionais. A ebulição financeira do período de Licurgo tinha sido criticamente desgastada pelo o custo das guerras e penas impostas pelos vitoriosos. O prestígio de Atenas no Egeu havia sofrido um duro golpe: a cidade cuja posição entre os outros gregos havia conquistado a função de pivô na resistência contra a Macedônia em 323 [AEC] foi minada pela perda de sua propriedade insular mais importante, Samos. Além disso, os proprietários de terras macedônicas agora interferiam na própria constituição Ateniense, uma interferência reiterada e mantida pela presença de armas macedônicas no Pireu. Muitos dos seus mais profícuos oradores e mais renomados líderes, tanto políticos quanto militares, tinham sido executados.<sup>173</sup>

<sup>171</sup> PLUTARCO, *Demóstenes*, 14, 4; 17, 4; 25,7.

<sup>172</sup> O'SULLIVAN, 2009, p. 41

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 42.

A *Suda medieval* relata que Demétrio fora aluno do Liceu Peripatético, e alguns autores o tomam como pupilo fiel ao mestre Teofrasto. Foi através de Demétrio que Teofrasto pôde adquirir, de maneira permanente, um jardim para a Escola Peripatética, visto que como *meteco* não poderia adquirir propriedades na Ática<sup>174</sup>. Assim sendo, podemos falar de um Liceu que sob Teofrasto é institucionalizado e reconhecido, ao menos entre 317 e 307 AEC, período da gestão de Demétrio de Falero que acaba com a ocupação de Atenas pelo outro Demétrio, filho do general macedônico Antígono, em 307<sup>175</sup>.

### 3.1. *Politeías socráticas: entre o Clássico e o Helenístico*

*É espantoso como, por vezes, temos a plena ilusão  
de que a beleza e o bem são a mesma coisa!*  
(Liev Tolstói. Sonata a Kreutzer)

Parece consenso entre os estudiosos da Antiguidade que Platão (427-347 AEC) tinha um projeto para reformar a *pólis* e a Academia materializou esta proposta. Por outro lado, tende-se a enxergar o Liceu Peripatético omissivo à condição política de Atenas, sendo muitas vezes tomado como um tipo cultural de “quinta coluna” do Reino Macedônico em Atenas<sup>176</sup>. Não concordando com esta última preposição, pretendemos apresentar algumas considerações que corroborem para a nossa visão de que ambas as propostas visavam uma intervenção direta sobre a estrutura de Atenas.

Neste sentido, Djalma Ribeiro (2005), talvez por tomar Pierre Vernant como principal aporte histórico, acaba reproduzindo uma leitura idealizada e bastante adjetivada do Mundo Grego Clássico e da democracia gerada no período<sup>177</sup>. Contudo, não se pode negar que o autor acerta quando compreende que a necessidade do *lógos* deriva de uma tentativa de dominar a palavra e assim dominar o outro através da palavra, pois sendo a filosofia filha da *pólis*, essa é eminentemente política<sup>178</sup>. Através das premissas de poder no exercício do *lógos* podemos compreender a diferença entre o pensamento

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>175</sup> VELILA LOZANO, 1993, p. 50-52.

<sup>176</sup> NATALI, 2013, p. 46.

<sup>177</sup> RIBEIRO, Djalma. **Conhecimento, amor e educação em Platão**. 108 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005. p. 75-77.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 80-83.



platônico e o aristotélico, entendendo ambos como devedores do pensamento socrático, no qual o filosofar era pautado em atuar politicamente, ou seja, atuar no espaço da *pólis*.

Ao passo que Platão lida com uma *pólis* que conheceu a crise do *lógos* e advogava por sua restauração, donde restaurar o exercício do *lógos* seria restaurar a *pólis*. Aristóteles, mesmo tendo vivenciado na Academia alguns acontecimentos que podem ter sido marcantes para Platão, seu espaço de atuação e produção filosófica se dá em uma Atenas em condições até então nunca vistas, e que precisava de um projeto de manutenção do ideal de comunidade.

O projeto político de Platão visava dar unidade à multiplicidade de laços que compunham a *pólis* através de uma *politeia*. A filosofia deveria agir então, de acordo com a matriz socrático-platônica, como um elemento aglutinador que preparasse os homens para atuar politicamente, ou seja, preparando os homens para que fossem capazes de lidar com a multiplicidade da *pólis*, não apenas a multiplicidade de homens, mas de recursos naturais, de bens e objetos técnicos: “Nos limites de um território, são, portanto, elementos heterogêneos que convém reunir para produzir uma vida comum. A esse objeto complexo que a cidade é corresponde uma atividade particular de produção e de cuidado, a política”<sup>179</sup>.

A data de fundação da Academia parece oscilar entre 386 e 387 AEC, de modo que as experiências na Sicília e a morte de Sócrates estavam frescas na memória de Platão<sup>180</sup>. A Academia materializou a proposta socrático-platônica de filosofia como forma de vida, onde se praticaria o domínio de si e a justiça como mais altas formas da razoabilidade, pois além de necessárias para uma vida feliz, estas também seriam essenciais na organização das cidades e das instituições<sup>181</sup>, visto que a felicidade em Platão só era possível através da vida comum, isto é, em comunidade:

Vislumbra-se aqui que, persuadido de que o homem só pode viver como homem em uma cidade perfeita, Platão gostaria de fazer para tornar possível sua realização que seus discípulos vivessem nas condições de uma cidade ideal, e gostaria ainda que, embora não pudessem governar uma cidade, eles pudessem governar seu próprio eu segundo as normas dessa cidade ideal

---

<sup>179</sup> Cidade. In: BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 22-25.

<sup>180</sup> O local designado por jardim de *Akademos*, pois o local até então era dedicado a um herói mítico da Ática que ajudou Dióscuros a perseguir Teseu e Helena, parece ter sido adquirido por Platão em seu regresso da Sicília. MALATO, Maria Luísa. A Academia de Platão e a Matriz das Academias Modernas. **Notandum**. CEMOrOC-Feusp/IJI – Universidade do Porto. vol. 19, p. 5-16, jan./abr. 2009, p. 6.

<sup>181</sup> HADOT, 1999, p. 90.

[*República*, IX, 592b]. É isso o que procurará fazer a maior parte das escolas filosóficas posteriores.<sup>182</sup>

Tratava-se da filosofia como um modo de vida, literalmente usar dos métodos da filosofia para agir de maneira ativa no cotidiano. Se tomássemos os discursos *Leis* e *A República* de Platão, como base para compreensão de seu projeto filosófico, perceberíamos que por mais que Sócrates-Platão voltem a sua preocupação para a educação moral do indivíduo (*êthos*), o que realmente está em jogo na *vida doméstica* são “os desafios colocados pelos hábitos (*êthos*) no processo de formação do caráter”, ou seja, “aquilo que o indivíduo tenderá a reproduzir em suas práticas, em seu comportamento, na sua apresentação aos outros, no seu corpo e nas suas ideias”<sup>183</sup>. Platão acreditava que estes hábitos só poderiam ser lapidados através da vigilância e da regulamentação da *vida doméstica*, entendendo aqui vida doméstica como dimensão espacial da vida cotidiana, que para além da organização de um espaço empírico, envolve as interações, os agentes e as representações que se vinculam diretamente à essa vivência<sup>184</sup>.

Entende-se então a recorrente insistência de Platão nas reformas jurídicas da *pólis*. Analisando o diálogo *As Leis*, Marta Mega Andrade (2002) compreende haver em Platão a percepção de que os problemas que seriam nocivos à comunidade política tinham origem na vida comum [*kat'oikian*] onde se habita. Esses problemas estariam relacionados a uma característica que na obra aparece como negativa,

a frequência com que as coisas mais diversas se passavam, a má influência que essa diversidade tinha para os hábitos e a incapacidade de um agente importante dessa vida comum – as mulheres – para lidar com essa frequência e essa multiplicidade do modo requerido pelo filósofo para garantir a boa constituição do caráter dos futuros cidadãos. As mulheres acabavam, assim, segundo o ateniense das *Leis*, passando para o filho toda a instabilidade das *pequenas coisas da vida doméstica*.<sup>185</sup> [grifos da autora]

Logo, ao menos do ponto de vista filosófico, o poético veremos na segunda parte, as constantes críticas à estrutura de governo de Atenas tinham como objetivo a organização do espaço doméstico da *pólis*, onde o bárbaro é julgado assim por ter escolhido outro meio de organização de seu espaço doméstico. Logo, o bárbaro era o outro do espaço externo que servia de antônimo para legitimar a organização dos vários

---

<sup>182</sup> HADOT, 1999, p. 95.

<sup>183</sup> ANDRADE, 2002, p. 75.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 77.

*outros* do espaço interno da *pólis*, que na percepção de Platão, deviam ser controlados e vigiados.

Neste sentido, o cuidado de si enquanto método de autocuidado, *vigilância de si*, torna-se também um método de cuidado dos outros, *vigilância dos outros*, visto que não se opõe ao cuidado da cidade<sup>186</sup>. Perante tal perspectiva da vigilância constante, a *paideia*<sup>187</sup> surgiu como mecanismo mediador para alcançar a verdadeira *arete*<sup>188</sup>, pois não se abandonou os modelos de virtude e nobreza, mas deslocou-se a questão para o tornar-se nobre<sup>189</sup>.

Dessa forma, o filosofar deve ser entendido na matriz socrático-platônica como um movimento contínuo que desloca o indivíduo do ser para o não ser. E do ponto de vista histórico, interessa-nos compreender como esta pedagogia erótica que surge na Academia serve de mecanismo de emulação de uma *pólis* ideal dentro das comunidades filosóficas que se originam a partir de então, principalmente o Liceu peripatético.

No diálogo *O Banquete* de Platão, no qual os convidados de um simpósio devem fazer discursos a Eros, podemos perceber em Sócrates o indivíduo educado e capaz de cuidar-vigiar a si mesmo e os outros, e em Alcibíades o indivíduo com a formação incompleta entregue aos apetites e que, em suma, desestabiliza a ordem estabelecida em uma comunidade ideal. Eros aparece no discurso de Sócrates como um *daímon*, figura intermediária entre o humano e o divino, que encarrega-se de auxiliar o filosofar que se desloca continuamente do não conhecer ao conhecer.

O discurso de Sócrates é baseado em um relato de experiência de como este se educou nos cuidados de Eros com a sacerdotisa Diotima. Felipe Silva (2016) vê no recurso à personagem feminina de Diotima como um meio de atenuar as opiniões

---

<sup>186</sup> HADOT, 1999, p. 65-68.

<sup>187</sup> *Paidéia* pode assumir tanto a concepção de educação, pautada em um sistema de ensino, dessa noção de educação o termo pode assumir a concepção de formação integral, e conseqüentemente acaba por assumir o sentido de ‘cultura’, caso se entenda como conjuntos de técnicas e conhecimentos preservados e perpassados socialmente, relacionando-se com a identidade coletiva que instrui os indivíduos para sobreviver.

<sup>188</sup> *Aretê* é um termo que não encontra equivalente em língua portuguesa, fato este que deve falar mais sobre a nossa cultura do que a dos antigos. Por convenção iguala-se o termo à “virtude”, decorrendo do seu equivalente em latim *uirtos*, com um sentido de virtude física e moral. Trata-se da excelência de uma coisa como uma lâmina que tem seu fio como sua *aretê* e um cavalo que a encontra em sua rapidez. Gobry indica como uma das possibilidades de origem da palavra o termo *arkhó* (ἀρκῶ) que pode ser entendido como “deter o poder”, em conjunto com o termo *áristos* (ἀριστος) que designa “valeroso”, mas também era utilizado com relação a “nobreza”. Aretê. In: GOBRY, 2007, p. 25-28

<sup>189</sup> RIBEIRO, 2005, p. 85.

precedentes<sup>190</sup>. Poderíamos ampliar esta visão, que do nosso ponto de vista parece acertada, com a percepção de que o uso da sacerdotisa também pode ser uma alusão à vigília das mulheres na *pólis*, mostrando que se estas forem instruídas nos preceitos filosóficos também podem corroborar na formação adequada aos cidadãos, traçando um parâmetro com a necessidade de vigília da vida comum exposta na matriz socrático-platônica.

Eros seria nessa perspectiva um *daímon* que auxilia na busca constante do que o ser humano carece: a sabedoria. No que tange a discussão histórica que objetivamos traçar aqui é necessário apontar que estas noções de cuidado buscavam formar homens *senhores de si mesmos* e de seu próprio amor, que ultrapassavam a busca limitada e restringida ao corpóreo<sup>191</sup>. Em outras palavras, buscava-se não confundir o objeto amado com o ato de amar, e nem o objeto do conhecimento com o ato de conhecer, amor e sabedoria se desprendem do objeto, o filósofo não mais se prende ao corpo/objeto e este já não pode mais deixar marcas em sua alma, movimento o qual os CE parecem emular.

Sendo Eros um *daímon* mortal, este aspira pela imortalidade através da *geração no belo*<sup>192</sup>. Logo, a transmissão da filosofia socrático-platônica através de pupilos, belos de corpo e alma, seria então uma maneira de resguardar esta matriz de pensamento à imortalidade, configurando assim a função da Academia: emular ambientes prósperos para a formação erótica e para a vigilância da comunidade da *pólis*, em todas as suas potencialidades e em todos os instantes da vida cotidiana.

Falamos em uma formação integral e acabada pois n' *O Banquete* Platão nos fornece um exemplar de um indivíduo que teve acesso à uma formação filosófica, mas a fez de modo parcial, carregando assim o apego ao corpo/objeto, o melhor, as marcas que estes deixam na alma, se quisermos fazer outra analogia aos CE. Trata-se do discurso do guerreiro ateniense Alcibiades (450-404 AEC), que invade a casa com um coroa de heras e fitas na busca de passá-la aos mais belo da reunião. Este se reclina ao lado do anfitrião Agatão e coroa-o, até que percebe Sócrates ao seu lado e a situação muda. Alcibiades se dirige a Sócrates expressando seus sentimentos simultâneos de temor, admiração e pudor.

---

<sup>190</sup> SILVA, Felipe Gustavo Soares da. **Eros e cuidado de si no Simpósio de Platão**. 87 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016. p. 60.

<sup>191</sup> SILVA, 2016, p. 64.

<sup>192</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 206e-207d.

Ao passo que Sócrates aponta que o ciúmes de Alcibíades e a inveja que este tinha de qualquer um que se aproximasse do filósofo foram sérios problemas<sup>193</sup>.

Do ponto de vista de uma estratégia literária de Platão, o discurso de Alcibíades cumpre a função de dar testemunho do discurso de Sócrates. Todos os atributos necessários à uma prática da filosofia erótica que Sócrates-Diotima apontaram no discurso anterior, são agora confirmados como características e práticas de Sócrates<sup>194</sup>. Assim Sócrates se torna a corporificação da filosofia no discurso de Alcibíades e transparece igual um sátiro, criatura comum ao culto de Dionísio, “asseguro que ele [Sócrates] é muito semelhante a esses silenos expostos nas oficinas dos escultores, esculpidos com pífaros ou flautas, os quais, abertos de par em par, exibem estátuas de deuses em seu interior”<sup>195</sup>.

Tal qual o deus Pã representado em pintura no século XVII por Peter Paul Rubens e Frans Snyders, Sócrates encontra a beleza no desejo. Em meio ao belo e frutífero jardim os olhos de Pã no quadro voltam-se ao desejo de gerar no belo, que se expressa no seio de Ceres [Deméter]. Com os mesmos olhos de Pã, Sócrates se volta ao desejo do belo, mas sua ascese sexual não se dá através do corpóreo, se dá através do intelecto<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> PAVIANI, Jayme. **Eros, Desejo e Bem em O Banquete de Platão**. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2015. p. 71-74.

<sup>194</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 216d – 217a.

<sup>195</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 215b. Para as citações diretas desta obra usamos a tradução de Donaldo Schüler. PLATÃO. **O Banquete**. Porto Alegre, RS: L&M, 2014.

<sup>196</sup> Donde deriva o fato de o filósofo não buscar o corpo de Alcibíades, mesmo estando a sós. Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 217a.



Figura 3 – Pintura: *Ceres e Pan*.<sup>197</sup>

A correlação entre visão e desejo é importante pois n’*O Banquete*, ou seja, na matriz socrático-platônica, a “visão do entendimento inaugura agudeza maior quando a dos olhos começa a decair”<sup>198</sup>, têm-se uma prática de autocuidado que busca dominar o *páthos* do nível sensorial corpóreo<sup>199</sup>. Domínio que só é possível através da vigília constante, representada através das anedotas onde Sócrates atravessa noites meditando e ponderando, em um exímio domínio do corpo e de suas necessidades<sup>200</sup>.

Como temos insistido até aqui, tanto a noção de vigília e de domínio do *páthos* foram práticas de autocuidado presentes na filosofia peripatética, e que mostram uma ligação direta com a matriz-socrático platônica. Assim sendo, podemos partir do entendimento de que Aristóteles, sendo um platônico antes de tudo, tenha sido influenciado pelo modelo da Academia platônica ao fundar sua própria escola filosófica, mesmo que desejasse diferentes fins para a atuação dos peripatéticos.

Assim como a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles também buscou emular através de uma pequena comunidade as condições de uma sociedade ideal visando formar

<sup>197</sup> RUBENS, Peter Paul; SNYDERS, Frans. **Ceres and Pan**. 1615. Obra disponível fisicamente no Museu do Prado. Direitos digitais da obra já em domínio público.

<sup>198</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 219a;

<sup>199</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 219e – 220b.

<sup>200</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 220c.

filósofos aptos para a atividade na *pólis*. Com base neste entendimento a definição de política de Aristóteles também se encontrou atrelada à sua definição de *pólis*, e a política era tomada como meio pelo qual se atinge a felicidade<sup>201</sup>, *eudaimonia*<sup>202</sup>. E é visando esta que a política deve determinar as ciências necessárias nas cidades, e quais se deve aprender, as principais seriam: a estratégia, a economia e a retórica.

A cidade seria, no entendimento de Aristóteles, a forma suprema das sociedades humanas naturais. O filósofo compreendia a cidade como o resultado da junção de múltiplos povoados, que por sua vez foram resultados da junção de múltiplas famílias, o que coloca a família como base da cidade<sup>203</sup>. Esta estrutura se relaciona diretamente com o que Aristóteles definiu como as ciências subordinadas à política, a economia seria a ciência encarregada de ensinar a administração familiar, a retórica seria a ciência encarregada das relações entre famílias e povoados, enquanto a estratégia, que se relacionava com o âmbito militar, seria a ciência através da qual se realizaria as relações entre cidades.

Para o seu projeto de comunidade ideal, Aristóteles objetivou fazer uso das pequenas comunidades que compunham a *pólis*. Lembremo-nos que “a maior parte dos conflitos que diziam respeito ao indivíduo e ao seu *oikos* eram resolvidos em círculos um pouco mais amplos, como a parentela, a vizinhança ou a fátia”<sup>204</sup>. Do nosso ponto de vista, quando o estagirita elenca a *philia* [amizade] como um laço capaz de manter a comunidade política, trata-se de fazer uso desses sistemas de reciprocidade já presentes à época, e que eram mais resistentes e duradouros que os sistemas políticos de governo.

Desse modo, *philia* ganha espaço como um laço capaz de manter a comunidade política, pois a amizade é fundada na reciprocidade e no interesse do prazer do outro, fato que equaliza as relações e coloca todos como iguais<sup>205</sup>. E é nesse ponto onde o pensamento de Aristóteles parece contrapor o expansionismo, pois fica evidente uma limitação geográfica da comunidade política, que por sua vez exige uma relação face a

---

<sup>201</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094b.

<sup>202</sup> Sendo a felicidade o objetivo da sabedoria, o sábio é o *eudaimon*, feliz. Os filósofos jônicos tinham por objetivo o “saber” e a este objetivo os filósofos pitagóricos adicionam a felicidade pessoal. Passando por Sócrates estas filosofias se voltariam para a interioridade, sendo Platão e Aristóteles herdeiros de ambas correntes. Contudo, com o passar do tempo os filósofos passariam a considerar que a filosofia especulativa é coadjuvante da sabedoria, que tem por objetivo último a felicidade. Mesmo sendo um tema recorrente na filosofia antiga, Aristóteles foi aquele que primeiro se debruçou de um mundo mais rigoroso na definição de felicidade, que só seria encontrada na virtude. Eudaimonia. In: GOBRY, 2007, p. 60-62.

<sup>203</sup> Cidade. In: PELLEGRIN, 2018, p. 19-21.

<sup>204</sup> ANDRADE, 2002, p. 76.

<sup>205</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1155-1158.

face entre seus membros<sup>206</sup>. Trata-se do deslocar de uma filosofia pautada na preocupação do governante ideal, para uma filosofia que estende o *cuidado de si* para a comunidade, criando o campo de atuação ideal para as filosofias helenísticas, principalmente aquelas que surgiram às vésperas do século III AEC, o estoicismo e o epicurismo.

Tal deslocamento não significa um desgrudar da filosofia platônica, mas uma mudança de perspectiva. Insistimos, as filosofias gestadas no período helenístico são profundamente socráticas e devemos ter em mente que Aristóteles é, antes de tudo, um platônico. Um exemplo é que o próprio problema da *philia* é perceptível já em Platão e muitas vezes vinculado ao tema do *Eros*<sup>207</sup>. No *Lísis*, o mais importante diálogo platônico sobre a amizade, assim como o *Eros* n’*O Banquete*, a *philia* também se correlaciona com a questão da carência, uma falta de onde provêm a afirmação “o que é carente se mostra amigo daquilo de que é carente”<sup>208</sup>.

Por sua vez, a *philia* em Aristóteles aparece fundamentalmente vinculada ao tema da *aretê*<sup>209</sup> e da *eudamonia*, ocupando um lugar preponderante no ciclo intermediário entre a *felicidade da vida ativa* e a *felicidade da vida contemplativa*, portanto, “vinculada essencialmente à questão do *Bem* para o homem<sup>210</sup>”.

Todas as formas de *amizade* derivam, para Aristóteles, de um tipo de *Bem* ideal, a *amizade primeira* (πρώτη φιλία), conceito este que pode ser relacionado diretamente ao conceito platônico de *primeiro princípio de amizade* (πρῶτον φίλον), desenvolvido no *Lísis* (219c). Aristóteles empenha-se em analisar a *philia* enquanto dimensão concreta da

<sup>206</sup> LEVORIN, Paulo. **A República dos Antigos e a República dos Modernos**. 160f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. p. 14-15.

<sup>207</sup> A tradição toma principalmente os diálogos *Lísis*, *Banquete* e *Fedro* como referências da reflexão acerca da *philia*. LIMA, João Silva. **O problema da Philia em Aristóteles (um estudo dos livros VIII e IX da Ética a Nicômaco)**. 236 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997. p. 58-59.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 61; PLATÃO, *Lísis*, 221-222.

<sup>209</sup> Em Platão, especialmente no livro IV d’*A República*, a *aretê* não qualifica somente a excelência do caráter ou da conduta em circunstâncias precisas, ela também designa a perfeição de uma atividade, seja qual for, ou seja, “a virtude é a coisa benfeita”. Aretê. In: BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 72-75. Em seus tratados éticos, Aristóteles divide a *aretê* em: virtudes éticas e virtudes intelectuais. A virtude ética é “um estado habitual que leva a escolher, que é um justo meio relativamente a nós, o qual é determinado por uma regra, tal como o determinaria o homem prudente” (*Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106b36). A virtude intelectual é a que exige a excelência de uma parte racional da alma, pois a *ciência* e a *razão* são entendidas aqui como virtudes que possibilitam a apreensão da verdade com relação aos objetos necessários, ao passo que a *prudência* e a *arte* são estados que nos possibilitam apreender a verdade concernente aos objetos contingentes. Aretê. In: PELLEGRIN, 2018, p. 67-69. Podemos perceber assim que a matriz socrático-platônica e a aristotélica se aproximam com relação à *aretê* na medida que a pintam com traços de *virtuosidade*, um *bem-fazer* em qualquer situação pautado no exercício filosófico-intelectual, ou seja, contemplativo.

<sup>210</sup> LIMA, 1997, p. 88-89.



moralidade humana, incorrendo assim em uma análise “psico-sociológica” e uma descrição “fenomenológica” da vida em comunidade<sup>211</sup>. Tratava-se de solucionar os problemas das *aporias* relativas às teorias da *philia* à época, nas quais de um lado se tinha uma concepção baseada na noção de que “o semelhante é amigo do semelhante”, e de outro lado a visão de que “o contrário é amigo do contrário”, visto que os objetos de desejo e amor também se apresentam como coisas amigas<sup>212</sup>.

Perante este paradigma, em *Ética a Eudêmo* Aristóteles conclui três características essenciais em boas relações entre verdadeiros amigos:

- a) Amigo é aquele que deseja o que é bom para o outro;
- b) Amigo é aquele que deseja a existência do outro em vista do *Bem*;
- c) Amigo é aquele que escolhe viver com alguém em razão de sua companhia;

É através da amizade que o homem exerce o *cuidado de si*, visto que os sentimentos do homem bom são os mesmos “tanto em sua relação com o outro, quanto consigo mesmo” visto que, em contrapartida, “os homens ruins, por sua instabilidade e inconstância, não podem ser amigos nem de si nem de outrem”<sup>213</sup>. Logo, só o homem bom é capaz de tanger a verdadeira amizade, consigo e com o outro. É neste sentido que a *philia* se relaciona com a *aretê*, pois só o homem que exerce o bem para si e para o outro é verdadeiramente virtuoso.

Por fim, em uma perspectiva aristotélica, amizade e virtuosidade proporcionariam a *contemplação do Bem*, e através desta a *eudaimonia* (felicidade). Este processo é necessário pois a felicidade só é possível “na potência e no ato”, através de uma atividade intelectual que não cessa e que não age intelectivamente sobre um objeto *diferente a si mesmo*, mas sim “a *intelecção de sua própria intelecção*”<sup>214</sup>. É somente na vigília e não no repouso que o homem é propriamente feliz.

Podemos, momentaneamente, definir este estado constante de vigília sobre si e sobre o outro, e sobre a relação estabelecida entre ambos, de *ética da vigília*. E aqui a escolha pelo conceito de *ética* nos leva a repensar a proposta contida nos CE, uma

---

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>213</sup> LIMA, 1997, p. 95.

<sup>214</sup> [Grifos nossos]. ARAIZA, 2011, p. 36-38.

proposta de *vigilância ética* às *marcas* deixadas na alma pelo encontro com o outrem. Pois,

a causa do engano durante o repouso parece ser o movimento que se produz durante a vigília a partir da atividade da sensação [sensorial]. E ocorre que com o movimento que se produz dentro do órgão sensorial quando este entra em contato com o objeto sensível, ocorre o mesmo com os objetos projetados que, ainda que já não estão em contato com o que os colocou em movimento, movem-se.<sup>215</sup>

Tal qual uma pedra que foi atirada em um rio, mesmo jazendo em repouso, o ar e a água com os quais ela entrou em atrito ainda se movem em decorrência do movimento de potência inicial. Tomando os CE de exemplo, teríamos como expressão da atividade sensorial o encontro com os indivíduos viciosos, e estes por sua vez seriam os objetos sensíveis à intelecção, e as marcas deixadas na alma seriam os objetos projetos.

Teofrasto e os outros peripatéticos esboçam exercícios da *philia*, onde através do cuidado do outro, pratica-se o *cuidado de si* e a manutenção do Bem na comunidade. Mas, principalmente, a manutenção da felicidade! No fundo, o que afirmamos, é que a *Atenas Alexandrina pôde ser tudo aquilo que os autores almejavam que a Atenas Clássica fosse*.

### 3.2. *Thémis*: tradição e religião

*Eu tô cheio desse vazio, poluído por corpos  
Eu não sou daqui, minha alma é livre  
e eu não me comporto  
Eu quero minha fé de volta!  
(Don L. Aquela Fé)*

Jane Harrison em seu clássico estudo, e infelizmente desatualizado<sup>216</sup>, *Themis: a study of the social origins of Greek religions* [*Themis: um estudo das origens sociais da religião Grega*] (1912), faz importantes contribuições para a compreensão da presença da religião nas práticas sociais, cotidianas e festivas, na Grécia Antiga. Dentre estes contributos, aquele que dá título à obra não é menos importante. Pelo contrário, após tratar

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>216</sup> Acreditamos que tal estudo precisa ser atualizado tanto pela pertinência do tema para a compreensão do direito antigo, quanto para a compreensão das interpretações e vícios nas análises sobre as instituições antigas. O trabalho de Harrison parece ter recebido grande influência do Professor Gilbert Murray, que até contribui com um capítulo. Lembremos que Murray, na visão de Pierre Hadot, foi responsável por contaminar os trabalhos dos historiadores da filosofia com a ideia de “*helenismo decadente*”, principalmente com o texto “*The Failure of Nerve*” contido na obra *Four Stages of Greek Religion*. HADOT, 1999, p. 139-145.

de assuntos como os cantos teatrais, ditirambos, magia, medicina e sacrifício, *daímon* e herói, o estudo sobre a *Thémis*<sup>217</sup> grega coroa a relação das práticas religiosas àquelas dos vários âmbitos da vida grega, na Grécia Arcaica e na Clássica.

Em Homero a deusa Themis é responsável por duas funções primordiais: 1) convocar e dissolver assembleias; 2) presidir os banquetes. Tais funções são essenciais diante do fato que até Zeus carecia da ajuda da Themis para invocar um concílio, “nós pensamos *Themis* como abstração, como Lei, Justiça, Direito, e naturalmente, nós somos surpreendidos que é ela quem está acima do próprio Zeus, que poderia funcionar como um arauto”<sup>218</sup>.

De acordo com os testemunhos dos antigos, Themis era uma deusa nascente logo após Gaia, e estas muitas vezes eram representadas como as mesmas divindades. Harrison esclarece que Themis funcionava como um tipo de “profecia encarnada”, mas apenas no velho sentido de profecia, em que ocorria como sinônimo de declaração [utterance] e decreto [ordinance], e não no sentido tardio de “previsão do futuro”.

Para esclarecer a questão da Themis como matriarca das deliberações grupais entre os deuses, e não outras divindades ligadas às práticas de comunicação entre os deuses, como Hermes e Íris, a autora traça um paralelo entre o termo *thémis* com o substantivo inglês *Doom*, que pode ser traduzido simultaneamente como julgamento ou sentença:

Seu julgamento particular [private doom] é sua opinião particular, mas este é fraco e ineficiente. E no consenso coletivo [collective doom], opinião pública, que, para a conveniência do homem, cristaliza-se em Lei. Themis assim como *Doom* começa na terra e termina no paraíso. Na terra nós temos nosso Dia do Julgamento [Doomsday], o qual, projetado no alto do paraíso, torna-se a Fenda da Perdição [Crack of Doom], O Julgamento Final.<sup>219</sup>

Seja na realeza, ou na democracia, a *thémis* aparece como prerrogativa que fixou os parâmetros civilizacionais da Grécia Antiga. Estabelecendo assim, o ordenamento de tudo que deve ser executado enquanto sociedade, o motivo do porquê algo necessita ser

---

<sup>217</sup> Quanto a grafia do termo Θέμις, nas citações diretas iremos acompanhar o modo que a autora o fez. Nos demais casos grafaremos com letra maiúscula (Themis) quando se tratar de uma referência a divindade grega, e grafaremos em itálico (*thémis*) quando nos referirmos ao conceito que operacionaliza a pesquisa e possibilita compreender o funcionamento da organização social da *pólis*.

<sup>218</sup> Tivemos acesso a obra datada de 1912, contudo devido às questões de conservação, edição e pesquisa, citaremos a edição de 1962, que traz consigo um *Epilegomena*. HARRISON, Jane Ellen. **Epilegomena to the study of greek religion and Themis: a study of the social origins of greek religion**. New York: University Books, 1962. p. 480-482.

<sup>219</sup> HARRISON, 1962, p. 483.

o que é e as profecias do que pode ser no futuro, correspondendo também aos deveres, ritos, funções do rei, qualquer costume assinalado a este ou qualquer outro oficial da *pólis grega*.

Há de se destacar aqui este caráter da *thémis* totalmente vinculado à vida da/na *pólis*, pois nos ajuda a compreender a relação entre a *tradição e costumes familiares* com o *corpus jurídico* da Atenas antiga. Quando nos deparamos no canto IX da *Odisseia* com a passagem em que Ulisses e seus companheiros aportam na ilha dos Ciclopes, estes são descritos como sem costumes e adoradores da terra:

Chegámos à terra dos Ciclopes arrogantes e *sem lei* que, confiando nos deuses imortais, nada semeiam com as mãos nem aram a terra; mas tudo cresce e dá fruto sem se arar ou plantar o solo: trigo, cevada e as vinhas que dão o vinho a partir dos grandes cachos que a chuva de Zeus faz crescer. Para eles *não há assembleias deliberativas nem leis*; mas vivem nos píncaros das altas montanhas em grutas escadas, e cada um dá as leis à mulher e aos filhos. Ignoraram-se uns aos outros.<sup>220</sup> [grifos nossos]

O adjetivo *athémistos* [ἀθέμιστος] é usado para descrever os Ciclopes como sem lei, ou seja, são desprovidos da *thémis*. Assim os Ciclopes se tornam homens sem costumes onde cada casa é dotada de leis próprias e cada família organizam seus costumes. Mas, o que diferencia os Ciclopes do Patriarca Ateniense que era também chefe responsável por cultos religiosos, organização familiar e econômica de cada lar? A diferença é pautada na maneira pela qual cada um destes cultos se conecta à *pólis*, seus costumes e suas leis. Os cultos dos Ciclopes, ao contrário dos cultos gregos, ignoram uns aos outros e não se reúnem em assembleias deliberativas. Assim como nos concílios divinos, a *thémis* se efetivava nos concílios dos cidadãos atenienses, homens adultos com legitimidade perante a *ágora*, componente que faltava à vida social dos Ciclopes<sup>221</sup>.

Podemos compreender então ao que os filósofos antigos se referiam quando se punham a pensar as leis (*nómos*) da *pólis*. O que alguns autores podem ter enxergado como oposição entre lei e natureza, pode ser visto não como uma oposição, mas uma tentativa de desvelar a relação entre lei e tradição<sup>222</sup>. Acreditamos que este espectro é

<sup>220</sup> HOMERO, *Odisseia*, IX, 106-115.

<sup>221</sup> HARRISON, 1962, p. 484.

<sup>222</sup> Conseguimos mapear referências as leis escritas (*gráphoi nómoi*) e leis não escritas (*ágraphoi nómoi*), que em Aristóteles podem aparecer como *lei particular (ídios)* e lei comum (*koinós*). ARISTÓTELES, *Retórica*, I, X, 1. Nómos. In: GOBRY, 2007, p. 96-97.

importante para uma análise que vise compreender as alterações nas instituições religiosas e jurídicas à época de Alexandre e durante a administração de Licurgo.

Dentre as alterações na religião grega do período pós-clássico, parece consenso<sup>223</sup> entre os pesquisadores que as três principais são:

- a) Culto dos monarcas;
- b) Religiões de salvação;
- c) Doutrina do deus cósmico;

Esta categorização exposta por Gernet<sup>224</sup>, também é perceptível em Préaux (1984) que vê como ocasionador destes fatores o desmembramento da família patriarcal Grega, fato que corroborou para o desaparecimento do *epiclerado*<sup>225</sup>. Lozano Velilla (1993), por sua vez, acentua o caráter do sincretismo entre religiões gregas e orientais no período helenístico, através do qual os principais fenômenos seriam<sup>226</sup>:

- 1) A *helenização* das religiões orientais, às quais se mantêm seus cultos e ritos, mas cujos mitos e lendas foram traduzidos e reinterpretados em grego;
- 2) Os conceitos dominantes na religiosidade helenística penetraram nas mais diversas religiões tanto gregas como orientais. Assim, a ideia de um deus celestial que domina sobre todas as coisas, alguns elementos próprios de uma nova concepção de mundo, como a astrologia, o platonismo vulgar, a demonologia, a crença no maravilhoso e a insistência na espécie de alguma absolvição do indivíduo;
- 3) A reinterpretação de antigos conceitos, uma vez separados da tradição local originária. Muitos destes estavam unidos anteriormente à fertilidade da terra, mas, ao serem transplantados ao âmbito cidadão, costumavam enquadrar-se dentro de uma concepção espiritualista da redenção;

---

<sup>223</sup> GERNET, 1981; PRÉAUX, 1984; LOZANO VELILLA, 1993.

<sup>224</sup> GERNET, Louis. **The Anthropology of Ancient Greece**. Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1981. p. 12.

<sup>225</sup> PRÉAUX, Claire. **El mundo helenístico**: Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.) – Tomo Segundo. Barcelona: Editorial Labor S. A., 1984. p. 409.

<sup>226</sup> LOZANO VELILLA, Arminda. **El mundo Helenístico**. Madrid: Editorial Sintesis S. A., 1993. p. 171-172.

Se por um lado podemos olhar para o cristianismo primitivo como expressão mais bem acabada desta religiosidade helenística<sup>227</sup>, talvez seja possível olhar para a Atenas de Licurgo e tentar mapear alguns pontos deste processo de sincretismo religioso. Não se trata de enredar aqui uma análise teleológica que terá como fim comprovar os pressupostos acima elencados, trata-se antes de tudo olharmos mais detidamente para os documentos históricos e averiguarmos a validade das afirmações elencadas pela fortuna crítica já citada.

Dentre os esboços cedidos por Teofrasto nos CE vários abordam questões da crença religiosa e seus ritos, de modo que apenas um é totalmente dedicado ao comportamento religioso errôneo, trata-se d'*O Supersticioso*:

A superstição é simplesmente o temor do sobrenatural. Eis o perfil do supersticioso. É um sujeito que lava as mãos em três fontes, encharca-se em água benta, mete uma folha de louro na boca e assim fica preparado para começar o dia. Se um gato lhe atravessa o caminho, ele não dá mais um passo antes que alguém por ali passe, ou sem atirar três pedras pela rua fora. Encontra uma cobra em casa: é das vermelhas, faz um sacrifício a Sabázio, se é sagrada, ali mesmo constrói sem demora um templo em honra dos heróis. Se passa junto de uma daquelas pedras untadas que se encontram nos cruzamentos, derrama sobre elas azeite do lécito e, joelhos em terra, dobra-se em adoração antes de seguir caminho. Quando um dos seus sacos de farinha parece roído pelos ratos, vai ter com um exegeta para perguntar o que há-de fazer; se este responder que se entregue o saco a curtidor para lhe pôr remendo, ele fica-se nas tintas para o conselho; desanda dali e vai fazer um sacrifício apotropaico. É fulano para benzer e tornar a benzer a casa onde vive, com o pretexto de que está assombrada por Hécate. Se as corujas... pelo caminho, fica perturbado e só passa adiante depois de fazer: “Atena toda poderosa!”. Não pisa um túmulo, nem se aproxima de um cadáver, nem de uma mulher de parto, para evitar qualquer contaminação, como ele diz. Nos dias quatro e sete de cada mês, manda a criadagem preparar um vinho quente e sai a comprar mirtos, incenso, bolos sagrados; de volta a casa, passa o dia inteiro a coroar os Hermafroditas. Se tem um sonho, vai procurar intérpretes, adivinhos, áugures, para lhes perguntar que deus ou deusa deve invocar. Todos os meses, para receber os sacramentos, dirige-se aos sacerdotes órficos, com a mulher (se ela não estiver disponível, com a ama) e os filhos. É daquele tipo de pessoas que se encharca cuidadosamente em água do mar. Topa com um desses fulanos que estão nas encruzilhadas coroados de alho; enfia-se em casa a escafunar-se da cabeça aos pés, manda chamar sacerdotisas e dá-lhes ordem para o purificarem com cebola ou um cachorro. Se vê um doido ou um epilético, arrepia-se todo e cospe para o peito.<sup>228</sup>

O esboço mostra um indivíduo que internalizou os processos de crença religiosa a ponto de não mais conseguir separar o *mundano* do *sagrado*. Tal interpretação toma por base o fato de que ao procurar o sacerdote (exegeta) por um “saco de farinha roído pelos

<sup>227</sup> De maneira menos incisiva, Claire Préaux deixa esta hipótese como algo “a se averiguar”. PRÉAUX, 1984, p. 412.

<sup>228</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XVI.

ratos”, se a resposta não for de caráter sagrado, acaba não a aceitando. Mais do que à questão do rito, a crítica de Teofrasto parece voltada para a problemática da sobreposição de múltiplas crenças religiosas distintas que, além de corromper os ritos religiosos já estabelecidos na *pólis*, também corrompe as demais crenças sociais que se ancoravam na crença religiosa.

Assim sendo, Teofrasto assume uma posição que visa ao mesmo tempo defender os ritos sociais e religiosos de um esvaziamento de sentidos. Em várias passagens fica evidente a tentativa de conservar o caráter dos ritos religiosos perante outras práticas da *pólis*, como as econômicas. Pode-se citar como exemplos *O Inoportuno* que “quando se faz um sacrifício e há despesas a pagar, aparece ele a cobrar uns juros”<sup>229</sup>, *O Intrmetido* que não preza pelos ritos quando “na altura de prestar um juramento, vira-se para os presentes e declara: “Juramentos já eu prestei vezes sem conta”<sup>230</sup> ou *O Desmazelado* que além de coçar-se durante sacrifícios e dizer blasfêmias quando a mãe saiu para consultar o adivinho, “no meio das orações e libações, larga a tala no chão e desata a rir como se tivesse feito uma grande coisa”<sup>231</sup>.

Enxergando um processo de retroalimentação de esvaziamento de sentidos, o qual seria possível uma outra análise que buscasse relacionar tais práticas ao sincretismo religioso das crenças e ritos orientais, onde tudo faz parte do sagrado ao mesmo tempo que nada mais é sagrado, Teofrasto alerta no esboço d’*O Autoconvencido* para esta ambiguidade de um indivíduo que ressignifica e realoca as práticas sagradas de seu cotidiano, onde ao mesmo tempo que “se tropeça na rua, é menino para praguejar contra a pedra”, também é do tipo “que não se digna venerar os deuses”<sup>232</sup>.

Neste sentido, Teofrasto estaria atentando para uma tentativa de conservação das instituições, e dessa forma de suas prerrogativas perante os novos contatos culturais impostos pelo ímpeto conquistador da dinastia macedônica. Tal posição o colocaria em uma posição oposta a Menandro, visto que nos fragmentos da peça *O punhal* encontramos a primeira referência em um texto literário ateniense a nova divindade Sérapis<sup>233</sup>, deus egípcio advindo da combinação das divindades Osíris e Apis (*Oserapis*) que se tornou popularmente conhecido e cultuado<sup>234</sup>.

---

<sup>229</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XII, 11.

<sup>230</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XIII, 11.

<sup>231</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XIX, 5-8.

<sup>232</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XV, 5-11.

<sup>233</sup> MENANDRO, *El puñal* (= Frag. 138 KÖRTE, 152 KOCK).

<sup>234</sup> PRÉAUX, 1984, p. 416-421.

Ao buscar a preservação de um âmbito religioso, mais do que alinhar-se a um projeto político de cunho tradicionalista, Teofrasto parece intentar em preservar a legitimidade de legislar que advinha do âmbito religioso. Fustel de Coulanges (2001) relembra que a obra de Sólon era, ao mesmo tempo “código, constituição e ritual; a ordem dos sacrifícios e o preço das vítimas estavam regulamentados, assim como os ritos das núpcias e o culto” e completa mostrando que em Atenas “o arconte tinha a missão de zelar pela perpetuidade dos cultos domésticos”, enquanto o rei “tinha a suprema direção da religião da cidade, de modo que “o primeiro julgava as questões inerentes ao direito da família, e o segundo todos os delitos que atingiam a religião”<sup>235</sup>.

Concordamos com tais apontamentos feitos por Coulanges, contudo, perante uma análise da fortuna crítica do conceito de *pólis* e da necessidade de compreender o papel dos não-cidadãos, alguns pontos merecem ser revistos. O historiador francês afirmou que não houvera nenhum processo gerador das leis antigas que não fosse derivado das religiões advindas do culto fundador. Fato que o leva a desconsiderar o papel da *ágora* e das práticas de assembleia, ao afirmar que a lei enquanto objeto do sagrado não era debatida, mas imposta<sup>236</sup>. Se assim o fosse, como a legislação de Sólon pode abolir a escravidão por dívidas e este processo ter provocado grande mudança social?

A relação entre *tradição religiosa* e *aparato jurídico* parece acertada, entretanto, esta visão de um total controle dos espaços da *pólis* parece um pouco errônea. Preferimos tratar esta imbricação através da relação entre *Cultura* e *Poder Político* que se representam aqui através da *thémis* e do *nómos*, respectivamente. A cultura sendo os produtos de interações humanas, estava constantemente recebendo influências externas e sendo modulada por vivências internas, que por sua vez afetavam a *tradição religiosa* e a legitimidade que previamente poderia ter advindo desta. Desta forma, o poder político advindo dos cidadãos em direção aos não-cidadãos agia como um mecanismo regulador da cultura, que visava a manutenção de uma pregressa legitimidade que se originou na tradição religiosa, dando contornos sagrados ao *nómos* da *pólis*<sup>237</sup>. O poder não era o fim, mas o meio através do qual se objetivava manusear a cultura.

Neste sentido, a *thémis* se torna um conjunto de leis gestadas pela tradição que legitimavam uma hierarquia dos cidadãos para com os não-cidadãos. Para evitar a datação

---

<sup>235</sup> COULANGES, 2001, p. 206-207.

<sup>236</sup> COULANGES, 2001, 208-210.

<sup>237</sup> Cf. TABONE, Danilo Andrade. Resenha. OLIVEIRA, R. R. *Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego*. São Paulo: Loyola, 200p. *Archai*. n. 12, jan-jun, p. 197-200, 2014.



deste conjunto de normas advindas da tradição religiosa e suprir as problemáticas resultantes de novas vivências cotidianas, existia o *nómos* que permitia a reorganização, substituição e revogação, deste conjunto de normas religiosas.

Quando Atenas é submetida a hegemonia macedônica, *thémis* e *nómos* permaneceram intactos, o que se perdeu foi a legitimidade hierárquica, de cidadãos para com não-cidadãos, responsável do espaço civil da *pólis*. A *thémis* ateniense se desgasta pelo processo de aproximação com as tradições culturais orientais, principalmente as religiosas que desembocaram em práticas sincréticas, como vimos anteriormente. O *nómos* ateniense, que se manifestava nas práticas democráticas, fora usado pela aristocracia ateniense para negociar a submissão de Atenas perante os macedônicos<sup>238</sup>, com vistas as vantagens econômicas e políticas na nova organização geopolítica do mediterrâneo.

Perante este espectro, é possível delinear os posicionamentos dos autores do Período Helenístico perante a tradição ateniense. Não mais em um dualismo onde os autores simploriamente são apresentados como contra ou a favor da manutenção da tradição, é necessário compreender como estes lidavam, simultaneamente, com as prerrogativas da *thémis* e do *nómos*.

Remetamo-nos à questão já citada do *epiclerado*, ou seja, a prática do *epikleros*. Demóstenes explicita as prerrogativas desta:

Com respeito às herdeiras pertencentes à classe dos *thétes*, se o mais próximo parente de uma dessas herdeiras não quiser desposá-la, que a dê em casamento, provendo, afora a propriedade dela, um dote de quinhentas dracmas, se pertence à classe dos *pentakosiomédimnoi*, trezentas dracmas, se pertence à classe dos *hippeís*, e cento e cinquenta dracmas, se pertence à classe dos *zeugítai*. E se houver mais de um parente próximo no mesmo grau, cada um deles contribuirá com a parcela devida. E se houver mais de uma herdeira, não será obrigação de um só parente dar mais de uma em casamento, mas em cada caso, o próximo em parentesco deverá dá-la em casamento ou desposá-la ele mesmo. E se o parente mais próximo não a desposar nem a der em casamento, o arconte o forçará ou a casar-se ou a dá-la em casamento. Se o arconte (epônimo) não o forçar a fazê-lo, ficará devedor de mil dracmas sagradas a Hera. Quem quer que deseje denunciar alguém por desobediência a esta lei, poderá fazê-lo ao arconte.<sup>239</sup>

Podemos perceber que a lei, taxando mais alto os casamentos das classes mais baixas, objetivava impedir a possibilidade de mobilidade social que advinha do casamento entre classes distintas, onde para não pagar o dote os casamentos se davam

<sup>238</sup> BURKE, *loc. cit.*

<sup>239</sup> DEMÓSTENES, *Contra Macártatos*, XLIII, 54. In: ARNAOUTOGLU, 2003.

entre familiares. Contudo, em uma Atenas cada vez mais plural e de diversas interações sociais, esta lei acabou ficando anacrônica.

É também em outra peça fragmentária de Menandro, *O Escudo*, que encontramos uma crítica à prática do *epíkleros*, onde havendo uma herdeira única esta deveria ser desposada pelo parente mais próximo, na tentativa de manter a herança de seus bens na família. A pluralidade daqueles que frequentavam o teatro e habitavam Atenas também pode ser percebida na peça *O Escudo* quando, na Cena II do Ato I, a deusa Fortuna se personifica na tentativa de explicar o contexto da peça<sup>240</sup>. Ora! Um ateniense comum da época clássica seria conhecedor desta lei e a entenderia assim como entendia as inúmeras referências a Homero no Teatro Clássico, ou as referências a Eurípides (480-406 AEC) no teatro de Aristófanes (450-385 AEC).

Ao menos com o que nos restou das peças de Menandro, não é possível perceber algum posicionamento do poeta perante o *nómos ateniense* ao tecer tal crítica ao *epíkleros*, que sendo uma prática que visava a organização social através da religião, pode ser entendida como um componente da *thémis ateniense*. Teofrasto, por sua vez, defende a *thémis* reivindicando a manutenção das tradições religiosas atenienses, mas ataca a própria noção de *nómos* na medida que reivindica um deslocamento da legitimidade de legislar sobre a *pólis*, legitimidade que deveria ser retirada da aristocracia de sangue e dada aos filósofos.

Diante desses posicionamentos, podemos perceber que Menandro age partindo do âmbito cultural visando alcançar o político, buscando tangenciar a *nómos* através da *thémis*. Teofrasto parece fazer um outro caminho, olhando do político em direção ao cultural, onde visa uma manutenção da *thémis* perante uma modificação do *nómos*. Fator que pode explicar porque na matriz socrático-platônica e também na peripatética há uma correlação direta entre as práticas sociais dos cidadãos e os regimes políticos aos quais eles estão estabelecidos. Antes de nos determos mais pausadamente nesta questão, resta-nos esclarecer duas questões.

Quando Préaux afirma que apesar do fim do *epiclerado* “em ocasiões, fundações do direito privado organizavam o culto de um defunto pelos herdeiros designados”<sup>241</sup>, evidenciando que a ligação entre lei e rito religioso continuava, dada a ligação entre religião e instituições sociais. E que junto com novas práticas sociais surgiram novos ritos

---

<sup>240</sup> MENANDRO, *El Escudo*, 97sq.

<sup>241</sup> PRÉAUX, *loc. cit.*

sociais, dos quais pode-se citar de exemplo as irmandades [*cofradias*] que organizavam o culto e as festas de deuses que ainda não se encontravam a cargo de uma cidade.

As irmandades se organizavam à imitação da estrutura política das cidades, elegiam democraticamente a seu presidente e seus magistrados, celebravam assembleias e banquetes estatutários e regulavam a conduta e as prestações de seus membros, para os quais organizavam ainda, uma jurisdição privada<sup>242</sup>.

Donde surge um primeiro questionamento, acerca da possibilidade de estabelecer uma relação entre o modelo de organização do Liceu e o modelo de irmandades, hipótese que nos levaria a uma outra genealogia das escolas filosóficas e as colocaria como um fenômeno quase que exclusivo do mundo helenístico. É possível que partamos do fato de que, apesar de Aulo Gélcio (123–165 EC) nos indicar de que Teofrasto foi nomeado sucessor por Aristóteles, quando este estava prestes a falecer<sup>243</sup>, depois da morte de Teofrasto houve uma eleição na qual o sucessor eleito seria Estratão de Lâmpsaco (335-269 AEC) e ao que tudo indica quando este tentou passar a sucessão em testamento, tal qual Aristóteles, mesmo aceita a decisão parece ter tido contestações<sup>244</sup>. Contudo, a eleição do substituto parecia um costume que também era comum na Academia de Platão, de modo que o epicurista Filodemo de Gadara (110-35 AEC) em sua *Academicorum Historia* conta da sucessão de Platão por Espeusipo e como, após a morte deste, foi sucedido por Xenócrates (339-313 AEC) através da escolha dos jovens estudantes. Filodemo dá a entender que Aristóteles era o preterido para substituir Platão, mas sua estadia na Macedônia fez com que Xenócrates fosse eleito como dirigente da Academia<sup>245</sup>, enquanto Diógenes é assertivo dizendo que a fundação do Liceu se deve à insatisfação de Aristóteles de ver a Academia sob o comando de Xenócrates<sup>246</sup>.

Torna-se necessário atentar para o fato de que os próprios mecanismos políticos são também produtos culturais, que não só reagem a própria cultura, mas também advêm desta. Assim sendo, em meio a atenienses os quais a prática da assembleia tinha papel central na organização do espaço e poder político, é comum que as tentativas de reação a este mesmo espaço e poder emulassem tal prática. Característica que pode explicar tanto a organização das escolas filosóficas, quanto das irmandades helenísticas.

---

<sup>242</sup> PRÉAUX, 1984, p. 411-412.

<sup>243</sup> AULO GÉLIO, *Noites Áticas*, 13.5.

<sup>244</sup> NATALI, 2013, p. 92-93; DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, V, 62.

<sup>245</sup> FILODEMO, *Academicorum Historia*, VI-VII.

<sup>246</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, V, 2-3.

Um segundo questionamento pode se manifestar quando, em meio aos vícios religiosos nos esboços dos CE, também percebemos a denúncia de práticas econômicas que afetam os ritos religiosos, por parte daqueles que deveriam praticar os ritos, como *O Forreta* que punha à venda as carnes de um sacrifício de um casamento e que não mandava o filho à escola durante as festas das Musas (para não contribuir)<sup>247</sup>. De imediato, para interpretar estas passagens, seríamos levados a recorrer ao velho estigma da *decadência helenística* na tentativa de explicar tais estigmas econômicos perante os ritos religiosos. Contudo, como esta é uma visão que pretendemos afrontar, poderíamos propor o caminho inverso e pensar se estas atitudes feitas por indivíduos *'forretas'* não representam o início de um maior acesso aos ritos matrimoniais e as instituições públicas de ensino, podendo assim ter atingido as camadas mais baixas de cidadãos e até mesmo algumas de não-cidadãos. Lembremos do que aponta Henri Marrou:

Na época helenística, a educação deixa de estar entregue à iniciativa privada e torna-se normalmente objeto de uma regulamentação oficial. Eis aí um fato novo, ao menos por sua generalidade: Aristóteles, sem dúvida, impõe ao legislador um dever estrito de legislar sobre a educação (νομοθετητέον περὶ παιδείας), mas, aqui, o grande filósofo fala como precursor da época helenística, porque em seu tempo a existência de uma verdadeira “instrução pública”, assumida pelo Estado, permanecia uma originalidade das cidades “aristocráticas” (Esparta, Creta) (...). Ao contrário, para os helenísticos, a legislação escolar tornou-se coisa normal, um dos atributos necessários do Estado civilizado: donde seu espanto quando encontram na Roma republicana um estádio de evolução arcaico, no qual a educação é ainda negligenciada pelo Estado.<sup>248</sup>

Ao não atentar para o período de escrita das obras maduras de Aristóteles, Marrou incorre no mesmo erro de autores que o tomaram como quase coetâneos da Atenas em crise de Platão. Seria possível supor que Aristóteles, e também os demais peripatéticos, já estivessem olhando para uma educação que começa ter caráter de municipalidade.

Lembremos do que nos revela Jon Mikalson (1998) ao analisar a religião à época de Licurgo, que “o desenvolvimento religioso dos anos 320 [AEC] poderia ter sido familiar, natural e confortável para um ateniense dos anos 420 [AEC]” e que mesmo as inovações foram limitadas e coordenadas pela tradição religiosa, ímpeto de preservação que pudemos perceber em Teofrasto. A grande mudança seria a ascensão de práticas

<sup>247</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXII.

<sup>248</sup> Ao se referir a Aristóteles o autor está citando a obra *Política* (VIII, 1337). MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 166.

religiosas que buscavam o bem zelar dos não-cidadãos, “a saúde e a segurança do Demos dos atenienses, suas crianças, esposas, e outras propriedades”<sup>249</sup>.

### 3.3. *Nómos*: cidadãos e regimes políticos

*O caminho da felicidade ainda existe  
é uma trilha estreita em meio à selva triste  
(Racionais MC's. Vida Loka II)*

Como foi citado anteriormente, na matriz socrático-platônica havia uma correlação direta entre o modelo de *politeía* e os cidadãos que viviam sob esta, de modo que as constituições injustas estão fadadas a fracassar por causa de seus princípios intrínsecos, e cada homem devido a problemas familiares e uma educação inadequada<sup>250</sup>. Esta correlação parece ter sido uma interpretação comum se levarmos em conta como os preceitos democráticos serviram para construir uma identidade perante os demais habitantes da Hélade<sup>251</sup>.

Sendo a *thémis* a *politeía cultural*, por assim dizer, que surge da tradição e das normas religiosas. Era no âmbito do *nómos* que habitava os projetos de *politeías políticas*, por mais contraditório que esta expressão possa parecer, na medida que este era o espaço possível de atuação perante a identidade formada do modo de governar. Espaço este que, como abordamos anteriormente, Teofrasto parecia advogar para os filósofos. Este advogar de um *nómos* em defesa de uma *thémis* parece ser o indício de um desgrudar desta correlação entre modelo de governo vicioso e cidadão vicioso. O singular modelo pelo qual Atenas operou durante o reinado de Alexandre Magno parece ter invertido os polos e criando uma percepção de que eram os próprios vícios que erigiam modelos de *politeías viciosas* ou que desvirtuava as justas.

Na matriz socrático-platônica esta correlação está contida principalmente no livro 8 e no começo do livro 9 d’*A República*. Façamos uma breve análise, começando com a timocracia/timocrático. Diz Sócrates:

Ele deve ser mais presunçoso e mais alheio às Musas, embora as ame, comprazendo-se em ouvir, mas não sendo de modo algum orador. Com os escravos, tal homem mostrar-se-á duro, em vez de desprezá-los, como procede quem recebeu boa educação; será brando com os homens livres e muito

<sup>249</sup> MIKALSON, Jon D. **Religion in the Hellenistic Athens**. Berkeley: University of California Press, 1998.

<sup>250</sup> VOLT, 2007, p. 28; PLATÃO, *A República*, VIII, 545d-552e.

<sup>251</sup> ANDRADE, 2002, p. 72-73.

submisso aos arcontes; cioso de chegar ao comando e às honras, pretenderá recebe-los, não por sua eloquência, nem por outra qualidade do mesmo gênero, mas por suas lides guerreiras e talentos militares, e será apaixonado pela ginástica e pela caça. (...) poderá de fato, na mocidade, desprezar as riquezas, porém quanto mais idoso ficar, mais há de amá-las, porque sua natureza o leva à avareza e porque o seu caráter, privado do seu melhor guardião, não é íntegro<sup>252</sup>.

Sócrates correlaciona a ambição do timocrático à criação que esse teve no seio de sua família: uma mãe que constantemente falava na frente dos filhos que “o pai não é homem, que lhe falta pulso” e este tipo de discurso produziria na criança a impressão de que “os que se ocupam apenas de seus próprios negócios na cidade são tratados como imbecis e tido em pouca estima, enquanto os que se ocupam dos negócios alheios são honrados e louvados”<sup>253</sup>. Dessa forma, o jovem cresce dividido, entre o pai “que irriga e faz crescer o elemento razoável de sua alma e pelos outros que lhe fortalecem desejos e as paixões”<sup>254</sup>, entregando-se assim o governo da alma ao princípio intermediário de ambição e cólera, crescendo como um homem arrogante e ávido de honrarias.

A busca constante por riquezas leva o governo dos timocráticos a contornar as leis, e sendo a riqueza o oposto da virtude para Sócrates, desvirtuando os cargos públicos. Nessa situação tem-se a transição da timocracia para a oligarquia através da proibição do acesso aos cargos públicos àqueles que não atingem o censo fixado. Proibição que é imposta e mantida através das armas<sup>255</sup>, marca singular da oligarquia. Eis a descrição da oligarquia/oligárquico:

Ele se lhe parece ainda pelo seu espírito de popança e indústria; satisfaz apenas os desejos indispensáveis, coíbe-se de qualquer outro gasto e domina os outros desejos, por considera-los frívolos. (...) faz dinheiro de tudo e só pensa em entesourar; é enfim um destes homens que a multidão elogia.<sup>256</sup>

O oligarca, ao contrário do timocrático que é um homem totalmente desmedido, consegue conter os demais desejos da alma em prol do seu desejo e objetivo único, a manutenção e o alargamento das riquezas:

E isso só evidencia que, nos outros compromissos, onde é apreciado por uma aparência de justiça, ele contém os maus desejos graças a uma espécie de prudente violência, não por persuadi-los de que mais vale não lhes ceder, nem

<sup>252</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 548e-549b.

<sup>253</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 549e-c.

<sup>254</sup> Trata-se de um não aprimoramento da parte racional da alma, que acaba sendo governada pela parte irascível (τὸ θυμοειδές) e apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) da alma. PLATÃO, *A República*, VIII, 550a-b.

<sup>255</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 549d-551b.

<sup>256</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 554a-b.

por amansá-los mediante a razão, mas por necessidade e medo, por temer a perda de suas posses.<sup>257</sup>

A oligarquia sendo ávida por riqueza se nutre com uma má educação, o que favorece para que o homem comece a ser dominado por falsas ideias, e pouco a pouco o homem mal educado passa a confundir o pudor com a imbecilidade, apelidando a temperança de covardia, acreditando que a moderação e o comedimento nas despesas são rusticidade e baixeza<sup>258</sup>. Este é o ponto de virada onde uma oligarquia degenera em uma democracia.

Tanto a democracia quanto o democrático aparecem na matriz socrático-platônica como inconsistentes e descompromissados. A crítica reside no fato de que ambos não possuem uma medida ou um critério de igualdade, considerando todos os cidadãos livres do ponto de vista do direito político<sup>259</sup>:

E em seguida como vive ele [democrático]? Suponho que não gasta menos dinheiro, esforços e tempo nos prazeres supérfluos do que nos necessários. E se tiver bastante sorte para não levar longe demais a loucura dionisiaca, quando mais avançado em idade, passando o grosso do tumulto, acolhe parte dos sentimentos banidos e não se entrega totalmente aos invasores; *estabelece uma espécie de igualdade entre os prazeres*, entregando o comando de sua alma ao primeiro que se apresentar, como se a sorte lho enviasse, até que esteja farto dele, depois se abandona a um outro, e, sem desprezar nenhum, *trata todos eles em pé de igualdade*.<sup>260</sup> [grifos nossos]

Mais do que desmedido, o democrático é tomado com uma “vara ao vento”, inapto a controlar os seus desejos e vivendo apenas do momento<sup>261</sup>. Em busca dos prazeres do momento “não acolhe nem deixa entrar na cidadela o justo discurso daquele que lhe vem dizer que certos prazeres procedem de desejos belos e honestos”, passando a negar a verdade com vistas a sustentar que “todos os prazeres são de mesma natureza e que devemos apreciá-los igualmente”<sup>262</sup>.

Do modo de vida inconsequente e desmedido do homem democrata, surge o homem tirânico, aquele que se tornou bêbado, apaixonado e louco, pela natureza e suas práticas<sup>263</sup>. Passando a ser governado em todos os sentidos por Eros, despontam terríveis e numerosos desejos, que levarão as dívidas e dissipação do patrimônio:

<sup>257</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 554c-d.

<sup>258</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 560d.

<sup>259</sup> GUINSBURG; LOPES, 2016.

<sup>260</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 561a-b.

<sup>261</sup> VOLT, 2007, p. 29-30.

<sup>262</sup> PLATÃO, *A República*, VIII, 561b-c.

<sup>263</sup> PLATÃO, *A República*, IX, 573c.

E quando nada mais restar, não é inevitável que a multidão ardente dos desejos, que se aninham na alma deste homem, se ponha a gritar, e que ele próprio aguilhoado por esses desejos, mas sobretudo pelo amor, que os outros escoltam como a um chefe, seja tomado de furiosos transportes, e procure alguma pressa que possa pilhar por fraude ou por violência? (...) Assim, constituirá para ele uma necessidade pilhar por todos os lados ou suportar grandes sofrimentos e grandes penas.<sup>264</sup>

A desmedida do homem tirânico o faz ideal para as guerras e ações mais contundentes, de modo que quando em pequeno número estes empenham-se como mercenários no combate. Para a matriz socrático-platônica o problema reside nos tempos de paz e quando o tirânico permanece nos muros das cidades:

Com efeito, quando tais homens e os seus sequazes são numerosos numa cidade, e quando se dão conta do seu número, são eles que, auxiliados pela estupidez popular, engendram o tirano, na pessoa daquele que traz na alma o tirano maior e mais acabado. (...) E então pode acontecer que a cidade se submeta voluntariamente; mas se resistir, assim como maltratava antes o pai e a mãe, castigará a pátria, caso disponha do poder; introduzirá aí novos companheiros e, escravizando aquela que outrora lhe foi cara, a sua *mátria*, como dizem os cretenses, ou sua pátria, como nós dizemos, irá mantê-la na escravidão. E é nisso que resultará a paixão do tirano.<sup>265</sup>

Em Platão é perceptível uma clara correlação entre regime político [*politeía*] e o indivíduo descrito, onde os indivíduos moldados em regimes insuficientes, sempre viram governantes insuficientes, que dão luz a um regime cada vez pior que o anterior. Na produção peripatética os tipos políticos estão desgrudados dos regimes políticos. Dessa forma, volta-se a questão do reconhecimento das formas socialmente viciosas. Se por um lado Platão e Sócrates dão as fórmulas através das quais os péssimos modelos de governadores são gestados e ascendem ao poder, incluindo aqui as baixas e as altas magistraturas, por outro lado, os peripatéticos, e principalmente os CE, apresentam artifícios para o reconhecimento destes no cotidiano da *Pólis*. Vejamos, por exemplo, o oligarca [*ὀλιγαρχικός*], que foi traduzido por *Ditador*<sup>266</sup> na versão lusófona:

A ditadura é, por assim dizer, uma espécie de opção política ávida de poder e fortuna. Eis o perfil do ditador. No momento de o povo escolher os seus

<sup>264</sup> PLATÃO, *A República*, IX, 573e-574a.

<sup>265</sup> PLATÃO, *A República*, IX, 575c-e.

<sup>266</sup> Apontamos aqui para o vício de tradução de Sousa e Silva (2014), que seguindo Diggle (2004), que acabou incorrendo em anacronismo ao traduzir *oligarcós*, que encontra paralelo em língua portuguesa [oligarca], por ditador. É necessário apontar que na antiguidade a ditadura [*dictātūra*] era um fenômeno romano que acontecia em tempos de emergência e dizia respeito ao governo exercido por um ditador [*dictātor*], tratando-se então de uma magistratura, de modo que a tradução acabou incorrendo em erro.



representantes para coadjuvarem o arconte na organização da procissão, ele sobe à tribuna e declara que convém dar a esses homens plenos poderes. Se os outros propuserem dez nomes, ele insiste que “Um só é suficiente, desde que se trate de ‘um homem com letra grande’”. Dos versos de Homero há um único que ele retém: “*Não resulta o governo de muitos; é a um só que se deve confiar o poder*”; dos outros versos nem faz a menor ideia. É menino para usar frases do estilo: “*São pessoas como nós que devem reunir-se para tomar uma decisão sobre o assunto. Mantenhamo-nos arredados do populacho e da praça pública. Devemos abster-nos do exercício de magistraturas e de recebermos dessa gentinha insultos ou honras*”. Ou então: “*Das duas, uma: a viver nesta cidade, ou eles ou nós!*” (...) E afirma ter sido Teseu, antes de mais, *o culpado das desgraças da cidade*; foi ele, de facto, que, por ter juntado as doze cidades numa só, ... Mas teve o que merecia, *porque acabou por ser ele a sua primeira vítima*. E outras do mesmo calibre dirigidas a estrangeiros e compatriotas, que *partilham com ele atitudes e opções políticas*<sup>267</sup>. [grifos nossos]

Voltamos a questão da forma através da deturpação de Homero, o que em certa medida parece colocar a obra na esteira das críticas aos usos da retórica sofisticada feitas por Platão. O exercício do *lógos* se torna central, tanto em Platão, quanto em Teofrasto, devido ao fato de que político e orador são tidos quase por sinônimos, pois é através do exercício do *lógos* que a assembleia é conduzida. Este exercício incorre sempre na consulta e no regaste da tradição, de modo que não se torna absurda a presença de Homero nesses discursos. Para garantir a ordem sócio-política da *pólis* é necessário garantir o bom uso dos instrumentos políticos e evitar os vícios, um destes vícios seria usar de conceitos políticos como “direito à palavra”, “democracia” e “liberdade” para deturpar não-cidadãos, como ocorre com *O Maledicente*, aquele que tem no espírito a tendência para tornar “tudo pior nas palavras”<sup>268</sup>.

Os CE apresentam então um panorama através do qual pode se contemplar os comportamentos antissociais da esfera cívica. Como aqueles que deturpam o rito da assembleia, como o *Parolo* [ἀγροικός] que se alimenta de “sopas de cavalo cansado antes de sair de casa para a assembleia”<sup>269</sup>, ou seja, comparecia a assembleia com mau hálito. Conta-se também com o *Forreta* [ἀνελευθερός] que durante uma assembleia, “na hora da recolha de donativos, ele levanta-se calado que nem um rato, e põe-se ao fresco”<sup>270</sup>. Ou, o já citado, *Padrinho do vigarista*, que na busca de acobertar contravenções,

Dá-lhe todo o apoio quando um vigarista fala na assembleia ou é julgado em tribunal; e é menino para recomendar ao juiz: “*Não é o homem que se deve*

<sup>267</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXVI.

<sup>268</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXVIII, 3-4; 6.

<sup>269</sup> É importante apontar que o termo *agróikos* refere-se a um homem do campo, um camponês que não reconhece as regras políticas do mundo urbano, de modo que o termo poderia ser facilmente traduzido para o português tupiniquim como “*caipira*”. TEOFRASTO, *Caracteres*, IV, 2-3.

<sup>270</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXII, 3.

*julgar, é a questão em si*". Afirma que o tipo é o cão de guarda do povo (*porque ladra a quem comete delitos*); para, por fim, prevenir: "*Não teremos mais quem cuide dos interesses colectivos, se arredarmos gente desta*"<sup>271</sup>. [grifos nossos]

Quando olhamos para os modelos relativos aos tribunais e questões arbitrárias conseguimos perceber este desgrude de regime político e modelos políticos dentro do pensamento peripatético da época<sup>272</sup>. Pode ser que partindo das teorias das almas que Platão expõe em *A República*, ou tendo outro referencial, mas o fato é que os peripatéticos percebem que não é só na tirania que se pode reconhecer o tirano, o timocrata na timocracia, e assim sucessivamente. Estes são notados em várias situações, porque até mesmo o ser mais vil experimentava os lugares comuns de Atenas, assim como o *Parpalatão* [λαλιά-λαλεῖν] que quando "toma parte num julgamento, impede o júri de dar a sentença, no teatro não deixa ver, num banquete não deixa comer"<sup>273</sup>. Tem-se então chaves de leituras que permitam reconhecer os tipos viciosos para a política em todos os momentos e locais da cidade-estado.

Isso não quer dizer que os peripatéticos deixaram de olhar para os aparatos jurídicos enquanto instituição de exercício legislativo, pelo contrário, além da larga produção e estudo das demais constituições da época, buscou-se cada vez mais estudar caso a caso as *politeias* das demais *póleis*. Como, por exemplo, Fânias de Eresos que além de ter pesquisado sobre a tirania da Sicília<sup>274</sup>, havia escrito uma obra de nome curioso chamada *Assassinato dos tiranos por vinganças*:

Solenistas se chamavam os que coletavam estes moluscos, segundo conta Fânias de Eresos na obra de nome *Assassinato dos tiranos por vinganças*, tendo escrito dessa forma: "Filoxeno, que se chama por 'solenista', foi elevado de demagogo a tirano, embora no início vivesse da pesca e fosse coletor de mariscos. E firmado o capital, inquiriu na vida comercial"<sup>275</sup> [grifos nossos]

Percebe-se que os peripatéticos ainda detinham em seu horizonte de análise do cotidiano as questões relativas à ascensão política e à transição de um regime político para o outro. A mudança se dava no modo de atuação perante tal, os peripatéticos

<sup>271</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXIX, 5.

<sup>272</sup> As questões relativas às arbitragens podem ser vistas nos seguintes trechos: V, 3; VI, 8; XII, 5-13; XIII, 3; XIV, 3; XVII, 8; XXVI, 6; XXIX, 2. VOLT, *op. cit.*, 120-123.

<sup>273</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, VII, 8.

<sup>274</sup> Pouco se sabe com relação sua vida, além do local de ser de Eresos assim como Teofrasto. Especula-se que este chegou em Atenas por volta de 322 AEC. *Phainias von Eresos*, Fr. 1-7 Wehrli IX.

<sup>275</sup> O termo solenista [σωληνιστής] deriva da palavra grega para mariscos *solen* [σωλήν], de modo que a expressão significa literalmente "aquele que pesca por mariscos" (s.v. *LSJ* σωληνιστής). *Phaenias von Eresos*, Fr. 15 Wehrli IX (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, III, 90e).

pareciam intentar atuar no cotidiano, reconhecendo-os no dia a dia e nas ascensões sociais do mundo comum, para preservar o mundo comum. O filósofo e político romano Marco Túlio Cícero (106-43 AEC) nutriu admiração por vários filósofos gregos, contudo o peripatético Dicearco de Messina (355-285 AEC) parece ter conquistado grande admiração, de modo que Cícero é um grande produtor de *cover-texts* que nos ajudam a compreender alguns dos objetivos dos seguidores de Aristóteles:

Mas, assim como obtemos grandes vantagens do acordo e consenso dos homens, não peste detestável que não nasça do homem para o homem. Há um livro, *A respeito da destruição dos homens*, de Dicearco, notável e eloquente peripatético, que, após coligir todas as outras causas – inundações, epidemias, devastações, até mesmo o tropel de uma manada de animais selvagens, calamidades por cuja violência ensina que algumas raças humanas foram dizimadas –, mostra por comparação que número bem maior de homens pereceu pela *violência de seus semelhantes*, isto é, *em guerras e sedições*.<sup>276</sup> [grifos nossos]

Estes, partindo das noções de comunidade em Aristóteles negaram as pretensões expansionistas que levaram Atenas às “guerras” e “sedições”. Tratava-se, minimante, de um projeto de atuação que tinha por objetivo a preservação da raça humana, através da preservação da comunidade. Desta forma, ao contrário do projeto reformador da matriz socrático-platônica, onde modelos de governo viciosos formam indivíduos viciosos, os peripatéticos atentam para o exercício do Bem em comunidade, entendendo que são comunidades viciosas que corrompem os modelos de governo. A *philia* seria o meio através do qual um cidadão se filia ao outro na virtude, levando assim à gestação do bom *daímon*, literalmente, *eudaímonia*.

Contudo, esta noção de comunidade continuou dependente da manutenção do outro e por mais que os peripatéticos estivessem a construir novas noções de cidadania, a preocupação central ainda era apenas com os *semelhantes*, pois não devemos esquecer que a situação próspera da Atenas Alexandrina só foi possível pela manutenção de colônias, das quais se retiravam produtos e escravos, e por um melhor aproveitamento do porto do Pireu, onde se fazia comércio destes. Quaisquer que fossem as novas noções de cidadania que os peripatéticos buscavam erigir, estas ainda seriam baseadas em conceitos antitéticos como cidadãos e não-cidadãos – talvez na condição de estrangeiros estivessem apenas tentando se aproveitar de um governo também “estrangeiro” para adentrarem na categoria de “cidadão”.

---

<sup>276</sup> CÍCERO, *Dos Deveres*, II, V.16. Tradução de Angélica Chiapeta. CÍCERO. **Dos Deveres**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

## SEGUNDA PARTE – *ENTRE O INTERTEXTUAL E O INTERPESSOAL*

*Não existe nada na filosofia  
que não apareça antes na literatura.  
(Bernardo Lins Brandão)*

As constantes mudanças na maneira pela qual os atenienses se relacionavam com o uso da palavra, o exercício do *lógos* propriamente dito, revelam a intensificação de um processo de crítica às tradições que já estava posto à época da dominação macedônica e que tem suas raízes nos séculos VI e V AEC, nos quais a transição para o modelo de organização social através da *pólis* se dera por acabado. Paralelo ao novo modelo de organização com base na cidade-estado surgira o modelo *hoplita* de combate que, em Atenas, fora essencial para definir quem era considerado cidadão. O corte censitário limitava-se a atenienses que estivessem em serviço militar ou já tivessem passado pelo mesmo, logo, eram considerados cidadãos apenas os homens, acima dos 20 anos e que tivessem posses o suficiente para bancar os equipamentos de guerra, como vimos na primeira parte deste trabalho, este modelo militar perdurou como mecanismo de uma “identidade cívica” e um “sentimento patriótico”.

Através da relação cidadão-soldado e da partilha do rito de *assembleia*, a *ágora* foi criada. A Assembleia do povo (*Ekklesia*), origina-se da assembleia de guerreiros (como nos poemas homéricos) onde apenas os reis e os chefes tinham o direito à palavra, a prática era usada para tornar pública decisões que envolviam os guerreiros e a comunidade. Após o processo de *laicização da palavra*, a prática transmuta-se em assembleia dos cidadãos e passa a ser um elemento fundamental da vida cívica. Ir à assembleia, ou seja, colocar-se como ouvinte e se possível como locutor, significava tomar um espaço como membro dessa unidade viva que era a comunidade cívica, em suma, exercer o *nómos*.

A assembleia governava votando e debatendo decretos previamente preparados pelo *Conselho*, em Atenas todo o cidadão detinha o direito de participar da discussão, assim como também detinha igual liberdade de palavra (*isegoria*). É nesse contexto que a prática retórica do convencimento passa a ganhar destaque, visto que os políticos, oradores, versavam sobre as leis tentando convencer os cidadãos a apoiarem ou reprovarem decisões que afetavam os mesmos diretamente, como a cobrança de impostos e a partida para expedições militares<sup>277</sup>.

---

<sup>277</sup> In: VIAL, 2013, p. 47-49.

A *ágora*, por sua vez, era a praça onde originalmente realizavam-se as assembleias do *demos*. Para Claude Mossé (2004), mesmo mencionada nos poemas de Homero, as assembleias de então são informais e sem poder efetivo, corroborando assim para a perspectiva mencionada de que é com o nascimento da palavra-diálogo com a fundação das cidades e a militarização *hoplita* que o debate se tornou efetivamente um debate político, e esses espaços de debate sobre o bem da comunidade passaram a serem reavaliados. Em relação a Atenas, a *ágora* foi tida como informal até o surgimento do modelo democrático na *pólis*, após o surgimento deste as assembleias passaram a ser periódicas, por isso estas são deslocadas para a colina de *Pnyx*, deixando de ocorrer no centro de Atenas. Entretanto, a *ágora* como espaço comum e público permanece, e torna-se o lugar destinado às trocas e ao comércio. Ali próximo surgem os pórticos como a *Stoá Poikilé* e a *Stoá Basileios* onde os atenienses discutiam as decisões políticas, não é de se estranhar que a *Stoá Poikilé* seja o berço do estoicismo<sup>278</sup>.

---

<sup>278</sup> Não seria desvirtuação, ao olhar para Figura 4, supor que mesmo tendo acesso à filosofia socrática através de acadêmicos e peripatéticos, a diferença entre estoicismo e epicurismo se deu nos contextos sócio-político de ambas as fundações. O exercício político dos estoicos remeteria à possibilidade de exercitar uma prática filosófica em um meio pautado na prática democrática de participação, tendo Zenão de Cítio (333-261 AEC) aportado em Atenas por volta de 311 e se tornado discípulo do cínico Crates. Por outro lado, a abstinência do espaço social e político dos epicuristas, expressado no princípio da *lâthe biosas* (λάθε βιώσας), pode estar relacionada com uma Atenas já controlada por Cassandro que Epicuro tem como parâmetro quando fundou o *Jardim* em 306. Mas há de se levar em conta que ambas as filosofias vivem intensamente o controle de Atenas por Antígono, através de seu filho Demétrio.

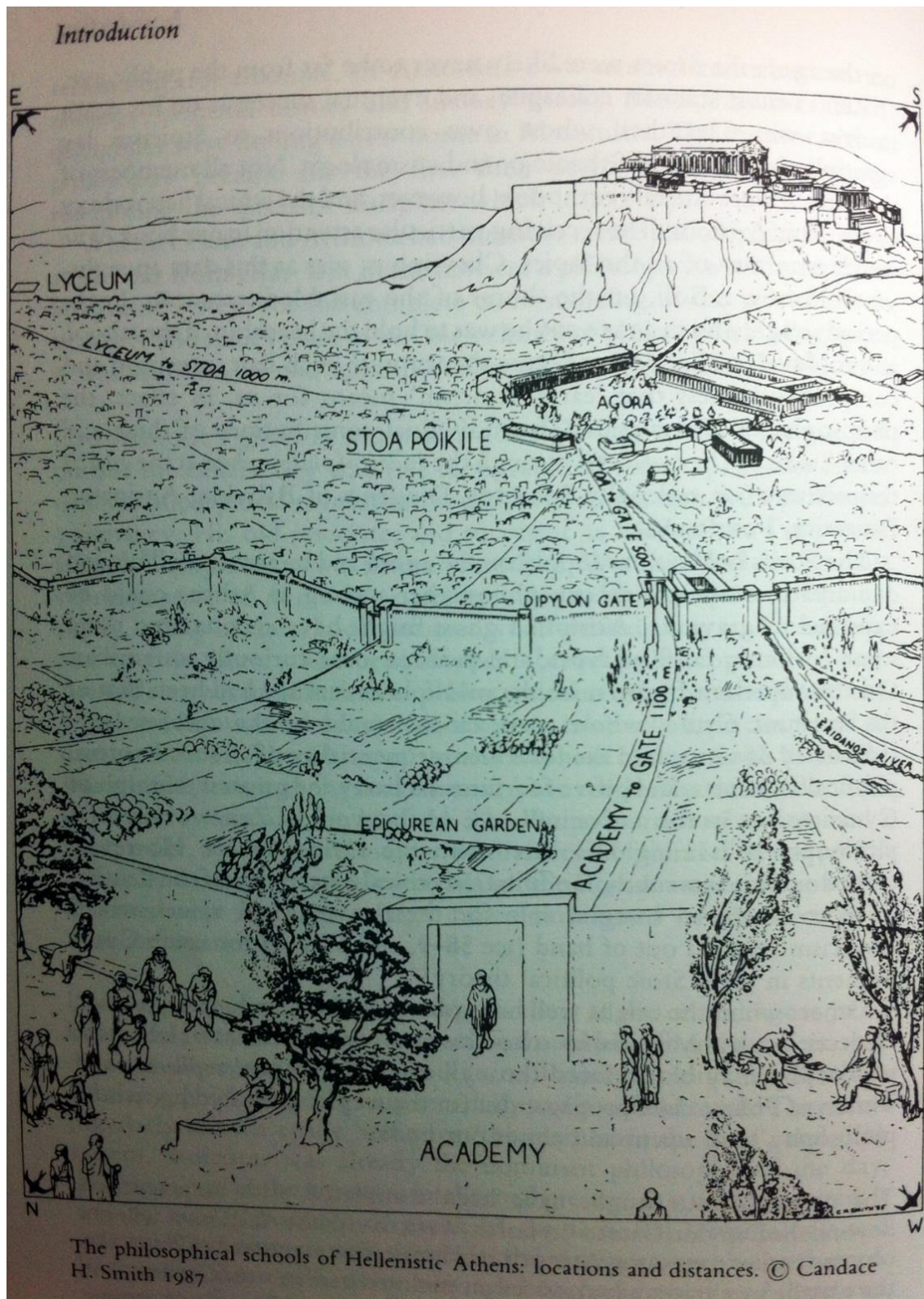


Figura 4 – Topografia: *As Escolas Filosóficas da Atenas Helenísticas*.<sup>279</sup>

<sup>279</sup> SMITH, Candace H. The philosophical schools of Hellenistic Athens: locations and distances. 1987. In: LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic philosophers**. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 3.

A partir de então as deliberações acerca da comunidade passariam pelo crivo daqueles que detinham a autoridade de cidadãos, os soldados em exercício militar e também aqueles já aposentados do exército, comumente conhecido como ‘anciãos’. Assim ocorreu a *laicização da palavra*, onde a palavra deixou de ser a palavra mágico-religiosa do tempo dos deuses e passou a ser a palavra-diálogo do tempo dos homens<sup>280</sup>. A palavra encontrava-se no centro da sociedade e dessa forma tornava-se um bem comum a todos os cidadãos-soldados, no entanto, com poucas possibilidades de acesso aos não-cidadãos. Dentre as várias consequências deste processo, duas são essenciais para que possamos prosseguir com a análise aqui proposta:

O primeiro diz respeito ao fato de que é através da *laicização da palavra* e da deliberação comunitária acerca das leis e dos costumes da *pólis* que nasce um primeiro tipo de *poder democrático*. Foi do rito de *assembleia* que se originou uma ferramenta para inferir sobre os demais sem a violência física, o que necessariamente não significa que os debates na assembleia não descambassem em violência. Mais do que isso, o político sendo fruto de um ambiente guerreiro é um mecanismo que visa controlar o exercício da violência, seja ela física ou simbólica, que por sua vez descamba no binômio entre os que controlam a violência (cidadãos) e o que são afetados por seu exercício (não-cidadãos). O político é fruto do espaço urbano na medida que este dá ao vivente a possibilidade de perspectivar a si mesmo perante uma comunidade de iguais, tornando-se mais que um habitante, mas um partícipe da política e se diferenciando daqueles que são impossibilitados de participar.

O segundo ponto remete ao fato que o novo modelo de organização social trouxe à tona o embate entre os costumes legados pela tradição e as novas leis cunhadas nas bases da nova organização social (*pólis*), na medida que o *nómos* tem por objetivo modular a *thémis*, e não podemos esquecer que este processo poderia se dar de maneira violenta, podendo ser tanto uma violência física ou simbólica. O mito, enquanto pertencente ao imaginário comunitário que era *organizado, conservado e recriado* pela comunidade, passou a ser encarado sob uma nova perspectiva. Tratava-se de uma etapa do processo de *balcanização dos cérebros*, onde a nova atitude mental perante o mito visava salvaguardar a verossimilhança entre homens e heróis, ao passo que colocava em

---

<sup>280</sup> DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. p. 44-50.



dúvida a superstição dos deuses<sup>281</sup>. Trata-se de um processo de gestação das incongruências, onde ritos e superstições que aparecem como contraditórios se encarados sobre a ótica da lógica racional moderna, mostram-se como totalmente complementares dentro da lógica e crença dos atenienses da época. Não podemos olvidar que a própria contemporaneidade tem suas contradições e se nutre destas para viver o cotidiano.

Este processo de crítica das tradições decorrente de um novo modo de lidar com a palavra afetou tanto os gêneros literários orais quanto os escritos. Sendo a poesia o meio de preservação e recriação da memória e da tradição, o próprio modo de produção cultural da sociedade ateniense acabou sendo afetado. É necessário apontar que partimos do entendimento de Cultura como um conjunto de práticas, de técnicas, de símbolos e de valores que devem ser transmitidos as novas gerações para garantir a consciência social<sup>282</sup>, ou seja, a identidade formadora do cidadão: *paideia*.

Olhando para a cultura pela ótica de práticas ensinadas aos descendentes para garantir a sua sobrevivência é possível perceber como, em meio a tantas transformações sociais, formou-se a querela entre filósofos e poetas. Esta querela teria como palco não só os teatros de Atenas, mas o próprio exercício do *poder democrático*. O que estava em jogo era a produção cultural, a manutenção e a recriação de valores, que se refletiu em uma disputa pela legitimidade de ensinar. A disputa por tal legitimidade teve por base o fomento de projetos educativos que nos filósofos pautaram-se na teoria da representação, a *mimesis*, pois com esta houve a possibilidade de refletir sobre a tradição poética e seu modo de transmissão e assimilação do conhecimento. Refletir sobre a representação esteve sempre ligada a uma reflexão acerca dos modelos aos quais a cidade-estado deveria ser exposta para uma boa educação, para evitar vícios e cultivar virtudes.

Em relação às fontes que nos são acessíveis, os melhores testemunhos desta querela pela *legitimidade de ensinar* são revelados por Platão e Aristóteles, do lado dos filósofos, e por Aristófanes ao lado dos poetas compositores. Ao que tudo indica, estes pareciam ser grandes expoentes deste debate, principalmente Sócrates e Aristófanes que falavam dos seus lugares de cidadãos.

---

<sup>281</sup> Paul Veyne, autor que conceitua o processo de *balcanização dos cérebros* afirma que, para estes antigos, duvidar da existência dos heróis implicava em duvidar da existência dos seres humanos, devido a verossimilhança, feito que nem mesmo os cristãos foram capazes de realizar. VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?**: ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 71-73.

<sup>282</sup> Cultura. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009. P. 85-88.



Começemos pelos filósofos. A questão do posicionamento de Platão acerca da arte poética é polêmica, de um lado contamos com uma longa tradição que tendeu a encarar que houve uma total recusa à arte poética e a todos os poetas no geral, devido à algumas críticas expostas nos diálogos *Íon* e n’*A República*<sup>283</sup>. Contudo, por outro lado, é possível encontrarmos interpretações mais moderadas como a de Ekkehard Martens (2013) que acredita que se tratou de uma recusa à funcionalização didática promovida pelos intérpretes de Homero marcadamente sofística”. Para o autor Platão visa uma crítica à “pretensão dos rapsodos influenciados pela sofística de poder extrair dos épicos homéricos todas as informações necessárias e todas as instruções práticas”, ou seja, o ideal de Estado platônico visava a exclusão da educação sofística por meio da poesia antiga<sup>284</sup>. Lembremos de um tópico que temos ressaltado recorrentemente em nossas páginas, tratar da educação esteve condicionado ao tratar da poesia, visto que esta era o modo de transmissão e assimilação do conhecimento, o método de acesso e crítica da memória e da tradição, o método educativo em si.

Como bom platônico que era, Aristóteles também teve como ponto de partida o entendimento de que a arte e a educação são baseadas na imitação (*mimesis*), todavia conseguiu alçar reflexões diferentes a respeito desta. Já no início de sua obra dedicada à reflexão poética, *A Poética*, o estagirita anuncia a teoria da representação, a *mimesis*, contudo, no decorrer da obra o conceito é complementado pela noção de *kátharsis* que o permitiu redefinir novamente a noção de *mito* que já havia sido trabalhada por Platão, e pincelar definições para gêneros literários como a comédia, epopeia e a história.

O texto da *Poética* legou para a contemporaneidade uma tentativa de chegar à uma definição conceitual dos gêneros literários, enfocando-se especificamente na tragédia. Encontramos na obra posicionamentos a favor da arte poética dentro da cidade-estado, tomando-a por passível de ser utilizada como método de educação. Para Aristóteles um estilo literário deveria ser definido pela forma, e não pelo que se imitava, o conteúdo em si<sup>285</sup>. Por sua vez, o conteúdo imitado deve servir de base para definir as qualidades educativas de uma obra, ou seja, é através do conteúdo imitado que se deve definir se uma obra e seu autor são nobres ou vis<sup>286</sup>.

<sup>283</sup> PLATÃO, *Íon*, 533e-534d; *A República*, III, 394-5; X, 597e.

<sup>284</sup> MARTENS, Ekkehard. **A questão de Sócrates**. São Paulo: Odysseus Editora, 2013. p. 64-65.

<sup>285</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1447b, 1.14-15.

<sup>286</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1448b, 3.20-30.

Aristóteles assume que imitar é natural aos homens desde a infância, podendo fazer uso da imitação tanto com vistas ao prazer, quanto com vistas à educação. Sendo esta uma característica inerente ao homem, que o distingue dos demais animais, já que é pela imitação que se adquire os primeiros conhecimentos<sup>287</sup>. Neste sentido, as obras vis são aquelas que imitam ações vulgares, pois permitem que atos vulgares sejam imitados, e ocasionalmente atrapalhando no processo de educação da *pólis*. As obras nobres seriam aquelas capazes de suprir a *pólis* de ações belas e boas, corroborando para uma boa educação dos atenienses. Encontramos assim, na visão aristotélica, a poesia e o teatro como instrumentos centrais para educação e o ensino. A poesia não era apenas um produto cultural, mas era um meio pelo qual se reproduz e se ressignifica a cultura.

Contudo, é necessário pensar como a *kátharsis* agiria neste processo educativo mimético. Johann Wolfgang von Goethe (2000) se afasta das teorias moralizadoras a respeito da catarse e a enxerga como um elemento reconciliador das paixões, visto que este é o objetivo final da mesma: “tendo a tragédia transposto o decurso de meios inspiradores de compaixão e medo, deve por último encerrar o seu trabalho no teatro com o equilíbrio, com a reconciliação, de tais paixões”<sup>288</sup>. Sem deter a intenção de fazê-lo, Goethe tange o entendimento da tragédia através de uma ótica contemplativa, pois compreende que qualquer que seja a transformação esta deve se dar ativamente, por uma *ética da vigília*. A purificação exigida pela *kátharsis aristotélica* não se seria dada de forma passiva, mas de forma ativa, onde o espectador aristotélico após contemplar o teatro de maneira intelectual, olharia para as formas deixadas na alma e produziria a própria purificação. E acertadamente Goethe aponta:

Se o poeta cumpriu com a sua obrigação no que lhe cabe, tendo dado um nó significativamente e desatando-o apropriadamente, então isso se sucederá no espírito do espectador; o enredo lhe causará confusão, o desfecho esclarecerá, mas em nada melhorado ele voltará para casa: muito mais ele se admiraria consigo mesmo se fosse suficientemente cuidadoso e ascético em relação ao fato de que *de volta ao lar se encontra tão imprudente e obstinado, impetuoso e débil, afetuoso e carente, como quando saiu dele*.<sup>289</sup> [grifos nossos]

Acreditamos que, caso seja possível enquadrar os CE dentro da equação da discussão acerca do teatro e da educação, seria através dessa percepção *vigilante* da *kátharsis*. Perante todas as reflexões construídas no decorrer deste texto, acreditamos ser

<sup>287</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1448b, 4.5-10.

<sup>288</sup> GOETHE, Johann Wolfgang von. Suplemento à Poética de Aristóteles. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 23, p. 123-126, 2000. p. 124.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 126.

possível supor que dando andamento ao que foi teorizado por Platão e Aristóteles, Teofrasto se desloca da *mimesis* em direção de um projeto filosófico, leia-se projeto de manutenção e gestação da comunidade, através de uma *paidéia* pautada na *kátharsis*.

Através de uma leitura pautada na *kátharsis* os CE fornecem um mecanismo que coloca a comunidade em confronto consigo mesma, em busca de um cuidado de si *comunitário*. Todavia, é necessário esclarecer ao leitor que para dar luz à esta interpretação, estamos inserindo a Atenas Alexandrina dos CE como ponto de partida de um processo de longa duração que anteriormente chamamos de *balcanização dos cérebros*.

Assim como Veyne<sup>290</sup>, enxergamos o período helenístico como ponto chave para o processo de releitura das tradições na antiguidade. Período onde conseguimos perceber a coexistência não pacífica entre dois programas de verdade que travaram um embate pela legitimidade de interpretar a tradição: o afrontoso e o respeitoso. Tratava-se de um duelo de ponto de vistas, uma batalha pelo direito de escolher o que nesta poderia ser interpretado como verdadeiro e o que poderia ser interpretado não como falso, mas como suspeito. O produto final deste processo foi a transição do mito para a mitologia.

Mas no decorrer do processo, ao passo que o mito foi encarado sob novas perspectivas, os estilos literários que se sustentavam na tradição mitológica, também passaram a ser encarados sob perspectivas diferentes. O afastamento do mito enquanto base primária da tradição e a necessidade de se elencar outros critérios para cada estilo literário específico ocasionou em uma melhor delimitação das fronteiras de cada gênero literário. Tomamos como exemplo a historiografia e a afirmação de Tucídides de que “a investigação da verdade não é nada menos que a investigação do mito<sup>291</sup>”. Foi o processo de gestação das incongruências através das releituras do mito, lê-se poesia, ou melhor, ouvindo esta, que permitiu que os peripatéticos enquanto estrangeiros erigissem um conceito de comunidade e de cidadania que não negasse por completo o antigo binômio cidadão e não-cidadão, sem enxergar esta flexão das categorias sociais como contraditória.

Tendo tratado dos filósofos no embate pela *legitimidade de educar*, resta-nos agora tratar dos poetas, mais especificamente o grande detrator dos filósofos e de seus

---

<sup>290</sup> VEYNE, 2014, p. 78-80.

<sup>291</sup> JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 397.

métodos educativos, Aristófanes (450-385 AEC). Contudo, alguns apontamentos são necessários no que diz respeito ao trato que a poesia antiga teve em sua fortuna crítica.

Durante muito tempo, o ponto de partida para se compreender as delimitações dos gêneros literários na antiguidade e sua herança na modernidade foi *A Poética* de Aristóteles. Tornando-o responsável pelo vocabulário com o qual o Ocidente tem buscado compreender os gêneros literários na Antiguidade.

Entretanto, é necessário ressaltar uma questão a qual a tradição, que fez de Aristóteles pedra angular para a teoria literária na antiguidade, absteve-se. Como bem pontuou Florence Dupont, a obra da *Poética* “não é um tratado técnico destinado às pessoas de teatro, poetas ou atores”, mas sim um compilado de proposições teóricas anotadas para uso dos alunos no Liceu, “é um texto que ficou inacabado, com repetições, contradições e acréscimos<sup>292</sup>”. Em certa medida, nenhuma destas proposições é capaz de retirar o mérito da análise de Aristóteles sobre o teatro, e os demais gêneros literários, mas há um distanciamento entre observador e objeto de análise que deve ser levado em conta:

Aristóteles isolou o texto de teatro para fazer dele um objeto de análise, e é isso que o título assinala: *Poética* é um adjetivo que reme à técnica de escrita de uma peça de teatro ou de uma epopeia, ao passo que o único *poiein*, o único “fazer” teatral conhecido pelo público grego era a performance ritual das Grandes Dionísias.<sup>293</sup>

Ao abordarmos a poesia teatral é preciso ter em mente que a prática da poesia era coletiva e ritualizada, e o rito detinha características religiosas ligadas ao culto de Dionísio. E o rito coletivo reproduzia características da organização social da *pólis*, onde os mais ricos usavam da obrigação de serem patrocinadores do festival para esbanjarem suas riquezas e os mais pobres recebiam ajuda de custo para comparecer aos festivais. Destaca-se que os poetas não se enxergavam apenas como poetas, mas denominavam a si mesmos como “cantores” [αοῖδου/aoidoi], pois a composição teatral estava inserida em um concurso musical<sup>294</sup>.

Dessa forma, para que possamos elencar reflexões refinadas ao fim de nossa análise, tornar-se-á necessário que encaremos os antigos gêneros poéticos *per se*, análise que engendraremos nas próximas páginas. Iniciaremos pelo *epos*, mais especificamente

---

<sup>292</sup> DUPONT, Florence. **Aristóteles ou o vampiro do teatro ocidental**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2017. p. 19-20.

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 10.

o épico homérico e sua influência nos gêneros posteriores, e como esta influência pode ser lida através de movimentos de reinterpretação e crítica da tradição. Assim, poderemos perceber como a como a comédia e a tragédia marcaram os limites entre si através dessa herança.

A partir de tais reflexões teremos arsenal para compreender como a poesia de Aristófanes exigiu para si uma legitimidade de ensinar dentro da *pólis*, e qual foi o diálogo travado entre esta e os peripatéticos. Através deste percurso poderemos retornar à velha problemática não-problematizada da provável influência de Teofrasto em Menandro.

## 1. As duas faces da *hýbris* dramática

*Antes eu tinha mais motivos, hoje eu só faço por ira.*

*(Menestrel. Basquiat)*

*Toda essa ira agora é poesia.*

*(Froid. A Pior Música do Ano)*

Parte da capacidade de influência da Epopeia nos demais gêneros é resultado da projeção que Homero e seus poemas tiveram não apenas durante o Período Clássico, mas no decorrer da história do Ocidente, influência esta que foi capaz de se estender até a contemporaneidade. Temos como exemplos a própria língua portuguesa que se filiou a esta tradição através dos poemas épicos *Lusíadas*<sup>295</sup> e *Caramuru*<sup>296</sup>, tradição que também gerou frutos durante o Medievo que teve a benesse de contar com Dante Alighieri como representante do estilo. É verdade, também, que desde a Antiguidade as tentativas de superar e/ou se igualar a Homero já estavam postas em poemas como a *Eneida* de Virgílio.

<sup>295</sup> Para além de várias reinterpretações e modificações, os versos em Língua Portuguesa da poesia épica moderna esboçam uma grande tentativa de igualar o novo mundo ao velho mundo, como tentou Camões em relação ao reino lusitano:

*Cessem do sábio Grego e do Troiano  
As navegações grandes que fizeram;  
Cale-se de Alexandro e de Trajano  
A fama das vitórias que tiveram;  
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,  
A quem Neptuno e Marte obedeceram,  
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,  
Que outro valor mais alto se alevanta [grifos nossos]*

CAMÕES, *Os Lusíadas*, I, 3. In: CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

<sup>296</sup> A grande referência do épico do Frei José de Santa Rida Durão foi o épico lusitano de Luís de Camões, como fica claro quando o Frei diz em suas *Reflexões prévias* “Os sucessos do Brasil não mereciam menos um poema que os da Índia”. Porém, assim como Camões, são muitas as alusões aos épicos antigos, que pode ser percebida pelo constante uso do termo “bárbaro” como referência aos nativos brasileiros, ou até no seguinte verso:

*Neles [versos métricos do Caramuru] vereis nações desconhecidas,  
Que em meio dos sertões a fê não doma;  
E que puderam ser-vos convertidas  
Maior império que houve em Grécia e Roma:  
Gentes vereis e terrar escondidas,  
Onde, se um raio da verdade assoma,  
Amansando-as, tereis na turba imensa  
Outro reino maior que a Europa extensa. [grifos nossos]*

SANTA RITA DURÃO, *Caramuru*, I, 4. In: SANTA RITA DURÃO, José de. **Caramuru**: Poema épico do descobrimento da Bahia. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

O fato é que foram produzidas muitas imagens [escritas e pictóricas] no mundo Antigo grego a partir dos poemas homéricos. Através destes poemas podemos perceber como ao fim do período Arcaico, por volta do século VIII AEC, época em que provavelmente foram compilados os poemas homéricos, o fato dos gregos se organizarem em *póleis* já havia sido tomado como fator que os diferenciava dos demais povos, os bárbaros. Esta *pólis* teria como estrutura a assembleia baseada em leis que se assentavam na Justiça divina.

Esta imagem fica clara quando, no poema *Iliada*, Hefesto ao forjar uma nova armadura para Aquiles imprime no escudo a imagem de duas cidades. Na primeira cidade enquanto os jovens e mulheres viviam uma vida feliz envolta de dança e cantos, o povo se reunia na ágora para acompanhar a resolução de um processo de indenização acerca de um assassinato<sup>297</sup>. Trata-se de uma representação das leis como mecanismos organizadores da sociedade, estas tinham por base a tradição que é representada através da imagem dos anciãos que julgavam o conflito através de sua experiência de vida. Isto é, trata-se de afirmar que através do *lógos* erigia-se o *nómos* e os conflitos advindos das incongruências da *thémis* eram passíveis de serem solucionados, mesmo os conflitos que envolvessem assassinatos.

A segunda cidade exposta no escudo visava representar a barbárie do uso ‘não deliberado’ da violência daqueles que não têm leis. Os homens combatiam “uns contra os outros com lanças de bronze”, estavam ali personificados a Discórdia, o Tumulto e o Destino fatal,

que agarrava num homem vivo e recém-atingido e noutro  
incólume; e a outro já morto arrastava por entre a turba pelos pés.  
A veste que levava aos ombros estava vermelha de sangue humano.  
Participavam na luta e combatiam como homens vivos,  
e arrastavam os cadáveres dos mortos uns dos outros.<sup>298</sup>

Baseados numa noção de leis que se assentam em na Justiça divina organizadora do *kósmos*, os poemas homéricos construíram a noção de *hýbris*, a desmedida que era provocada quando os humanos e os heróis ultrapassavam o limite de sua humanidade tentando tanger o divino ou o animalesco. O assentamento divino se apresenta quando percebemos que o distanciar-se dos deuses e seus desígnios sempre acometiam em *hýbris*.

---

<sup>297</sup> HOMERO, *Iliada*, XVIII, 492-508.

<sup>298</sup> HOMERO, *Iliada*, XVIII, 530-540.

Não à toa, Agamêmnon retira o *aedo* da presença de Helena ao seduzi-la<sup>299</sup>, pois ele representava os desígnios divinos inspirados pelas musas. E é quando se encontram distantes dos desígnios divinos que os homens acometem em desmedida, esquecendo-se de sua humanidade. Através dessa noção os dramas teatrais se colocam como instrumentos de formação da sociedade ateniense, pois era através da *hybris* que o mito se tornava um mecanismo de instrução de valores aos atenienses.

No que diz respeito ao conteúdo dos concursos teatrais, percebe-se que assim como os processos jurídicos, levados a cabo na *ágora*, também visavam expor os conflitos da *pólis*, perante a *pólis*. Enquanto a assembleia visava julgar os indivíduos um a um, o teatro funcionava como um tribunal do coletivo que visava resguardar as raízes da tradição e do passado grego. Tratava-se do processo catártico em si pelo qual se buscava purificar a *pólis* dos erros cometidos. Sendo a concepção do “eu” uma criação moderna, a percepção da culpa também se dava de modo diferente para os antigos, onde todos os viventes da comunidade sentiam-se atingidos pelos erros cometidos, estes deveriam ser aceitos e expurgados em conjunto<sup>300</sup>. Os concursos teatrais buscavam então a purificação através da rememoração: por um lado rememoravam os mitos tradicionais e heroicos através da tragédia<sup>301</sup> e, de outro, a rememoração dos excessos sociais através da comédia.

Tanto a Tragédia Clássica quanto a Comédia Antiga, com Aristófanes, visavam garantir a manutenção da tradição e do passado grego, passado este que tinham os heróis como símbolo destes valores. Ambas, herdeiras da epopeia e da lírica, encontravam-se na posição de definir os limites perante o divino, mostrando-se assim como duas faces da *hybris dramática*. Como a fortuna crítica que trata da relação entre a *hybris* da tragédia e da epopeia é demasiado extensa, e o eixo deste texto é a produção cômica, furtar-nos-emos ao privilégio de não a abordá-la profundamente, apenas pontuaremos as noções essenciais para que posteriormente consigamos compreender quais seriam os limites pertinentes à *hybris cômica*.

A *hybris trágica* tinha a força de fazer com que herói transcendesse os limites do humano, mas este não se aproximava apenas do divino, mas também do animalesco que

---

<sup>299</sup> HOMERO, *Odisseia*, III, 267-271.

<sup>300</sup> GAZOLLA, Rachel. **Pensamento mítico e filosófico**: estudos sobre a Grécia Antiga. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 31-32; p. 203.

<sup>301</sup> Não se trata de mera rememoração para idolatrar, mas para fixar os momentos de *hybris* cometidos por heróis da tradição, para que através da verossimilhança lembrassem que assim como os heróis mancharam a honra e a tradição de suas cidades, como Édipo ao cometer incesto e parricídio, ou Orestes com o parricídio, a comunidade telespectadora também estava passível de tais erros pela desmedida. Cf. Para não ler ingenuamente uma tragédia grega. In: GAZOLLA, 2011. p. 185sq.



distinguiu o ser humano dos demais seres do planeta. Se por um lado Édipo quase tange o divino ao decifrar o enigma da esfinge, este também tange a animalidade ao matar o pai e procriar com a mãe<sup>302</sup>. Os efeitos da desmedida não afetavam apenas aos heróis, mas toda a ordem universal, gerando assim a *hamartía*. Mancha esta que precisava ser purificada em conjunto por toda a comunidade, ou toda esta pereceria, e é neste sentido que os festivais dionisíacos agem, como ritos purificadores.

Tomemos por um momento as peças intituladas *Suplicantes*, sendo uma de Ésquilo (524-446 AEC) e outro de Eurípides (480-406 AEC), onde tal função do drama trágico fica evidente. Estas são passíveis de serem utilizadas como exemplo, pois se relacionam de maneira *intertextual* e são capazes de evidenciar as permanências e as alterações na *poética trágica* de um período para o outro, mais especificamente de Ésquilo para Eurípides, análise importante para compreendermos os posicionamentos de Aristófanes perante o teatro trágico. A partir de cenas do reconhecimento dos ritos de súplica<sup>303</sup> helênicos, delineiam-se noções culturais que visavam especificamente definir os valores gregos como superiores perante os outros povos, evidenciando assim a face trágica da *hýbris dramática*. Esta visava definir os limites do divino e dos costumes, em uma perspectiva que definia o homem grego, mais especificamente o ateniense, em relação aos outros povos.

Em Ésquilo, por exemplo, encontramos símiles onde os gregos aparecem como lobos e os egípcios<sup>304</sup> como cães; ou, a símile que usa do símbolo do sustento de ambos os povos para afirmar que a espiga leva a melhor sobre o fruto do papiro<sup>305</sup>; ou, na comparação da cerveja egípcia com o “vinho feito de cevada”<sup>306</sup>. Dentre estas, também é interessante a comparação de homens do Egito à corvos “que não respeitam sequer os altares”<sup>307</sup>, pois indica como limite da relação entre gregos e bárbaros o conhecimento das tradições e dos valores, obviamente, da tradição grega pelos bárbaros.

---

<sup>302</sup> GAZOLLA, 2011, p. 205.

<sup>303</sup> O rito da súplica tem suas primeiras aparições na Odisseia (III, 92), onde o suplicante ao evidenciar sua crença nos deuses gregos tem o direito de ser abrigado pelo anfitrião. A crença de que Zeus se fantasiava de mendigo tornou-o o protetor dos suplicantes e rendeu-lhe o epíteto de Zeus Suplicante (Eurípides, *As Sup.*, 258-262).

<sup>304</sup> A retratação dos egípcios aqui pode ser encarada sob duas perspectivas, que não se contradizem. A primeira que se tratava de uma tentativa de reforçar os laços entre ambos os povos, perspectiva esta que toma forma principalmente com Eurípides que viveu um período de Guerras conturbado e angariar aliados era essencial. A segunda que egípcio serviria como um modelo representativo para qualquer povo estrangeiro que intentasse travar relações com os gregos.

<sup>305</sup> ÉSQUILO, *Suplicantes*, vv. 760-761.

<sup>306</sup> ÉSQUILO, *Suplicantes*, vv. 950-955.

<sup>307</sup> ÉSQUILO, *Suplicantes*, vv. 750-755.

A tradição e os valores aparecem como pautados na justiça divina e são retratados como incontestáveis. Esta noção era reforçada pelo canto das criadas na peça de Ésquilo, que expressam uma visão fatalista onde “o que está fixado pelo destino há de por força cumprir-se”<sup>308</sup>. Logo, os desígnios divinos aparecem como incontestáveis, independente dos seus efeitos, como podemos perceber na tentativa de retratar o estupro de Io cometido por Zeus como uma *violência benevolente*, preferível a casamentos indesejáveis: “[**Coro**] Que Zeus soberano me livre dessas bodas cruéis com um homem que detesto, ele que libertou Io das suas penas ao tocá-la com mão salvadora, exercendo uma violência benevolente”<sup>309</sup>.

Em Eurípides, por seu turno, tais posicionamentos não se mostram de maneiras mais sutis, onde a superioridade dos valores gregos é constantemente reforçada. Teseu vê no casamento das filhas de Adrasto com estrangeiros um motivo da desgraça, a *hýbris* que manchou tal comunidade, pois cometeu-se um casamento com estrangeiros [ξένοϛ]<sup>310</sup>. Tal hierarquização dos povos é construída principalmente entre os próprios povos helenos, já que Atenas é descrita como superior às outras cidades por ter um líder (pastor), representado ali na figura de Teseu, que é capaz de guiar (ordenar) a *pólis*, ao contrário das outras, como Esparta que é “cruel e volúvel em caráter”, ou as demais, que são pequenas e débeis<sup>311</sup>.

Mais do que delinear noções de *nós* e *outro*, esses mecanismos detinham a intenção de assimilação dos povos através da oferta de direitos forjados pela comunidade ateniense. Ésquilo visava defender a democracia ateniense, ao retratar Pelasgo e o povo que dele recebe o nome, como modelos de “uma sociedade democrática onde a opinião do coletivo deve sobrepor-se à do monarca em específico”, onde o povo deveria ser consultado antes de qualquer decisão<sup>312</sup>. Lembremos que sempre que necessário os gregos usavam de sua ascendência a terra de pelasgos, como descendentes de Erecteu, nascido da terra, mito este que tornava os atenienses, gregos não por genealogia, mas gregos por terem aprendido quando “se tornaram helenos”. Assim sendo, a cultura [costumes] se tornava a fronteira entre os *atenienses* e os bárbaros, contudo também se delineava como

<sup>308</sup> ÉSQUILO, *Suplicantes*, vv. 1030-1055.

<sup>309</sup> ÉSQUILO, *Suplicantes*, vv. 1066-7.

<sup>310</sup> EURÍPIDES, *As Suplicantes*, vv. 134-135; 221-225.

<sup>311</sup> EURÍPIDES, *As Suplicantes*, vv. 184-192.

<sup>312</sup> Cf. JESUS, Carlos A. Martins de. Gregos e bárbaros: a construção da (in)diferença. In: ÉSQUILO, *Suplicantes*. Coimbra: FESTEIA – Tema Clássico, 2012. p. 27-29.

a própria *paideusis*, “tradições e os valores culturais que são transmitidos de geração em geração por meio da educação”<sup>313</sup>.

Desse modo, na tragédia clássica, a *hýbris* aparecia como um mecanismo de formação que ensinava não apenas as fronteiras entre o humano e o divino/animalesco, mas as fronteiras entre os *atenienses* e os *bárbaros*, ao passo que deixava aberta a possibilidade de serem *helenizados*. Através da representação da impossibilidade do herói trágico de deliberar sobre o divino que lhe sobrepunha, a *hýbris dramática* delineava a partir do trágico até onde a lei [ateniense] poderia sobrepor o divino. O limite era sempre dado pelo bárbaro, nas *Suplicantes* o divino alheio é sempre passível de ser sobreposto pelas leis gregas [atenienses], já que estas aparecem como amparadas na justiça divina.

Para pensar a *hýbris cômica* devemos ter em mente que apenas em 486 AEC que Quiónides, um poeta cômico, recebeu do arconte encarregado dos jogos um coro para levar sua peça aos palcos<sup>314</sup>, já tendo passado quase 50 anos da primeira encenação do primeiro drama trágico, que se deu sobre a tirania de Psístrato (600-527 AEC)<sup>315</sup>. Este tardar da comédia nos palcos nos mostra dois aspectos da produção cômica em seus primeiros anos: o primeiro é que havia certa resistência por parte da sociedade ateniense para com as comédias, e o segundo é que ao adentrar nos concursos teatrais a comédia teve que lidar com toda uma tradição trágica já fixada, que era tida como o melhor dos gêneros literários, como vimos em Aristóteles.

A Comédia nasceu como estilo marginal e usou desta sua posição para compor paródias, recriações e críticas dos estilos já estabelecidos, e por tradição mais favorecidos, como o *epos*, a lírica e a tragédia. Acreditamos que esta relação ultrapassou a questão da dependência e recriação, alçando o patamar da complementariedade.

Aristóteles advogou por um “humor refinado e intelectual”, que fosse passível de ser apreciado por espíritos cultivados<sup>316</sup>. Para que tal modelo de humor fosse possível, Aristóteles teorizou sobre um humor onde a jovialidade (*εὐτραπεία*) aparecesse como uma desmedida educada (*πεπαιδευμένη ὕβρις*), ou seja, uma *hýbris* que fosse representada como uma falha que não causasse dor nem danos<sup>317</sup>, fixando como causa e

<sup>313</sup> HALL, Jonathan Mark. Quem eram os Gregos. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, v.11, 2001. p. 223-224.

<sup>314</sup> GRIMAL, Pierre. **O Teatro Antigo**. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 35.

<sup>315</sup> Acredita-se que Psístrato, na condição de tirano, visava tornar seu governo popular e por isso trouxe para Atenas as celebrações dionisiacas em forma de festividade cidadina, o que por si só já apresenta o teatro como instrumento político desde a sua aparição.

<sup>316</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 8, 1339b.

<sup>317</sup> MIRANDA CANCELA, Elina. La reflexión teórica sobre la comedia em el s. IV a. n. e. y em los tratados peripatéticos posteriores. **Noua tellus**, Cidade do México, v. 21, n. 2, p. 47-76, 2013. p. 61-62.

condição do riso, o agradável, que teria por base palavras e ações<sup>318</sup>. Deve-se ter em mente que Aristóteles não foi contemporâneo de Aristófanes, sendo assim, detinha outro tipo de comédia em mente quando fez tais colocações, e o acesso que teve às comédias aristofânicas deve ter se dado apenas através da leitura, como ocorreu com as tragédias. Se o filósofo advoga por uma outra *hýbris cômica*, que se manifestaria em Menandro, a dúvida que paira diz respeito à *hýbris* presente no teatro contemporâneo à Aristóteles e nas peças que lia de Aristófanes.

A face da *hýbris dramática* que correspondia à comédia, limitada pela posição de marginalidade e dependência do gênero trágico, operava na direção contrária da *hýbris trágica*. À essa restava a função de ensinar aos espectadores o limite das deliberações dentro das estruturas da *pólis*. Assim como acontece na *Odisseia*, por exemplo, quando a desmedida dentro das relações familiares é posta de forma cômica<sup>319</sup> cena onde Hefesto flagra a esposa Afrodite com Ares no próprio leito nupcial<sup>320</sup>, expondo e envergonhando-os perante os outros deuses, causando riso e delimitando as funções sociais de homem-esposo e mulher-esposa. Delimitação similar pode ser percebida na comédia de Aristófanes intitulada *Lisistrata*, por exemplo, quando há a definição dos papéis sociais de marido enquanto cidadão-soldado e da esposa enquanto administradora do lar, ao passo que mostra de forma cômica uma situação onde mulheres ocupam as funções dos homens na *pólis*. Em relação à crítica da sociabilidade seria possível voltar à comédia *Aves* onde Pisetero representa a subversão das leis e da justiça através dos discursos, a sua sociedade ideal vive em *hýbris*, pois tratam-se de uma sociedade que tentou confrontar o divino e tomar o lugar dos deuses, acabaram trocando a humanidade [helenidade ateniense] pelo animalesco<sup>321</sup>.

Aristófanes fundamentou os seus posicionamentos na palavra-dialogada, pois sendo um defensor da democracia ateniense foi no exercício do *lógos* que conseguiu distinguir Atenas das demais *póleis*. O projeto de formação [*paídeusis*] do poeta tinha por base o exercício da palavra-dialogada respaldada pelas leis atenienses, mas estas só poderiam ser aceitas caso estivessem respaldadas nos valores cultivados pela tradição:

---

<sup>318</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 1, 1371b.

<sup>319</sup> Concordamos aqui com a aproximação do evento na *Odisseia* com os dramas cômicos, evidenciando assim interações entre os estilos. JAEGER, 2010, p. 415.

<sup>320</sup> HOMERO, *Odisseia*, VIII, 266-236.

<sup>321</sup> POMPEU, Ana Maria César. **Aristófanes e Platão: a Justiça na Pólis**. 169 f. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. p. 91.

A comédia de Aristófanes, em certos aspectos, tem a função de uma imprensa de oposição. Ao serviço de um certo ideal político (o conservadorismo, o respeito pelos valores, que, ao tempo das guerras Medo-Persas, tinham feito furor em Atenas, mas também o respeito pela vida humana, o horror à guerra, o sentimento muito forte dos prazeres da vida), o poeta denuncia tudo o que crê contrário ao interesse da cidade e ao espírito humanista.<sup>322</sup>

A expressão ‘espírito humanista’ de Pierre Grimal parece se referir às recorrentes defesas da legislação democrática feitas pelo poeta - tal leitura com vistas a tornar a cultura grega cética e racionalista é um dos traços da Grécia criada pelas tendências classicistas holandesas e alemãs que ainda perduram na historiografia<sup>323</sup>. Para defender Atenas e seus valores, Aristófanes usa da comédia para acusar os filósofos e aqueles que compartilhavam de suas tendências, visto que os tópicos da filosofia do século V AEC giravam em torno das discussões sobre a justiça, a beleza e a verdade. Por mais que o termo ‘conservadorismo’ possa soar um pouco forte, trata-se de uma análise acurada de Grimal, visto que para detratar os filósofos Aristófanes usa de modelos de passado, modelos esses revestidos de idealizações para que fosse possível pintar os filósofos como culpados, detratores da *paideusis*.

---

<sup>322</sup> GRIMAL, 1978, p. 61.

<sup>323</sup> PFEIFFER, Rudolf. Humanism and Scholarship in the Netherlands and in Germany. In: **History of Classical Scholarship**: From 1300 to 1850. Great Britain: Oxford University Press, 1976. p. 69-96.

## 2. A Politeia de Aristófanes

*A morte rasga o véu, é o fel vem na retórica  
(Criolo. Convoque seu Buda)*

Sócrates foi um dos filósofos expostos ao julgamento do tribunal cômico de Aristófanes (450-385 AEC) e, segundo Platão na *Apologia de Sócrates*, a má fama do filósofo e o processo levado contra ele por Méleto eram resultados da encenação da peça *Nuvens*:

**Sócrates:** Voltemos, assim, para o começo, e vejamos em que se funda a acusação de onde surgiu a calúnia a meu respeito, que levou Méleto a intentar contra mim este processo. Que assacam contra mim os meus caluniadores? Como num processo regular, precisarei apresentar-vos o teor da acusação: Sócrates erra por investigar indevidamente o que se passa em baixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa. Cifra-se mais ou menos nisso a acusação. Proposições, desse jaez vós mesmos vistes na comédia de Aristófanes, em que é apresentado um indivíduo de nome Sócrates, que se gaba de andar pelo ar e enuncia um sem-número de tolices, de que eu não entendo nem muito nem pouco.<sup>324</sup>

Um dos êxitos desta peça para nós, que só conseguimos acessar a filosofia e o teatro antigo através do texto, é a possibilidade de apresentar como uma parcela da sociedade ateniense que não partilhava da filosofia pôde ter encarado os filósofos e seus usos da retórica enquanto instrumento de ensino. Sócrates e os demais são retratados como aqueles que subvertem os valores e usam da capacidade de agir habilmente e falar com habilidade para conseguir lucro e vitória, tanto na injustiça quanto na justiça. A trama de *Nuvens* é construída em torno de Estrepsíades que deseja que seu filho Fídipes seja instruído por filósofos, pois em troca de dinheiro, ensinavam "a vencer falando tanto coisas justas quanto injustas"<sup>325</sup>. Opõe-se dois discursos de tempos distintos: de um lado o discurso mais forte, relacionado com a justiça; de outro, um discurso mais fraco

<sup>324</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 19 a-c. In: PLATÃO. **Diálogos**: volumes I - II, Apologia de Sócrates; Critão Menão; Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

<sup>325</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, 99. No presente texto utilizou-se do volume 32 do Caderno de Tradução do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na qual encontra-se uma tradução conjunta feita por vários autores, desse modo no decorrer do texto ao referenciar a obra citar-se-á apenas o tradutor dos versos utilizados nas citações diretas. **Cadernos de Tradução** (Porto Alegre), v. 32, 98 pag, 2013.

relacionado com a injustiça. Estes dão o tom da busca de Estrepsíades, que deseja alcançar a capacidade de fazer prevalecer o injusto sobre o justo, a arte de *sophízesthai*<sup>326</sup>.

Parece evidente que o que está em jogo na peça são as noções de justiça legadas pela tradição, o que se confirma com a personificação dos discursos quando estes são identificados como Discurso Melhor (justo) e Discurso Pior (injusto). Porém, acreditamos que o real *ágon* que tem o *lógos*, e sua capacidade de convencer como campo de batalha, acontece no âmbito da legitimidade de fornecer para a *pólis* um projeto de futuro e uma releitura das tradições que justificassem a crise pela qual se passava.

Vejamos a disputa entre os discursos buscando o convencimento do jovem Fídipides, na qual o vencedor ganharia a permissão para educá-lo. O “discurso melhor”, tido como justo, é o primeiro a se pronunciar:

**Discurso Melhor:** De acordo. Falarei da antiga educação, como estava assentada quando eu, falando coisas justas, florescia e a temperança já era então costume. Primeiro era obrigatório que a criança não emitisse som algum; então, era obrigatório irem os habitantes do mesmo distrito ao citarista pelos caminhos [965], ordenadamente, nus e todos juntos, mesmo se nevasse grosso. E então ensinava, por sua vez, a saber uma canção de cor (caso não ficassem se roçando...) como "Palas terrível arrasa-cidades" ou "um grito longipassante"; e, se algum deles bancasse o bomoloco ou modulasse alguma modulação [971] tal como modulam os de hoje, à maneira de Frínis difíceis de modular, era esfolado, levava muita porrada, como se tivesse agredido as Musas (...).<sup>327</sup>

Este prossegue argumentando como os grandes exemplos do passado, os guerreiros de Maratona, por exemplo<sup>328</sup>, foram forjados por ele, ao contrário daqueles que são forjados pelo Discurso Pior. E caso Fídipides escolhesse o Discurso Melhor, passaria o tempo com ele “bem nédio e vicejante em ginásio” e não “vomitando tiradas espertinhas pela ágora”<sup>329</sup>.

Após o Discurso Melhor deixar claro o que desaprovava no Discurso Pior, este responde por sua vez:

**Discurso Pior:** Pois bem, há muito tempo eu tinha um nó na garganta e punha o coração em dismantelar todas essas coisas com pensamentos opostos. Pois eu por causa disso mesmo fui chamado Discurso Pior entre os pensadores,

<sup>326</sup> Para Jacyntho Brandão, trata-se do motor da arte de Aristófanes, que significa o agir habilmente e falar com habilidade, tal qual faziam os sofistas. BRANDÃO, Jacyntho Lins. Representação do *lógos* nas Nuvens de Aristófanes. **Textos de Cultura Clássica**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 3-17, 1996. p. 7.

<sup>327</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 960-971. MOTTA, Nykolas F. **Cadernos de Tradução** (Porto Alegre), v. 32, 2013. p. 68.

<sup>328</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 985-986.

<sup>329</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 1001-1004.

porque fui o primeiríssimo a ter em mente [1040] contrapor às leis e às coisas justas coisas contrárias.<sup>330</sup>

Segue-se então um diálogo onde ambos os discursos discutem feitos dos passados, e se estes se colocavam ao lado da justiça e do Discurso Melhor, ou ao lado da injustiça e do Discurso Pior. O fato de o Discurso Melhor enxergar na educação antiga, onde a criança “*não emite som algum*” como o melhor método de ensino, ao passo que o Discurso Pior afirma “Então censuras passar o tempo discursando na ágora, mas eu louvo. Se fosse ruim, Homero jamais teria feito Nestor um orador da ágora, nem todos os sábios”<sup>331</sup>, mostra que o que está posto no embate entre os dois discursos, ou seja, no embate entre filosofia e poesia, aqui a cômica, é uma releitura do passado. Qual destes conseguiria explicar o trajeto que Atenas trilhava à época em direção à uma derrota e dominação por Esparta. Paralelo a esta interpretação dos fatos passados, disputava-se qual destes forneceria, para esses gregos, virtudes que assegurassem o melhor projeto de futuro.

E é no âmbito dessas releituras, ou recriações, e interpretações dos fatos anteriores à Guerra do Peloponeso que Aristófanes permite que acessemos como era dada essa relação entre a *legitimidade de ensinar* e o *processo de releituras culturais* durante a Grécia Clássica. Nenhum dos dois modelos acatam totalmente o que é tido por bom, belo e justo no passado, porém nenhum dos dois rompe totalmente com esta estrutura e deixa de tê-lo como exemplo. O Discurso Pior vê o exemplo de virtude nos guerreiros da Batalha de Maratona, mas já encara diferente o modelo de assembleia no qual estes soldados, que operavam na formação *Hoplita*, deliberavam. Em contrapartida, o Discurso Pior não tem nada contra o modelo de orador posto em Homero, que era o modelo expressivo de cidadão da *Pólis*, mas já busca questionar os modelos de justiça dessa *Pólis*.

Esse embate complexo acerca das virtudes no discurso coincide com o período em que o discurso se encontrava no centro do debate na sociedade ateniense, estava no lugar comum a todos. Fato este que fez com que Aristófanes compusesse a, já citada, peça *Aves* para criticar a exagerada paixão pelo debate jurídico e político. Onde tal paixão tem como responsável a atuação dos filósofos na cidade, principalmente os sofistas.

É nesse sentido que concordamos com Jacyntho Brandão (1996) que afirma que *Nuvens* é uma peça sobre o *lógos*, e Sócrates representa apenas essa modalidade do discurso praticada pelos filósofos, e que seria perceptível mesmo se não fosse Sócrates o

<sup>330</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 1035-1040. MOTTA, 2013, p. 71.

<sup>331</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 1055-1060.



personagem. Mas Aristófanes assim o faz porque sendo o filósofo uma figura polêmica, visto que se tratava de um dos mais eminentes representantes do grande debate acerca do sentido e função do *lógos*, a sua inserção na peça causaria riso<sup>332</sup>. E é nessa direção que se percebe a crise do *lógos*:

(...) na acepção do termo grego, em que *krísis* nomeia todo o processo de julgamento, envolvendo a acusação, a defesa e o veredito. (...) é Estrepsíades que concretiza sobre a cena a crise em processo, a partir de seu nome próprio e dos demais dados que o definem como personagem: um velho camponês, casado com uma moça da cidade, às voltas com o filho de hábitos tipicamente urbanos, do tipo de jovem que estão se define como fã de Eurípides; esse velho Estrepsíades resolve *strepsodikésai*, revirar a justiça, aderindo às novidades divulgadas pelos novos pensadores representados na figura de Sócrates; com essa atitude, põe em crise tanto o *lógos* novo quanto o antigo (ou o injusto e o justo), o que culmina no veredito (a *krísis*) final.<sup>333</sup>

A retratação de Fídipides como fã de Eurípides deve-se ao fato de que Aristófanes enxergava o compositor de tragédias como um dos responsáveis por perturbar os valores do teatro, em prol da narrativa filosófica. Eurípides e Sócrates são associados principalmente à subversão dos valores religiosos, Sócrates aparece como alguém que faz devoção ao novo deus Éter em *Nuvens*<sup>334</sup>, ao passo que Eurípides é retratado da mesma forma na peça *As Rãs*<sup>335</sup>.

Aristófanes não pensava na cidade ideal, viveu naquela que achava ser a ideal, e carregava em suas utopias toda uma nostalgia de um mundo que se diluía frente aos inúmeros acontecimentos da Guerra do Peloponeso. Perante a coexistência do velho (tradição gloriosa ateniense) com o novo (tendências filosóficas de pensamento), o poeta cômico formulou uma relação causa-efeito julgando ser o novo a ruína do velho.

## 2.1. Aristófanes e a *Paídeusis* tragicômica

*Eles seguram minha mão  
mas não me impediram de voar  
Vamos sorrir pra guerra cessar  
(Drik Barbosa. Herança)*

Como abordamos anteriormente, Aristófanes vê Eurípides como deturpador da arte dramática, por ter colocado em cena as propostas filosóficas de Sócrates. Aristófanes

<sup>332</sup> BRANDÃO, 1996, p. 10.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>334</sup> ARISTÓFANES, *Nuvens*, vv. 264sq; 423sq; 627sq.

<sup>335</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 890-895.

não é o único a fazê-lo, pois a relação entre Eurípides e Sócrates também pode ser atestada em outros comediógrafos, como Teleclides<sup>336</sup>, ou Cálidas que afirma que havia uma relação de dependência do poeta para com o filósofo<sup>337</sup>. Também encontramos nos fragmentos críticas ao modo pelo qual Aristófanes buscou retratar Eurípides, Cratino<sup>338</sup> denunciou como exagerada a predominância de Eurípides nas preocupações de Aristófanes, a ponto de afirmar que, apesar das críticas, este se identificava com ele<sup>339</sup>. Mas como os fragmentos dos demais comediógrafos pouco dizem sobre a relação dos três e não conseguimos estabelecer com precisão o modo pelo qual essa relação era retratada, apenas podemos tentar perceber-la através de Aristófanes.

É com a peça *As Rãs* que, antes de Platão, Aristófanes deixou claro seu pensamento acerca da missão educativa da arte<sup>340</sup>. Para tal, o poeta põe em cena a crítica da tragédia grega, e lega para a contemporaneidade uma possibilidade de análise dos limites entre a comédia e a tragédia. Ao passo que o comediógrafo argumenta sobre qual modelo poético detinha legitimidade de ensinar e quais deveriam ser suas bases, acaba fornecendo também um panorama das influências externas que afetavam os estilos dramáticos, sejam estas religiosas ou filosóficas.

Representada pela primeira vez nas Leneias de 405 AEC, a peça carrega consigo uma ambiguidade, paralelo a um momento de glória e maturidade do autor, têm-se um momento de infâmia e desventura para a *pólis*. Era recente o desastre na batalha naval de Arginusas, que mesmo superando o bloqueio de Metimma, ficou marcada pela impossibilidade do recolhimento dos cadáveres caídos em combate. A impossibilidade do cumprimento do rito funerário fez com que os almirantes fossem condenados à morte. Tratava-se do cenário de guerra rompendo bruscamente os laços da memória e da tradição, colocando-os constantemente à prova. Paralelo a estes acontecimentos, a cena dramática também estava abalada pelas mortes recentes, e quase simultâneas, de Eurípides e Sófocles entre 406 – 405 AEC, que novamente colocava em jogo a capacidade da *pólis* de rememorar e religar-se a tradição.

---

<sup>336</sup> *CAF I*, Fr. 39, 40 TK.

<sup>337</sup> *CAF I*, Fr. 12 TK.

<sup>338</sup> Há o uso do adjetivo *Euripidaristofanizante* (*Euripidaristofanizon*/Εὐριπιδαριστοφανίζων) para demonstrar uma “Eurípideszação” da produção de Aristófanes. *CAF I*, Fr. 307 TK.

<sup>339</sup> SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. **Crítica do teatro na comédia antiga**. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1987. p. 35.

<sup>340</sup> BRANDÃO, Junito S. **Teatro grego: tragédia e comédia**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 87.

Um questionamento pairava no peito e na mente dos atenienses: “como salvar a tragédia e a cidade?<sup>341</sup>”. Para responder tal questionamento, Aristófanes colocou, na peça *As Rãs*, Dionísio e seu escravo Xântias a caminho do Hades para resgatar Eurípides, pois este seria capaz de revitalizar a mediocridade que se instalou na cena trágica<sup>342</sup>. Entre alguns episódios cômicos que se centram em paródias da tragédia e da épica, como a retratação de Hércules como brutamontes e a *katábasis*<sup>343</sup> cômica de Dionísio e de Xântias, estes chegam até o Hades e encontram Eurípides e Ésquilo em contenda pelo trono de melhor poeta dramático<sup>344</sup>.

Eurípides depois de ser aclamado junto de ladrões, carteiristas, parricidas e dos assaltantes no Hades, perdeu a cabeça e quis tomar o trono que seria de Ésquilo<sup>345</sup>. Além de uma tentativa de retratar o poeta como vaidoso e sedento por fama, trata-se efetivamente de um ataque de Aristófanes ao teatro de Eurípides e o uso da linguagem elevada da poesia trágica para retratar viventes comuns. Crítica que é complementada pelo uso dos epítetos de “coleccionador de patacoadas”, “criador de mendigos” e “alfaiate de farrapos”<sup>346</sup>.

É necessário, no entanto, não transformar a crítica de Aristófanes numa paródia grotesca e exagerada. O fundo da discussão é sério e exprime a base do pensamento aristofânico, isto é, *a convicção de que a poesia deve ter no Estado uma função educativa*. Um espírito conservador como o seu via obrigatoriamente Ésquilo como esteio dos valores antigos, o sacerdote de uma arte severa e religiosa, que alimentava o espírito dos espectadores com as virtudes e a coragem de Maratona e Salamina.<sup>347</sup> [grifos nossos]

E visando evocar este discurso justo que moldou os heróis de Maratona e Salamina, como o poeta delineou em *Nuvens*, Aristófanes não só expõe as fronteiras internas do gênero poético que definiam comédia e tragédia, como também expõe as

<sup>341</sup> SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. Introdução. In: ARISTÓFANES. *As Rãs*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 8.

<sup>342</sup> SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. O momento político. In: ARISTÓFANES. *As Rãs*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 14.

<sup>343</sup> Trata-se do movimento de descida ao mundo subterrâneo que acontece no gênero épico, de modo que representa quase sempre uma “jornada de purificação do herói”. Na comédia *As Rãs* nos deparamos com um *katabasis cômica*, onde Dionísio e Xântias pouco têm de heróis e pouco se purificam ao decorrer do caminho, fato este que para o grego do século V AEC, ouvinte de Homero, deveria causar humor.

<sup>344</sup> Sófocles fica alheio na disputa, havendo apenas duas menções rápidas ao poeta, que se colocaria na disputa caso Ésquilo perdesse (vv. 785-795) e ao final quando Ésquilo pede que cuide do trono até que ele retorne. Acredita-se que as pequenas aparições de Sófocles dizem respeito a uma morte inesperada do poeta, entre a montagem e a apresentação da peça, que teve que ser inserido às pressas.

<sup>345</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 771-775.

<sup>346</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 840-845.

<sup>347</sup> BRANDÃO, 1984, p. 86.

fronteiras externas entre a poesia e a filosofia. Eurípides é apresentado como um filósofo pelo poeta, por mais que tal informação não seja dita explicitamente e esteja reservada à pequenas menções das filiações de Eurípides com Sócrates, como na seguinte passagem:

**Coro:** É sensato não ficar sentado ao paleio com o Sócrates, à margem da arte, indiferente ao que há de melhor no gênero trágico. Porque perder tempo com paleio fiado e com tretas para boi dormir, é de quem não tem juízo.<sup>348</sup>

Se por um lado não é fácil descobrir nas comédias aristofânicas “uma sistemática filosófica, ética, política, religiosa ou mesmo literária, porque salta aos olhos o que o poeta ataca, mas não precisamente o que ele defende<sup>349</sup>”. De outro, o objeto atacado parece muito bem representado, e é neste sentido que Aristófanes tem o mérito de apresentar as doutrinas filosóficas contidas no teatro *euripídiano*, de modo que se não podemos estabelecer seguramente as relações de Eurípides com Sócrates e outro filósofos, podemos ao menos enxergá-lo como inclinado ao discurso filosófico e perceber neste a base da sua arte como mecanismo de educação.

Suas doutrinas seriam pautadas em uma educação que possibilitasse a todos o exercício do *lógos*, e talvez vejamos aqui uma primeira tentativa concreta de romper definitivamente com o antigo binômio cidadão e não-cidadão, “**Eurípides:** (...) No meu teatro, falava a mulher, e o escravo não lhe ficava atrás, o patrão, a moça e a velha”. Podemos supor que Aristófanes enxerga no teatro de Eurípides um projeto de deturpação da tradição, rompendo com o antigo binômio cidadão e não-cidadão e com a a democracia-expansionista ateniense que operava com pressupostos oligárquicos. Eurípides teria modulado um teatro que ressignificasse e estendesse a democracia a todos, como podemos ver em sua resposta a Ésquilo: “**Eurípides:** Ora essa! Fazia-o simplesmente em nome da democracia”<sup>350</sup>. Deve-se pontuar que os escravos eram chamados pelos gregos como “carentes da palavra” [*aneu logou*], ou seja, impossíveis de falar publicamente na esfera civil da *pólis*, ceder a palavra aos escravos em “festivais públicos” parecia impactar diretamente esta percepção.

O *lógos* seria para o Eurípides aristofânico a base para uma análise refinada do mundo comum, o que alinharia perfeitamente o poeta aos filósofos contemporâneos, principalmente Sócrates, onde a filosofia mais do que uma doutrina teórica, era um modo

<sup>348</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1490-1500.

<sup>349</sup> BRANDÃO, 1984, p. 76.

<sup>350</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 948-855.

de vida pelo qual o filósofo observava e portava-se no mundo, cultivando o *cuidado de si*. Aristófanes mostra como, na sua análise de Eurípides, o teatro do poeta visava ensinar o exame da arte poética para que esta fosse bem utilizada, mas também um exame e trato refinado da vida cotidiana: “**Eurípides** (*designando o público*): E mais, estes tipos aqui ensinei-os a falar...” e após a intromissão de Ésquilo continua, “... a aplicar regras subtis, a medir versos de esquadro em punho, a pensar, a observar, a compreender, a gostar de argumentar, a maquinar, a ver mais intenções em todo o lado, a refletir sobre tudo e mais alguma coisa”<sup>351</sup>.

É neste sentido que os poetas se alçam ao posto de encarregados da educação na *pólis*, pois suas qualidades mais admiráveis deveriam ser “o talento e o conselho”<sup>352</sup>, e era através destes que se melhoraria “o nível dos cidadãos”.

Após tal exposição das doutrinas de ensino em Eurípides, Aristófanes prossegue delineando o problema do ensino pautado em tais bases. O ensino deslocou-se da *Aretê guerreira* para uma *Aretê erótica*, pautada em *Éros* e não mais nos valores homéricos. Deslocamento esse, que na concepção de Aristófanes, haveria causado a debilidade de Atenas perante a guerra, que se refletia na dificuldade de formar um exército e trazer Alcebíades de volta, outra vez, para comanda-lo frente à Esparta.

O poeta caracteriza os cidadãos da época de Ésquilo como valentes e fiéis à Atenas. Não nos esquecendo de que ser cidadão era quase sinônimo de ser parte do exército ateniense, podemos ler esta caracterização como uma crítica direcionada tanto aos homens das fileiras militares quanto aos homens da *ágora*, pois para Aristófanes estes deveriam ser os mesmos.

**Ésquilo:** Repara só que tipo de gente, à partida, ele [Eurípides] herdou de mim: uns fulanos valentes, com uns bons palmos de altura, incapazes de desertar, que não têm nada a ver com esses badamecos, uns patetas alegres e uns aldrabões que para aí andam hoje em dia. Trata-se de gente que respirava dardos e lanças, elmos de penacho branco, capacetes, caneleiras, com a alma forrada de sete peles.<sup>353</sup>

<sup>351</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 950-960.

<sup>352</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1009-1011.

<sup>353</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1010-1020.

Ésquilo afirma que inculcou tais princípios nos atenienses com uma peça cheia de Ares, *Sete Contra Tebas*<sup>354</sup>, que causava naquele que assistisse “pulgas por combater”<sup>355</sup>. Tomando emprestado o vocabulário aristotélico, enxergamos aqui que a base do processo de ensino era diferente em ambos os poetas, na visão de Aristófanes. Enquanto Ésquilo parecia estar inclinado à *mímeses*, servindo a *pólis* de exemplos a serem seguidos, modelos de virtude, Eurípides inclinava-se a *kátharsis*, visando a partir da atividade investigadora que os espectadores fossem capazes de buscar o bom viver.

Por se tratar de uma atividade dramática pautada em modelos, Aristófanes afirma através de Ésquilo que o mal, o mau exemplo e o vício para ser mais específico, não deveria ser posto na cena e nem apresentado, cabendo ao poeta escondê-lo, porque “às crianças é o mestre-escola que as ensina e aos adultos são os poetas, logo é nosso estrito dever tratar de assuntos sérios”<sup>356</sup>. É observando por este ângulo da formação de modelos que conseguimos compreender as críticas constantes ao vocabulário empregado por Eurípides, tratado como um vocabulário baixo e vulgar, se comparado ao elevado e rebuscado vocabulário empregado por Ésquilo.

A narrativa d’*As Rãs* prossegue com Dionísio indeciso sobre qual poeta trazer do Hades, lembrando que o objetivo inicial era trazer Eurípides. Visando dar cabo de tal indecisão, a divindade passa a ser mais objetiva e questiona os poetas acerca da crise encarada por Atenas. O primeiro questionamento diz respeito a Alcebiades, indivíduo que parte da cidade amava, parte detestava, mas todos queriam de volta. Eurípides responde que detestava um cidadão que “para servir a pátria não se mexe, mas para a prejudicar está sempre pronto. Para o que lhe interessa ideias não faltam, mas se se trata da cidade é um inútil”. Ésquilo por sua vez, de maneira concisa, responde que “não se deve criar um leão numa cidade. Ou, depois de crescer, tem de se lhe acatar os humores”<sup>357</sup>, frase que, ao que tudo indica, alude ao cuidado que a cidade deve ter para não gerar um tirano dentro de seus muros<sup>358</sup>.

Como questão definitiva para escolher qual poeta seria capaz de salvar a crise em Atenas, Dionísio pergunta diretamente sobre a tal crise, mais especificamente, a

---

<sup>354</sup> A peça insere-se na lenda de Édipo, e retrata a contenda entre os filhos Etéocles e Adrasto pelo trono de Tebas. Trata-se do momento em que Etéocles, com a ajuda do sogro Adrasto, marcha contra seu irmão Polínice, o que faz com que a comédia se conecte *intertextualmente* com trilogia tebana de Sófocles.

<sup>355</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1020-1025.

<sup>356</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1053-1056.

<sup>357</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1425-1435.

<sup>358</sup> Esta anedota aparece também em Heródoto e na tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo (vv. 717-736).

divindade pergunta “o que pensam vocês [Ésquilo e Eurípides] sobre a forma de salvar a cidade?”<sup>359</sup>.

Eurípides propõe primeiro um plano para atar asas em dois soldados, Cinésias e Cleócrito, para que fossem levados sobre a superfície do mar e borrifassem vinagre nos olhos dos inimigos. Além de um chiste com o porte físico dos dois soldados, que já haviam sido retratados, um como esquelético e o outro troçado como “filho de uma avestruz”, respectivamente, em outra comédia de Aristófanes<sup>360</sup>, podemos tomar como uma crítica a Eurípides que sendo estrangeiro não integrou as fileiras militares de Atenas e logo não era versado nos assuntos da guerra, sendo inútil em um momento como este. Então o que Eurípides sabia e poderia fazer por Atenas? Na visão de Aristófanes, apenas usar da *retórica*. Por isso que o poeta cômico trata de satirizar a Retórica como inútil nos versos seguintes quando Eurípides propõe que se confie nos cidadãos suspeitos, e se suspeite dos cidadãos que se têm confiado, “porque, se com o processo que temos, não chegamos a lado nenhum, não é lógico que, se fizermos exatamente o contrário, estaremos a salvo?”<sup>361</sup>. Enxergamos aqui uma tentativa de Aristófanes de criticar a Retórica aplicando seu método de “redução ao absurdo” ao mundo da guerra, e mostrar que esta não era útil para cidade. Fator que pode justificar porque a cidade de Atenas não aceitava a ajuda nem dos ricos e nem dos pobres, como Dionísio pontua nos versos seguintes, pois a *pólis* encontrava-se confusa pelas novas tendências que geraram a crise da mesma, sendo incapaz de escolher um dirigente, fosse ele rico ou pobre.

Ésquilo por sua vez mostra-se conhecedor de técnicas navais e conhecedor dos grandes exemplos do passado. O autor propõe que se adote a estratégia de que os soldados gregos “considerem como seu o território inimigo, e deixem ao inimigo o seu; a frota como seu principal recurso, e os recursos que têm como uma verdadeira falência”<sup>362</sup>, ou seja, concentrar-se no ataque ao inimigo e não oferecer resistência as incursões inimigas. O fato é que tal atitude já havia sido proposta por Péricles 25 anos antes<sup>363</sup>, no começo da guerra, guerra esta que todos acreditavam ter desandado devido à morte de Péricles pela peste que assolou a cidade entre 430-429 AEC<sup>364</sup>. Por mais que Péricles não tenha sido mencionado diretamente, aos ouvidos daquele público esta estratégia era uma referência

<sup>359</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv.1436-1437.

<sup>360</sup> ARISTÓFANES, *Aves*, vv. 876; 1372-1409.

<sup>361</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1440-1460.

<sup>362</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1460-1470.

<sup>363</sup> TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, 1. 141-143.

<sup>364</sup> PLUTARCO, *Vida de Péricles*, 34.5; 38.1.

comum, tratava-se de um olhar saudosista para com o passado que mostrava que tudo poderia ter sido diferente se os atenienses não tivessem abandonado as suas convicções e seus valores, que na ocasião eram representados pela estratégia engenhosa de Péricles. E, mudando o plano principal de levar Eurípides de volta, Dionísio opta pelo poeta que lhe “enche a alma” e escolhe Ésquilo como poeta a ser levado de volta para Atenas. E este vai, e por fim pede que Sófocles vigie e reserve o trono de melhor poeta, pois em talento atribuía a ele o segundo lugar.

Por fim, o canto de retirada do Coro pode ser dividido em três partes importantes. A primeira em que pede “boa viagem a um poeta que vai partir em direção à luz” que tem sentido ambíguo, podendo ser encarado como um canto ao retorno de Ésquilo na peça, como um canto de despedida aos poetas recém falecidos, Sófocles e Eurípides. A segunda parte pede que o poeta inspire “bons pensamentos, que são fonte de felicidade”, como se o retorno dos *tempos de glória da Tragédia* fosse trazer consigo *os tempos de glória de Atenas*, visto que foram contemporâneos. E por fim um ataque a Cleofonte, comandante encarregado da guerra/Atenas, mandando-o ir “para a guerra, mais quem gostar de combates, mas lá na terra do pai deles!”<sup>365</sup>, como último ataque à política de guerra de Atenas.

Aristófanes, esquecendo de todas as semelhanças e continuidades entre o teatro de Ésquilo e Eurípides, elaborou um projeto de *hýbris cômica* pautada na dicotomia entre bons e maus modelos, exaltando os primeiros e satirizando os outros. Com um espírito saudosista, o comediógrafo estabeleceu entre a glória de Atenas e a glória do teatro uma “estreita relação de causa a efeito”<sup>366</sup>. Por isso que para o autor não havia contradição em se posicionar contra Eurípides e a favor de Ésquilo, pois enxergava na atividade dramática do primeiro a perpetuação das tendências filosóficas que, ao fomentarem uma revisão dos antigos valores e deturparem os bons modelos, corroboram para o encaminhamento da *pólis* para a crise que estavam vivendo:

Ésquilo como representante da tragédia na sua forma mais antiga, severa, hierática, majestosa, ainda próxima da épica e dos valores por ela celebrados; Eurípides como o promotor de um outro modelo revolucionário, amoral, mais próximo da sociedade, fragmentada e decadente, do tempo da guerra do Peloponeso. Para servir o tom de um agonismo radical, a carácter com a comédia antiga, Aristófanes desconheceu os pontos de aproximação, para assinalar sobretudo as diferenças entre ambos.<sup>367</sup>

<sup>365</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 1525-1533.

<sup>366</sup> BRANDÃO, 1984, p. 80-81.

<sup>367</sup> SOUSA E SILVA; ARISTÓFANES, 2014, p. 19.



A situação política da *pólis* fez com que Aristófanes colocasse em dúvida até a necessidade da mesma. Recriando o passado com contornos laudatórios, o poeta correu contra às estruturas que Atenas julgava mais preciosas, e tornou-se intérprete “daquilo que se pensava e não se dizia, ou se dizia em voz baixa na Ágora, porque não se tinha a coragem de dizê-lo em voz alta nas tribunas<sup>368</sup>”, pois para dizê-lo seria necessário usar da liberdade da palavra cedida pela Ágora e a Tribuna, para ir contra as mesmas.

A guerra aparece então como responsável por um corte brusco na glória de Atenas. Podendo ser atestada em Aristófanes quando após elogiar várias vezes os cidadãos atenienses e também Ésquilo, dizer que este “não vai à bola com os Atenienses”<sup>369</sup>, como possível referência ao refúgio que Ésquilo buscou na Sicília durante os últimos anos de sua vida. Os motivos dessa fuga podem ser o desgosto com os rumos da política ateniense perante a guerra, ou a insatisfação com a evolução da arte trágica<sup>370</sup>. O fato é que para Aristófanes um destes fatores foi responsável por afastar as habilidades poéticas de Ésquilo de Atenas.

O processo de crítica às tradições, próprio das releituras necessárias ao processo de produção cultural, que acontecia lentamente, foi acelerado pelo agravamento da situação de Atenas perante a Guerra do Peloponeso. As constantes derrotas no campo de batalha levaram à uma sensação de ruptura brusca com estes valores que representavam uma conexão à uma Atenas próspera e gloriosa, conexão esta que até então era estabelecida através da memória e da tradição. Restava então escolher novos meios onde seriam depositados *critérios de verdade* e pelos quais seria possível um acesso ao passado.

Este embate pela legitimidade de educar a *pólis* se resignificaria sob os peripatéticos, na proporção que tanto a poesia cômica, quanto a própria matriz socrático-platônica, seriam resignificadas para garantirem a manutenção de um novo sentimento de pertença que surgia na Atenas pós-Licurgo. Durante este processo novamente as fronteiras e funções dos gêneros literários sofreriam alterações impactantes para toda a literatura, antiga e moderna.

---

<sup>368</sup> SOUSA E SILVA; ARISTÓFANES, 2014, p. 77.

<sup>369</sup> ARISTÓFANES, *As Rãs*, vv. 805-8.

<sup>370</sup> Nota 129. In: SOUSA E SILVA, Maria de Fátima; ARISTÓFANES, *op. cit.* p. 102.

### 3. O Liceu peripatético: teoria e crítica literária

*A poesia imortaliza tudo o que há de melhor  
e de mais belo no mundo.  
(Mary Shelley)*

O método de análise e organização do conhecimento em Aristóteles visava distinguir os conhecimentos entre *práxis* [saberes teóricos e práticos] e *poíesis* [saberes produtivos]<sup>371</sup>. Este o método permitiu que os peripatéticos encarassem a arte poética como meio de romper a barreira da transmissão da doutrina filosófica através da escrita. Tal feito foi possível graças a herança do método aristotélico, mais precisamente, a dialética-aristotélica.

Não podemos perder de vista a herança socrático-platônica presente em Aristóteles, e também em Teofrasto, já que antes de serem peripatéticos estes já eram platônicos<sup>372</sup>. Deste modo, ao menos nas primeiras gerações de peripatéticos, aqueles que foram contemporâneos de Aristóteles, e muitas vezes de Platão, a dialética socrático-platônica parece ter tido grande influência. Tomamos por dialética socrático-platônica o método de análise que comporta essencialmente duas características: 1) a sobreposição e refutação de teses através de um jogo de perguntas e respostas levado a cabo da maneira mais sábia o possível; 2) a ordenação dos conjuntos das impressões e a articulação das diferentes especificações de uma ideia para encontrar a forma buscada<sup>373</sup>.

Ao passo que em Sócrates e Platão o ponto de partida para uma autêntica investigação era a constatação da própria ignorância, ou seja, *ter em mente o que se sabe e o que não se sabe*. Em Aristóteles o ponto de partida para cada investigação seria a “história” do objeto a ser investigado, decorrente do fato que *historia* [ἱστορία]<sup>374</sup> assume

<sup>371</sup> MIRANDA CANCELA, 2003. p. 55.

<sup>372</sup> Nos fragmentos sobre Hermipo de Esmirna há menções de que na obra *Sobre Aristóteles*, o Calimáqueo registrou que o filósofo ordenou que os dizeres “conhece a ti mesmo” (γνώθι σαυτόν) fossem gravados (Fr. 47a FW), e também há menções de que o próprio Hermipo também haveria dito a algum escravo, eunuco, que estes dizeres fossem gravados em um certo templo (Fr. 47b; 47c FW). WEHRLI, Fritz. **Hermippos der Kallimacher**. Basel Stuttgart: Schwabe & Co., 1974. A história é confirmada nos fragmentos de Camaleão (Fr. 2b Wehrli IX = Anecdota Graeca ed. J. Bekker (1814) I 233, 15) onde este coloca os dizeres como “real significado do saber” (εἶναι την γνώμην ταύτην).

<sup>373</sup> Jean-Baptiste Gourinat acredita que a 1ª aparece em textos da juventude de Platão, enquanto a 2ª em textos da velhice, sendo assim *dialéticas socráticas* e *platônicas* respectivamente, e como o nosso objetivo não é descobrir o que no método aristotélico deriva de Sócrates e o que deriva de Platão, optamos pelo termo *dialética socrático-platônica*. Para um debate mais detalhado e um melhor direcionamento até as bibliografias competentes, conferir: SEGGIARO, Claudia. Dialéctica y *Élenkhos*: herencia Socrática em el método aristotélico. **AGORA** – Papeles de Filosofía, p. 27-51, v. 37. n. 2. 2018.

<sup>374</sup> Aprender por investigação, inquirir, conhecimento obtido, informação; descrição de uma série de investigações, narrativa, história. s.v. *LSJ*.

em um primeiro momento o sentido de investigar. Enquanto a dialética socrático-platônica tinha a divisão e comparação do discurso a ser refutado, a dialética aristotélica o fez no nível dos conhecimentos até então adquiridos sobre determinados temas. Não à toa, Aristóteles e os peripatéticos escreveram tratados de botânica intitulados *histórias*<sup>375</sup>.

Esta colocação se torna pertinente para o nosso trabalho quando a colocamos em paralelo com o fato de que na *Poética*<sup>376</sup> a história parece ter sido rechaçada por limitar-se àquilo que aconteceu, sendo assim menos filosófica que a poesia, e à esta é negada a possibilidade de que possa ter a “natureza de uma ciência<sup>377</sup>”.

Trata-se de uma questão simples, que a tradição de historiadores insatisfeitos e distantes do pensamento aristotélico transformaram em um mártir, chegando ao ponto de François Hartog (2013) dizer que se tratou do “primeiro abalo da historiografia ocidental”<sup>378</sup>. Jacyntho Lins Brandão (2015) nos fornece uma chave de leitura interessante para tal passagem, enquanto trata da diferença entre teoria literária e crítica da literatura.

Prefiro pensar que se oponha [o virtual] ao meramente factual ou talvez, de modo mais exato, ao *histórico*, no sentido em que entendia Aristóteles, isto é, que a *história* se ocupa do particular (enquanto *investigação*), por oposição à filosofia, que se ocupa do universal (ou de *tà kathólou*). Nessa perspectiva, poderia acrescentar, desde logo, que a teoria da literatura, como qualquer teoria, está para a filosofia do mesmo modo que a crítica literária está para a história, na medida em que o objeto desta última são autores ou obras históricas – ou mesmo tendências (escolas) cuja consideração constitui, por si, um inteiro campo do saber.<sup>379</sup> [grifos do autor]

Podemos perceber que a filosofia e a história se distinguem no pensamento aristotélico pois a primeira, enquanto uma atividade teórica, elabora modelos explicativos para os fenômenos, e a história, enquanto crítica, organiza e contrapõe os modelos explicativos. Não se trata de uma cesura, visto que toda atividade crítica pressupõe um certo nível de teorização, assim como toda atividade teórica pressupõe algum nível de crítica.

<sup>375</sup> Vide *supra* obras do peripatéticos no capítulo 2.

<sup>376</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 9, 1451a35-1451b30.

<sup>377</sup> MARTÍN VELASCO, Maria José. **La concepción aristotélica de la historia**. Saarbrücken/Deustchland: Editorial Académica Española/Akademikerverlag GmbH, 2012. p. 3.

<sup>378</sup> HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 35.

<sup>379</sup> BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Antiga musa** (arqueologia da ficção). Belo Horizonte: Relicário, 2015. p. 15.

Deparamo-nos então com um novo espectro através do qual podemos compreender a atividade literária peripatética, o da diferença entre crítica [método histórico] e o da teoria [método filosófico]. A nosso ver, a atividade biográfica do Liceu peripatético no século III AEC se encontra no âmbito da crítica, ao passo que os CE se encontram no âmbito de uma teoria. De modo que é no imbricamento da teoria e da crítica que podemos perceber as tendências peripatéticas que perpassaram por todos os filósofos/autores do Liceu.

Para darmos continuidade à esta análise, façamos uma breve recapitulação dos sentidos de história, que tomaremos como ‘crítica’, no pensamento aristotélico. Maria José Velasco nos mostra que o termo história (ἱστορία) pode assumir três acepções dentro do *corpus aristotélico*<sup>380</sup>:

- 1) Conhecimento adquirido através da observação;
- 2) Descrição dos feitos biológicos e dos fenômenos naturais;
- 3) Etapa inicial e necessária para chegar ao conhecimento artístico (*tékhnē/téchynē*) e científico (*epistēmē/ἐπιστήμη*);

A confluência entre as três acepções ocorre nas noções de *memória* e *experiência*, que se encontram diretamente relacionadas à *ética da vigília*. Recordemos que pensamento aristotélico é “da sensação gera-se uma imagem e quando está contemplada como cópia e não em si mesma, então estamos diante de uma lembrança cuja evocação denominamos memória”<sup>381</sup>, ou seja, a memória não é a sensação ou o juízo em si, mas um estado de afecção produzido por um destes quando o tempo já passou<sup>382</sup>. A experiência seria produzida da “multiplicidade de memórias”<sup>383</sup> unificando e estabilizando a multiplicidade sensorial e mnemônica do vivente.

Em certo momento dos tratados meteorológicos, ao falar das mudanças climáticas, Aristóteles dá alguns sinais acerca da limitação da memória. Não só a afirmação de que algumas alterações na natureza levam à “aniquilação e destruição de povos inteiros antes que registrem em sua memória estas mudanças do início ao fim”, mas principalmente o

<sup>380</sup> MARTÍN VELASCO, 2012, p. 6-10.

<sup>381</sup> Rey Puente através da obra *Analíticos Posteriores* de Aristóteles (100a5). PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. 352 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 1998. p. 316.

<sup>382</sup> ARISTÓTELES, *Acerca de la Memoria*, 449b 20-30.

<sup>383</sup> Puente através da obra *Metafísica* de Aristóteles (980b29). PUENTE, *loc. cit.*

fato de que, após uma imigração, da primeira geração de um povo até a última, estas cobrindo um longo período de tempo, é provável que ninguém se recorde dos fatos que levaram à imigração<sup>384</sup>. Esta posição indica que para o filósofo a memória não pode ser tomada como único meio de transmissão do saber e do conhecimento, não apenas no sentido da investigação filosófica, mas em um sentido mais simples ainda que diz respeito à possibilidade de um povo acessar o seu “patrimônio cultural”. Dessa forma, acreditamos que Aristóteles demarca um afastamento da tradição poética da memória acessada através da *aedo*, e busca elencar novos modelos de fixação e assimilação da memória.

No fragmento<sup>385</sup> referente à obra perdida *Sobre a filosofia* de Aristóteles, no qual este teria discutido sobre os sentidos de “sábio” e “sabedoria”, há uma menção aos modos pelos quais os homens perecem, sendo estes modos diversos e podendo ser devido às epidemias, fome, guerras, doenças de diversos tipos e muitos outros. Ao fazer um paralelo com a ideia de progresso e desenvolvimento das civilizações, Martín Velasco acredita que esta posição se trate de uma crença aristotélica da impossibilidade de “fazer história dos períodos remotos”, diante da ruptura total que há entre uma civilização e a seguinte, impedindo as novas de conhecer o que constituiu o seu “patrimônio cultural”<sup>386</sup>.

A preocupação de Aristóteles a respeito do passado, ou do patrimônio cultural como chamou Martín Velasco, é decorrente da percepção que o passado pode adquirir o caráter de um *saber de experiência*. E sendo a experiência a possibilidade de generalização através da memória, seria necessário um trabalho de recopilção, estudo, classificação e exposição destes materiais através do quais se poderia acessar a memória. A dialética agiria como método que permitiria alcançar um grau de generalização a respeito dos saberes *metafísicos*, aqueles que só podem ser atingidos através da razão<sup>387</sup>, ao contrário dos saberes *físicos* que podem ser atingidos aliando observação e razão, em ambos os casos o conhecimento dos dados históricos seria o ponto de partida:

Do mesmo modo que as ciências da natureza estabelecem tipos taxonômicos que se aplicam como modelos para analisar e fazer compreensível o comportamento empírico e contingente dos organismos, a história humana

<sup>384</sup> ARISTÓTELES, *Meteorológicos*, I, 351b 9-29.

<sup>385</sup> Fr. 8b de Vallejo Campos (=Ross, 8b). Conservado em: FILÓPONO, *Com, de la “Introducción aritmética” de Nicômaco I 1*. In: ARISTÓTELES, **Fragmentos**. Tradução de Alvaro Vallejo Campos. Madrid: Editorial Gredos, 2005. p. 271-276.

<sup>386</sup> MARTÍN VELASCO, 2012, p. 17.

<sup>387</sup> “Para Aristóteles, a *metafísica* – por ele denominada *filosofia primeira* – é a ciência dos primeiros princípios: princípios abstratos que só a razão é capaz de concebê-los. Ela não é *divina* porque versa sobre Deus – esse tipo de *epistême* (de saber ou ciência em que se busca, para ele, razões plausíveis) Aristóteles denomina *teologia*”. SPINELLI, 2010 p. 54.

determina tipos taxonômicos universais, tanto em relação às formas de organização política, oligarquias, tiranias, democracias, dentro das quais se desenvolve necessariamente a vida da cidade, como de modos de comportamento que determinam os princípios da ética.<sup>388</sup>

Desta forma, analisar a história permite inferir sobre a regularidade no comportamento humano, tornando-se fonte de auxílio para a deliberação e ajuizamento acerca do “melhor”, seja no âmbito das reflexões e ações pessoais, ou no âmbito das reflexões e decisões políticas do governo que rege a comunidade. Quando Aristóteles buscou utilizar do método histórico e da história o fez aplicando “valor de conhecimento” aos dados, opiniões e conclusões fornecidos de maneira indireta [experiência] nos gêneros poéticos, quase como se fossem decorrentes de investigação direta [atividade contemplativa]<sup>389</sup>. O método dialético<sup>390</sup> ressurge então como um meio de buscar correlações entre as opiniões dos predecessores e encontrar uma verificabilidade destes dados, visto que Aristóteles “não apenas traz para o debate as opiniões de seus predecessores, mas interpreta-as, verificando suas hipóteses, assim como seus acertos e erros”<sup>391</sup>.

Quanto a polêmica a respeito da veracidade dos fatos na transmissão de Aristóteles, entendemos que este buscava a verdade e parar expô-la teve que “emitir juízos de valor utilizando conceitos de sua época”, pois há apenas duas formas de fazer história da filosofia, igualmente válidas, ou “como leituras descritiva dos filósofos do passado em seus próprios termos, em cujo caso se transforma em uma mera doxografia”, ou o método dialético utilizado por Aristóteles que estabelece “um diálogo a partir dos próprios conceitos”<sup>392</sup>.

Platão, e os filósofos pré-socráticos, debruçaram-se sobre a educação dos sentidos no processo de conhecer, ou seja, sobre os usos da filosofia como uma atividade de educação de si e da *pólis*, ou, como Heráclito denominou, uma atividade de “ouvir o

---

<sup>388</sup> MARTÍN VELASCO, 2012, p. 25.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>390</sup> A ligação entre Aristóteles e Sócrates se dá não apenas porque esse teria dito acesso aos ensinamentos socráticos por meio de Platão, mas porque formula sua própria concepção acerca de Sócrates, e nesta concepção o método socrático era tido como um ponto de virada, pois “em sua ocupação com o tema das virtudes éticas (τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς), Sócrates teria sido o primeiro a tentar construir conceitos universais (ὀρίζεσθαι καθόλου). Desse modo, ele não foi o primeiro a se ocupar nem com as virtudes éticas, nem com os conceitos universais, mas foi o primeiro a ligar uns aos outros. Como exemplo da ocupação com virtudes éticas já antes de Sócrates, Aristóteles menciona os pitagóricos. Estes teriam tratado, no entanto, apenas de poucos temas como “a maturidade, o justo e o casamento”, e teriam, sobretudo, reduzido a números os conceitos que buscavam. Em contrapartida, dentre os físicos, Demócrito deveras teria “dado uma definição do quente e do frio”, mas não teria se ocupado com temas éticos. MARTENS, 2013, p. 77-78.

<sup>391</sup> SEGGIARO, 2018, p. 40-41.

<sup>392</sup> MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, p. 15.

*lógos*”, visando reavaliar as impressões dadas pelos sentidos. Assim como estes, e a partir do pensamento destes, Aristóteles não negou a possibilidade de alcançar um conhecimento verdadeiro do mundo através dos sentidos<sup>393</sup>. Partindo do pressuposto que existe a possibilidade de utilizar-se da razão para distinguir conhecimento e falsas impressões contidas nas próprias “experiências”, Aristóteles visou um método que fosse capaz de fazer esta distinção a respeito das experiências alheias e de seus predecessores.

É neste sentido que Aristóteles se distancia de Platão e de sua crítica à poesia através da *mimesis*, pois não apenas a eleva à categoria de objeto catártico, mas dá à poesia, e aos demais gêneros literários, o status de objeto detentor e produtor de conhecimento. Através desta posição podemos compreender um pouco a produção do Liceu peripatético, ao menos nas primeiras gerações. Estes além de escreverem histórias voltadas às mais diversas áreas do conhecimento, também usaram do mesmo método crítico para abordarem a poesia e a filosofia, fomentando assim um novo gênero literário, a biografia, que viria ser a marca das seguintes gerações de peripatéticos.

Estas biografias, carregam um traço que havíamos apontado anteriormente, o da conduta do autor como reflexo da conduta expressa na obra, e vice-versa. Desse modo a vida do autor, poeta e/ou filósofo, teria por base as suas obras, enlace este que pode ser resumido através do termo *bio-bibliografias*, usado por Rudolf Blum<sup>394</sup>. Adicionando os CE nesta equação, podemos repensar duas noções que apresentamos no segundo capítulo da primeira parte:

- (I) As virtudes expressas nos versos correspondem às virtudes do compositor;
- (II) As expressões “populares” de um povo representam seus costumes e suas virtudes;

As *biobibliografias* se enquadram em (I) e estão para o âmbito da crítica-histórica, enquanto os CE se enquadrariam em (II) e poderiam ser alocados no âmbito da teoria-filosófica. A base para escrita das *biobibliografias* foi o confronto das obras com a maneira pela qual os autores eram representados na comédia, e do nosso ponto de vista, este é o ponto comum entre estas com os CE, o que por ventura pode explicar o possível “teor cômico” na obra. Passemos aos desdobramentos desta constatação.

<sup>393</sup> Os modos de conhecer. In: SPINELLI, 2010, p. 57-72.

<sup>394</sup> BLUM, Rudolf. *Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*. Wisconsin. The University of Wisconsin Press, 1991. p. 1.

### 3.1. Classificação e a transmissão do conhecimento

A primeira geração de filósofos peripatéticos após Aristóteles, que diz respeito àqueles que ainda conviveram e foram instruídos pelo mesmo, presenciou e fomentou uma mudança no método de estudo do Liceu. Tendo como ponto de partida os estudos de Rostagni e o escólio a Dionísio Trácio, Miranda Cancela (2003) concorda que Teofrasto foi responsável pela distinção entre *mito*, *história* e *ficção*<sup>395</sup>. Na *Poética* o *mito* aparece como enredo, que estrutura os acontecimentos<sup>396</sup>, ao passo que no escólio a Dionísio Trácio define-se como a exposição de “feitos estranhos, antigos e ainda impossíveis”. ‘História’ por sua vez aparece como relacionado a “exposição dos feitos acontecidos ou possíveis”, salientamos que tal definição só se torna possível perante as disciplinas *metafísicas*, visto que tendo em mente a produção de Teofrasto e os seus tratados de botânica intitulados “histórias”, em relação às disciplinas físicas este parece dar continuidade à compreensão de Aristóteles acerca do conceito. E ‘ficção’, no escólio, designou os “feitos possíveis”.

Tais definições foram norteadoras para os novos usos, e também produções, dos gêneros literários dentro do Liceu peripatético. Como pode-se perceber, tanto a história quanto a ficção partilharam da característica do benefício da dúvida, ou seja, de relatarem feitos que poderiam ter acontecidos. A extensão de tal benefício, que como vimos era um projeto aristotélico, tornou a Comédia fonte confiável para acessar informações sobre o passado. Uma anedota envolvendo Platão e o tirano Dionísio no texto anônimo *Vida de Aristófanes*, mostra que tal prática poderia ser algo anterior a Aristóteles:

(...) Dizem também que Platão, porque Dionísio, o tirano, queria conhecer o governo dos Atenienses, enviou-lhe a poesia de Aristófanes {a acusação contra Sócrates em *As Nuvens*,} e recomendou que estudasse as suas peças se quisesse entender o governo daqueles.<sup>397</sup>

<sup>395</sup> Tratam-se respectivamente dos conceitos de μῦθος, ἱστορία, πλάσμα, que a autora opta por não traduzir no seu texto, entretanto iremos apresentá-los traduzidos sempre que nos referirmos aos mesmos. Atenta-se a nossa escolha por traduzir πλάσμα (plasma) por “ficção” ou “estilo fictício”, definições que achamos mais adequadas ao contexto de teorização acerca da poesia. Entretanto, como pontua a autora, o termo pode assumir várias acepções, não só modernas como antigas, visto que o equivalente do termo encontrado no latim é a palavra *argumentum*. MIRANDA CANCELA, 2003, p. 66-67.

<sup>396</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 6, 1450a.

<sup>397</sup> *Poetae Comici Graeci* T 1. Tradução de Camila de Moura Silva. In: SILVA, Camila de Moura. **Vidas Trágicas**: Ésquilo, Sófocles e Eurípides no imaginário helenístico. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. p. 21.



Ateneu de Náucratis (II-III EC), que teve acesso à obra *Sobre Ésquilo* de Camaleão de Heracleia (350-275 AEC), dá a entender que as informações sobre os tragediógrafos transmitidas pelos peripatéticos eram passíveis de serem verificadas através das obras cômicas: “Aristófanis, por exemplo – é nos cômicos onde se encontra a informação confiável sobre os trágicos – diz o mesmo de Ésquilo”<sup>398</sup>. Através do mesmo autor também temos a informação que Camaleão havia escrito uma série de obras sobre a comédia<sup>399</sup>.

Desta forma, esta primeira geração do Liceu não foi apenas prolífica no estudo da poesia e filosofia, como também foi prolífica na produção de obras críticas e teóricas a respeito das mesmas. Podemos tomar como um primeiro objeto de análise, e também produto desta produção peripatética, as anedotas que permeiam as *Vidas* dos autores antigos.

Supomos que o grande produto do uso dos poemas cômicos como modo de acesso à vida dos filósofos e poetas antigos é a intensificação do uso da anedota como um meio de transmissão de ensinamentos, virtudes ou fatos relevantes que permearam a vida de um indivíduo, como a anedota que citamos anteriormente que visava retratar tanto a capacidade da técnica poética de Aristófanis, quanto a sua fama que alcançou até Dionísio na Siracusa. Ateneu nos permite saber algumas anedotas de Ésquilo, na já citada obra que teria sido escrita por Camaleão:

E eu poderia dizer, inclusive, que Ésquilo se equívoca a este respeito. Pois ele foi o primeiro, e não Eurípides, como afirmam alguns, em introduzir o espetáculo de personagens bêbados na tragédia. Efetivamente, em *Os Cabiros* apresenta à cena Jasão e seus companheiros bêbados. O que fazia o próprio tragediógrafo, foi atribuído a seus heróis, pois, de feito, escrevia bêbado suas tragédias. É também por isso [o motivo] porque Sófocles o dizia, em tom de censura: "Ésquilo, ainda quando fazes o que deves, sem dúvida o fazes sem ser

<sup>398</sup> *Chamaileon*. Fr. 41, Wehrli IX. (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*, 21e).

<sup>399</sup> Em uma das muitas passagens onde se trata da Comédia, Ateneu usa Camaleão como fonte e nos deixa saber que as informações sobre a vida e produção de Anaxáandrides estavam no sexto livro *Sobre a Comédia*, “sobre ele Camaleão de Heracleia, no sexto livro *Sobre a Comédia* escreveu, assim” (*Banquete dos Sofistas*, 373f). Em outra passagem Ateneu cita novamente um sexto livro de Camaleão que tratava da comédia, entretanto desta vez usa do adjetivo “antiga” o que nos dá a entender que se tratavam de dois tomos diferentes, “Camaleão de Ponto, no sexto livro de sua *Sobre a Comédia Antiga* [περὶ τῆς ἀρχαίας κωμωδίας]” (*Banquete dos Sofistas*, 406e). Podemos supor assim que ou se tratava de uma grande obra sobre a comédia, e o uso do adjetivo por Ateneu visa apenas especificar a comédia da qual faz parte Hegemon, poeta abordado na passagem. Ou, ancorados na informação de que peripatéticos dividiram a produção cômica grega apenas em Antiga e Nova, divisão que era feita com base no tipo linguístico, poderíamos supor se tratarem de duas obras extensas sobre a comédia, uma sobre a Antiga e outra sobre a Nova, onde Hegemon se encaixaria como poeta cômico antigo, visto que Aristófanis é tido como um poeta intermediário. Esta discussão é pincelada por MIRANDA CANCELA, 2003, p. 70.

consciente dele", segundo conta Cameleão em seu tratado *Sobre Ésquilo*.<sup>400</sup>  
[grifos nossos]

Este exemplo ilustra uma característica que perpassa as *biobibliografias* e os CE, que diz respeito a este uso anedótico de uma história para representar algum vício ou alguma virtude. Através da atividade intelectual poder-se-ia alcançar algum tipo de conhecimento através da anedota, como a anterior que reforça a própria *ética da vigília* esboçando uma *a necessidade de fazer o que se deve consciente do ato*.

As anedotas parecem representar um maior esforço na atividade de inferir sobre as inclinações individuais de cada autor, pois eram interessados na diferença entre *vida contemplativa*<sup>401</sup>, *vida ativa* e *vida sensual*<sup>402</sup>. Esta busca por transmitir determinados saberes através de anedotas fica mais evidentes quando analisamos os trechos o modo como os peripatéticos trataram os filósofos precedentes, como no excerto de Fânias de Éresos sobre Antístenes e a busca por excelência:

Em sua obra *Sobre os Socráticos*, Fânias conta que a quem lhe perguntou certa vez o que deveria fazer para tornar-se excelente, Antístenes respondeu: "Deves aprender daqueles que sabem que os defeitos que tens devem ser corrigidos." A alguém que louvava o luxo sua resposta foi: "Que vivam no luxo os filhos de teus inimigos!"<sup>403</sup>

Também podemos observar noutro trecho sobre a relação de Sócrates e Aristípos, que nos noticia simultaneamente sobre o *daimon* de Sócrates e a necessidade do desapego da materialidade para o filósofo:

Sofista de profissão [Aristípos], como diz Fânias de Éresos, o peripatético, foi o primeiro dos socráticos a cobrar honorários e mandar dinheiro ao mestre. Em certa ocasião a importância de vinte minas remetida a Sócrates foi restituída a Aristípos, com a declaração do primeiro de que seu *daimónion* não lhe permitiria recebê-la.<sup>404</sup>

Estes dois últimos trechos delineiam bem a função que a anedota teve na Antiguidade entre os filósofos. As anedotas não tinham *a priori* o objetivo da transmissão

<sup>400</sup> *Chamaileon*, Fr. 40a, Wehrli IX. (= ATENEU, *Banquete dos Sofistas*).

<sup>401</sup> Através de Cícero temos conhecimento de que Dicearco parecia discordar de seu mestre Teofrasto em relação à imbricação entre vida ativa e a contemplativa. Dicearco antepunha "com muito à todas as coisas a vida ativa [τὸν πρακτικὸν βίον]" e Teofrasto "a contemplativa [τὸν θεωρητικὸν]". CÍCERO, *Cartas a Ático*, II, 16,3.

<sup>402</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. **The development of Greek Biography**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993. p. 69.

<sup>403</sup> *Phainias von Eresos*, Fr.30, Wehrli IX (= DIÓGENES LAÉRCIOS, *Vidas e Doutrinas*, VI, 8).

<sup>404</sup> *Phainias von Eresos*, Fr.31, Wehrli IX (= DIÓGENES LAÉRCIOS, *Vidas e Doutrinas*, II, 65).

de uma história verossímil a respeito dos envolvidos, mas um modo de transmitir e propagar a filosofia e seus valores. Modo que parece ter ganhado importância em uma época em que as fronteiras de Atenas eram outras, e os ouvintes da ágora já eram cosmopolitas, indivíduos mais heterogêneos entre si do que aqueles da época de Sócrates.

A segunda característica das produções peripatéticas sobre a arte poética é a tendência em aliar obra e autor, tendência esta que já estava presente no método aristotélico, lembremo-nos que Aristóteles faz uso dos poemas de Sólon para inferir sobre a conduta do governante<sup>405</sup>. Este método de análise parece ter sido conservado principalmente nas anedotas que envolviam os poetas, como a passagem de Ateneu que citamos anteriormente, que trazia consigo “*o que fazia o próprio tragediógrafo, foi atribuído a seus heróis*”. Camila Silva (2019), ao abordar o método biográfico peripatético em relação aos poetas trágicos, enxerga a justificativa de Aristóteles para tal relação na, já citada, passagem da *Poética* onde Aristóteles fala das ações vis ou nobres nas obras poéticas<sup>406</sup>:

Os poetas que, por propensão particular (*κατὰ τὰ οἰκεῖα*), são muito solenes representaram, ou imitaram (*ἐμιμοῦντο*), ações nobres (*τὰς καλὰς πράξεις*) – Aristóteles está se referindo aos tragediógrafos, como é evidente. Desta passagem, é possível inferir que a “indole”, ou “propensão particular” desses poetas tivesse de ser coerente com a natureza de suas obras: tal informação não pode ter passado despercebida pelos biógrafos [peripatéticos] dos trágicos.<sup>407</sup>

Como é possível perceber nas obras biográficas da Antiguidade conservadas, das quais Diógenes Laércio (180-240 EC), Plutarco (46-120 EC), São Jerônimo (347-420 EC) e Suetônio (69-141 EC) são alguns dos expoentes, as produções peripatéticas permitiram que os biógrafos antigos tivessem acesso às informações relativas aos pensadores precedentes. Distanciando-nos um pouco da noção de imparcialidade e do método científico moderno, deve-se atentar que os filósofos do Liceu não detinham a pretensão de produzir escritos imparciais acerca dos poetas antigos. Empenhados em uma atividade filosófica que buscava criar conceitos generalizadores para compreender o mundo, os peripatéticos se relacionavam com a tradição através de uma operação recriadora e crítica, logo uma análise que aliasse autor e obra se mostrava essencial para compreender e classificar a atividade poética. Deve-se encarar tais obras como críticas e literárias onde

<sup>405</sup> ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, 12.

<sup>406</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1448b, 4.24-29.

<sup>407</sup> SILVA, 2019, p. 19.

a preservação das memórias foi um objetivo secundário dos mesmos, caso esta tenha sido um objetivo.

Em certa medida, a leitura de que estes peripatéticos detinham o objetivo de escrever e preservar a biografia dos poetas estudados deve-se à interpretação do prefácio de São Jerônimo em *De Viris Illustribus* em que os peripatéticos são colocados como precursores da escrita biográfica, dentre eles Antígono de Caristo, Sátiro, Hermipo e Aristóxeno, exceto Antígono, todos os outros têm ligação com o Perípatos. Estas ligações podem ser indiretas, como Sátiro e Hermipo que ao que tudo indica são chamados de peripatéticos por empregar o método de análise e escrita a respeito das vidas dos poetas e filósofos antigos. Ou uma ligação direta com Aristóteles, como é o caso de Aristóxeno que, mesmo tendo formação pitagórica<sup>408</sup>, foi aluno de Aristóteles e foi o primeiro discípulo deste a escrever monografias sobre um único indivíduo<sup>409</sup>, sua escrita se distinguia “pela extensa menção às fontes, pela avaliação de sua credibilidade e pelo caráter periegético de seu trabalho, o que significa dizer que ele viajava em busca de informações”<sup>410</sup>.

Certa leitura tendenciosa pode ser percebida em Friedrich Leo e sua obra basilar para o estudo da atividade biográfica na antiguidade, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form [A Biografia greco-romana de acordo com sua forma literária]* (1901), onde este buscou categorizar as atividades biográficas dos autores dentro de duas formas de escrita biográfica, a primeira seria a narrativa cronológica de eventos ilustres de um único indivíduo feita por Plutarco e a segunda a escrita gramatical de Suetônio. O autor faz parte de um fenômeno que foi uma tendência marcante entre os estudiosos dos primeiros decênios do século XX, onde buscou-se categorizar os fragmentos remanescentes dos textos antigos em categorias fixadas e em gêneros literários já estabelecidos, tendência que teve como grande expoente os volumes de *Die Fragmente der griechischen Historiker [Os Fragmentos dos Historiadores gregos]* (1909) de Jacoby Felix. Tanto em Leo quanto em Felix é notável uma concepção de

---

<sup>408</sup> MOMIGLIANO, 1993, p. 74-76.

<sup>409</sup> COOPER, Craig. Aristoxenus Περὶ Βίῳν and Peripatetic Biography. *Mouseion*. v.2, n.3, p. 307-339, 2002. p. 316.

<sup>410</sup> Esta prática de análise e escrita parecem seguir os métodos aristotélicos. Há uma certa discordância a respeito se Aristóxeno participou do Liceu após a morte do estagirita, alguns autores interpretam este provável afastamento como recusa à escolha de Teofrasto por Aristóteles como sucessor no Liceu. SILVA, 2019, p. 19.

biografia como subgênero da história<sup>411</sup>, componente da escrita horográfica que visava tratar da história local e descrições de eventos na antiguidade tendo por base a história da literatura e a literatura antiquaria<sup>412</sup>.

Para Craig Cooper (2002) esta interpretação da atividade biográfica na Antiguidade não conseguiu compreender o cerne da questão, visto que os antigos eram menos atrelados à distinções rígidas dos gêneros literários, logo tentar procurar o modelo biográfico de Suetônio e Plutarco nos peripatéticos é ignorar o desenvolvimento natural dos gêneros literários antigos e suas tênues fronteiras, que muitas vezes eram propositalmente rompidas pela técnica poética, como no caso de Aristófanes e suas paródias que esgarçavam as fronteiras entre tragédia e comédia. Cooper acredita que a verdadeira questão a ser respondida é se os leitores antigos consideraram os escritos peripatéticos como *bioi*, ou seja, biografias<sup>413</sup>. E se estes consideraram, como no caso de Suetônio e São Jerônimo, o que estes enxergaram nestas biografias peripatéticas que o fizeram classificar as mesmas dentro da categoria historiográfica chamada *bioi*<sup>414</sup>. Supomos que quando estes biógrafos olhavam retroativamente para os escritos daqueles que os precederam, acabavam encontrando as obras peripatéticas como as primeiras que visaram tratar dos vícios e virtudes de indivíduos específicos.

Este fenômeno que tinha indivíduos específicos como objetos de análise está localizado no ponto de ruptura entre o antigo mundo da Atenas Clássica e o novo mundo da Atenas Alexandrina, onde uma nova atitude para com os produtos culturais fica evidente. Tem-se uma atividade recriadora que já se diferencia da *conservadora-idealista* propagada por Aristófanes, enquanto este buscava nos exemplos da Atenas gloriosa modelos de virtude, os peripatéticos e as filosofias helenísticas, por seu turno, empenharam-se em uma busca por virtuosidade.

---

<sup>411</sup> Ao que parece esta classificação da biografia teve origem nos manuais de método histórico que começaram a circular a partir do século XVI, visão que fomentou a crítica moderna na qual se trata o biógrafo como “mau historiador”. SILVA, 2019, p. 2-3.

<sup>412</sup> COOPER, 2002, p. 307-309.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>414</sup> Partindo do pressuposto de que os antigos não trabalhavam com modelos rígidos de gêneros literários, o autor compreende que as fronteiras entre história, biografias políticas e outros trabalhos históricos nunca foram claramente desenhadas, e Plutarco vendo suas *Vidas* intimamente relacionadas às histórias, a ponto de descrevê-las como *historiai*. Logo a passagem na *Vida de Alexandre* onde Plutarco diz não escrever histórias, mas vidas é tida como uma crítica às histórias que não prestavam atenção aos detalhes e apenas se atinham aos grandes contextos. *Ibidem*, p. 310. Salientamos aqui que nesta mesma passagem Plutarco evidencia que seu projeto de escrita das vidas estava voltado para as virtudes e vícios, ou seja, os costumes [*ethos*] dos grandes homens. Cf. PLUTARCO, *Vida de Alejandro*, 1, 1-3.

A diferença está no fato de que Aristóteles tinha em mente o modelo de cultura pré-definido que, para ele, era necessário para impedir a derrota e dominação total de Atenas, logo sua atividade recriadora estava pautada na idealização do passado. Os peripatéticos e os primeiros filósofos helenísticos deixaram de olhar para a virtude e passaram a atentar-se ao modo pela qual a mesma era moldada, a virtuosidade. A atividade recriadora destes pensadores pautava-se em compreender como os antigos erigiram os grandes modelos de virtudes, e também como os vícios eram moldados em resistência a estes. Tal fato parece evidente quando olhamos para aqueles que foram tema das primeiras análises individualistas do Liceu, são os poetas e os filósofos que em seu tempo foram capazes de dar luz a modelos de virtuosidades que propunham-se combativos aos vícios de suas épocas, o que pode demonstrar uma tentativa de manutenção do sentimento de pertença que foi moldado à época de Licurgo.

Compreender que os gêneros literários na Antiguidade não funcionavam de formas rígidas, não é negar a existência de fronteiras entre estes, mas atentar para o modo pelo qual as fronteiras dos gêneros literários constantemente se redefiniam, hora imbricando-se e ora afastando-se. Não seria exagero afirmar que a escola peripatética, e posteriormente a escola de Alexandria, promoveram uma revolução nos gêneros literários, criando uma tradição que buscava destacar nuances sobre o caráter (*éthos*) individual nas obras históricas do período helenístico tardio e romano imperial<sup>415</sup>. Como as análises acerca das grandes figuras políticas não estava diretamente no horizonte dos peripatéticos, foi necessário que este método de análises e escrita encontrasse em Alexandria uma longa tradição oriental pautada em simbolismos e iconografias dos reis, que teve Ciro como grande ideal, ideal este que Alexandre Magno sempre objetivou superar<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> Tal informação se deve ao fato de não observamos nas produções de Hesíodo, Tucídides e Clidemo, historiadores que precedem o período helenístico, a mesma ênfase dada aos caracteres individuais que aparece em obras durante do período helenístico, como de Carés de Mitilene e Calístenes de Olinto e Políbio, e autores mais tardios como Quinto Cúrcio Rufo e Arriano. Entretanto, como tentamos apontar no decorrer de nossas análises, trata-se de um desenvolvimento, onde é necessário pensar os fatores que influenciaram o mesmo. Pois analisando em retrospecto é possível perceber como a noção de *personalidade* aparece aos poucos nos gêneros literários gregos, tomando Maurice Bowra como ponto de partida, é possível perceber que Hesíodo marca a aparição do autor, enquanto indivíduo, Arquíloco adequa o ideal heroico as suas circunstâncias personalistas e Calino, Tirteo e Sólon, modificam a crença grega no vivente colocando-o a serviço da cidade. BOWRA, Maurice Cecil. El despuntar de la personalidad. In: **Introducción a la literatura griega**. Madrid: Editora Gredos, 2007. Por mais que o título em espanhol tenha ocultado o enfoque da obra de Bowra, que no original chama-se *Landmarks in Greek Literature*, esta tem por objetivo discutir as fronteiras entre os gêneros literários, sem esquecer suas características orais.

<sup>416</sup> BRIANT, Pierre. **From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2002.

Com vistas ao método histórico-dialético de Aristóteles, a poesia cômica parece ter sido utilizada como um ponto de falseabilidade, ou seja, como um ponto de verificação das informações contidas em outras obras, e também como a própria fonte fidedigna de informações. As trocas entre a filosofia e a comédia se mostraram recíprocas: de um lado, imprimiu-se um caráter moralizante<sup>417</sup> nos dados biográficos retirados da poesia cômica, e de outro, aquela gerou na comédia, e em outros gêneros literários, uma tendência de enfoque nos estereótipos das personagens representadas.

### 3.2. O enquadramento literário dos *Caracteres*

Agora que compreendemos melhor as linhagens literárias do *Perípatos*, podemos, por fim, voltar-nos aos CE e tratar de um problema que ainda se encontra em aberto, o do seu enquadramento literário. Junto com a questão de definir a qual gênero pertence a obra, tem-se o problema do possível de teor de comicidade remanescente na obra.

O estudo tradutório dos *Caracteres* para o inglês feito por James Diggle (2004) tem sido de grande relevância para as pesquisas sobre a obra no século XXI. Outro trabalho relevante acerca da obra é a tese em filologia de Ivo Volt (2007), na qual o autor buscou compreender a produção peripatética de caracteres, tendo Teofrasto como um ponto de virada na produção. Um dos méritos da obra é o plano de fundo que o autor apresenta com relação à temática da caracterização na antiguidade, onde se torna possível fazer frente à algumas tendências que permeiam os estudos dos *Caracteres*. Uma destas tendências é a tentativa incessante em tentar enquadrar a obra dentro de gêneros literários específicos, que para o autor mais parece uma tentativa desnecessária de construir um “Teofrasto originário”. Para Volt o filósofo não tinha apenas um gênero literário específico em mente no momento de desenvolvimento da obra, mas mesmo assim o filólogo se propõe a revisar as propostas de enquadramento da obra, das quais as quatro seguintes são as mais comuns<sup>418</sup>:

#### A) Gênero Ético:

A.1) Trata-se de um trabalho pertencente a um extensivo estudo ético.

A.2) Trata-se de um material colecionado para algum estudo ético.

---

<sup>417</sup> SILVA, 2019, p. 23.

<sup>418</sup> VOLT, 2007, p. 104-105.

- A.3) Trata-se de esboços pertencentes a um estudo de ética, que tinha sua circulação independente, o qual pode ter tido uma proposta pedagógica.
- A.4) Trata-se de um trabalho elaborado como ferramenta de ridicularização nas disputas com outras escolas filosóficas acerca de algum problema ético.
- B) Gênero Retórico:
- B.1) Trata-se de uma coleção de exemplos ou modelos para leitura e estudo de retórica.
- B.2) Trata-se de uma coleção de esboços produzidos em exercícios retóricos.
- C) Teoria poética / Gênero cômico:
- C.1) Trata-se de notas para descrever tipos característicos na comédia.
- C.2) Trata-se de um apêndice para estudos sobre poéticas.
- D) Entretenimento: trata-se de um trabalho contendo cenas humorísticas da vida cotidiana, o qual pode ter sido originado nos recitais dos jantares mensais do *thiasos* peripatético.

Em sua obra Volt se detém em cada um dos tópicos durante suas análises, porém aqui abordaremos apenas aqueles que correspondem a relação com a produção peripatética e a relação com a comédia. A nossa atenção direcionada à comédia visa compreender a relação entre Teofrasto e Menandro (342/1-293 AEC), que parece ter sido muito citada e pouco explorada. Pouco explorada pois a maioria daqueles que a reproduzem tendem a tomar tal relação como direta e simples, como fez Jacqueline de Romilly<sup>419</sup>, Junito Brandão<sup>420</sup> e Pierre Grimal<sup>421</sup>, autores basilares para a compreensão do Teatro Antigo, como é passível de ser perceber nas notas de rodapé e referências deste texto. O fato é que estes não têm olhado sincronicamente para a relação entre a comédia e a filosofia à época do filósofo e do comediógrafo.

Volt concorda que há a presença do cômico nos CE, mas, acertadamente, aponta que não se trata de uma simples relação com a Comédia Nova como têm se tentando estabelecer geralmente. Atenta-se para o fato de que mulheres, escravos, metecos e estrangeiros [não-cidadãos] apenas têm funções marginais na obra, ao passo que nenhum

---

<sup>419</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **Compêndio de Literatura Grega**. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 262-263.

<sup>420</sup> BRANDÃO, 1984, p. 92.

<sup>421</sup> GRIMAL, 1978, p. 71.



dos esboços é descrito como um homem jovem, o que por si só já distingue a obra da comédia à época de Teofrasto<sup>422</sup>.

Se vasculhássemos alguns fragmentos restantes da produção de Menandro encontraríamos esses tipos como motor principal da trama, principalmente os escravos que assumem uma função essencial na Comédia Nova, onde as peças se desenrolavam em torno da astúcia, lealdade ou falsidade dos escravos. É o caso d’*O Escudo*, como podemos perceber na fala de um outro escravo que repreende o leal escravo Daos, que devido a sua “honestidade em demasia” não fugiu com o “ouro, escravos, e o espólio da campanha à Ásia”<sup>423</sup>, de modo que este é, ou era, já que a peça se encontra fragmentada, o motor da trama que se desenvolve em torno da lealdade do escravo em fazer prevalecer a vontade do senhor, que ele acreditava estar morto. Daos era um tipo comum de escravo fiel, e chega a aparecer em outras peças de Menandro como *O Fazendeiro*, mas também se conta com tipos de escravos como Onésimo de *A Arbitragem*, que tinha as atitudes oscilantes entre a lealdade à família e a tentativa de tirar algum proveito próprio em cada situação.

E se atentarmos, em contrapartida, ao modo como esses indivíduos são retratados nos *Caracteres* torna-se possível comprovar a afirmação de Volt. Em todos os momentos da obra em que mulheres, escravos e estrangeiros aparecem retratados, estes têm uma função secundária, pois a função primária é mostrar como certos homens [cidadãos] não reconhecem as normas sociais estabelecidas para cada indivíduo na sociedade, como é o caso do *Bajulador* que desconhece que o mercado se tratava de um espaço feminino, tanto para mulheres livres quanto para escravas<sup>424</sup>, ou o *Parolo* que confia à criadagem assuntos de maior importância<sup>425</sup>. E em relação aos estrangeiros há a crítica ao *Complacente*, que “não se ensaia para dar razão à gente de fora em prejuízo dos da terra”<sup>426</sup>.

Ironicamente, ou não, é devido à uma informação biográfica não muito explorada que se tendeu a ignorar o contexto de produção peripatética ao tratar da relação entre Teofrasto e Menandro, responsável pela criação da própria biografia, ou *biobibliografia*. A informação em questão é transmitida por Diógenes Laércio, segundo o qual Panfile, que viveu na Roma de Nero, haveria registrado no trigésimo segundo livro de uma obra

---

<sup>422</sup> VOLT, 2007, p. 112.

<sup>423</sup> MENANDRO, *O Escudo*, vv. 239-246.

<sup>424</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, II, 9.

<sup>425</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, IV, 3.

<sup>426</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, V, 4.

intitulada *Memórias* que Teofrasto foi professor de Menandro<sup>427</sup>. Esta informação somada ao fato de que poucas obras restaram do período helenístico, fez com que se parecesse óbvia a relação entre o criador de uma obra intitulada *Caracteres* e o criador de um teatro baseado em estereótipos.

Não negamos a possibilidade de relação entre Teofrasto e Menandro. Como a correspondência entre o título de alguns esboços e algumas peças do poeta<sup>428</sup>, mais precisamente *Agróikos*<sup>429</sup>, *Ápistos*<sup>430</sup>, *Deisidáimon*<sup>431</sup> e *Kólax*<sup>432</sup>. Ou o fato de que alguns personagens de Menandro carregam desvios de condutas que são apontados por Teofrasto<sup>433</sup>. Como a relação entre as peças *O Mentiroso* e *O engano duplo* com o caractere do *Dissimulado* (I) e a relação da peça *O Medroso* com o *Autoconvencido* (XV). No *Misántropo* algumas passagens do Ato III permitem certas conexões mais diretas, como a mania de Cnêmon de fechar a porta durante o dia que pode ser relacionada com o caractere XVIII do *Desconfiado*. A rusticidade de Cnêmon de abrir a própria porta<sup>434</sup> que também aparece como um defeito do *Parolo* que se antecipa ao criado porteiro<sup>435</sup>. Ou a mesquinhez de Cnêmon em não emprestar nada a ninguém<sup>436</sup>, costume que também é tópico do caractere do *Mikrológos*, ou seja, o mesquinho que atenta demasiado às coisas pequenas<sup>437</sup>.

Ressaltando de antemão a independência que cada filósofo detinha dentro do Liceu peripatético, o que fazia com que estes discordassem entre si, como bem demonstrou Zenão ao dizer que “seu coro [de Teofrasto] é maior, mas o meu é mais harmonioso”<sup>438</sup>. Desse modo, falar em produção peripatética como expoente de uma tendência da época, que não se relaciona diretamente com Teofrasto, não se torna contraditório. E este é o ponto que pretendemos destacar na relação entre poesia cômica de Menandro e os CE de Teofrasto, pois ao atentarmos para as demais produções que

<sup>427</sup> DIÓGENES LAÉRCIOS, *Vidas e Doutrinas*, V, 36.

<sup>428</sup> LESKY, Albin. **Historia de la literatura griega**. Madrid: Editorial Gredos, 1989. p. 675.

<sup>429</sup> Trata-se de um adjetivo usado para designar, na maioria das vezes pejorativamente, quem mora no campo. Devido aos diversos usos do adjetivo as traduções nem sempre guardam a similaridade entre os títulos. Em Teofrasto corresponde ao caractere IV, e em Menandro trata-se da, já citada, peça *O Fazendeiro*.

<sup>430</sup> O desconfiado, propriamente dito. XVIII.

<sup>431</sup> O supersticioso, propriamente dito. Correspondendo ao caractere XVI.

<sup>432</sup> O bajulador, propriamente dito. Correspondendo ao caractere II.

<sup>433</sup> MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. Menandro y Teofrasto. **Boletín del Instituto de Estudios Helénicos**. v.5. n. 2, p. 43-47, 1997. p. 43.

<sup>434</sup> MENANDRO, *O Misántropo*, 465.

<sup>435</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, IV, 9.

<sup>436</sup> MENANDRO, *O Misántropo*, 470-486; 505-7; 915-930.

<sup>437</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, X, 13.

<sup>438</sup> PLUTARCO, *Moralia*, 78e.

ocorriam à época, incluindo também a produção do Liceu peripatético, notamos a afecção por análises individuais como própria desse contexto de Atenas:

Mas um exame mais atento permite reconhecer a independência de Menandro e previne contra a ideia de o considerar discípulo de Teofrasto neste terreno. O último se além mais ao típico, adiciona características individuais e sobretudo renuncia afastar-se da norma. E não se deve esquecer que a afecção e o interesse pela individualidade humana correspondem à época, não a um pensador particular.<sup>439</sup>

Menandro, por sua vez, não só se afastava da norma como ia de encontro à mesma, como é o caso da peça *O Escudo* que visava uma crítica ao princípio do *epikleros*, estabelecido pela lei e a tradição<sup>440</sup>. Outro motivo pelo qual tende-se a associar a comédia de Menandro com os CE de Teofrasto é devido a possibilidade de encontrar nas peças do poeta a desmedida educada exigida antes por Aristóteles. Miranda Cancela é defensora de tal proposição, como podemos perceber na passagem onde a pesquisadora afirma que Aristóteles “sobre a base da evolução que percebe no gênero, aponta em sua teoria, de acordo com o seu sistema filosófico, para um modelo que preludia a Comédia Nova de Menandro”<sup>441</sup>. O que intermediou tal evolução – ainda segundo Miranda Cancela – foram os estudos poéticos de Teofrasto, principalmente a distinção da já mencionada tríade, *mito, história e estilo*:

Diante da genérica *πρᾶξις* [práxis] aristotélica, a mencionada classificação da ação está estreitamente vinculada com o sujeito atuante, devido a que os personagens da epopeia, em que se representam *μῦθοι* [mitos], hão de ser deuses, heróis e homens; a tragédia unida com a *ἱστορία* [história] se centra nos heróis; mas a comédia terá como sujeitos de sua ação fictícia (*πλάσμα*) a personagens privados, condição que há de associar-se por sua vez com as teorias sobre o estilo e caracteres.<sup>442</sup>

Porém, como temos insistido até aqui, este enfoque em personagens privados é uma tendência de época, que pode sim ter partido da produção peripatética que tinha por objeto os campos do *pré-político* e do *extra-político*. E o contato de Menandro com esta tendência pode ter sido dado, em sua juventude tendo frequentado o Liceu sob a tutela de Teofrasto, ou posteriormente através de Demétrio de Falero. Mas como indicamos anteriormente, a teoria dos caracteres em Teofrasto não se alinha com a produção cômica de Menandro, seja no seu estilo mais simplório, presente no *Misanthropo*, ou em seu ápice

<sup>439</sup> LESKY, *loc. cit.*

<sup>440</sup> DEMÓSTENES, *Contra Macártatos*, XLIII, 75.

<sup>441</sup> MIRANDA CANCELA, 2003, p. 65.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 67.

poético, do qual a peça *A Arbitragem* é testemunha. Logo, a nossa hipótese é de que a teoria dos tipos e caracteres de Menandro se relacione diretamente com a inserção das máscaras cômicas que visavam retratar personagens específicos na Comédia Nova.

Agora que a questão da influência filosófica, ou melhor, peripatética na produção de Menandro parece mais clara, é possível fazermos o caminho inverso e repensarmos a nossa questão inicial acerca da influência do cômico nos CE. Não podemos tomar o cômico pelo cômico, como se o riso fosse o único objetivo ou não tivesse uma função específica dentro da obra de Teofrasto, pois mesmo que se trate de um trabalho de literatura ficcional, não se pode esquecer que se trata de um trabalho de um filósofo que usou do método aristotélico para coletar um grande número de informações baseadas na moralidade popular de sua sociedade contemporânea e da precedente. O conteúdo humorístico aparece então em um segundo plano, enquanto no plano primário tem-se uma grande ênfase aos comportamentos antissociais e à falta de comedimento nos discursos que se devem na maioria das vezes ao abandono de valores que, do ponto de vista de Teofrasto, eram essenciais para o bom funcionamento da sociedade<sup>443</sup>.

Entretanto, tendo ainda a produção peripatética como parâmetro, pode-se pensar na influência do cômico nos CE devido à caracterização das personalidades através do estudo de peças cômicas. Se nos demais peripatéticos este método originou a anedota como meio de perpetuação da filosofia, em Teofrasto as anedotas se apresentam como meio de inibir os vícios e preservar a sociabilidade, fatores que também são necessários para a propagação da filosofia e sua preservação.

O teor anedótico pode ser percebido em dois níveis da obra. O primeiro é o nível metafórico empregado na descrição dos tipos e reconhecimento dos vícios, como o *Parolo* que é tipo “para emborcar umas sopas de cavalo cansado antes de sair de casa”<sup>444</sup>, expressão que se refere àquele que tem mau hálito, o *Inconveniente* que toma os amigos como “um tonel sem fundo”<sup>445</sup>, o *Ditador* que diz que para comandar basta um “homem com letra grande”<sup>446</sup>, ou o *Amigo da safadeza*, também passível de ser traduzido por *Padrinho da vigarice*, que defende os outros vigaristas chamando-os de “cão de guarda do povo”, por ladrarem apenas àqueles que cometem delitos<sup>447</sup>.

---

<sup>443</sup> VOLT, 2007, p. 114.

<sup>444</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, IV, 2.

<sup>445</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XX, 9.

<sup>446</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXVI, 2.

<sup>447</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXIX, 5.

O segundo nível, e presente em todos os *Caracteres*, é o nível possibilidade de percepção da índole de alguém através do discurso, artifício próprio do tempo e dos aristotélicos, diga-se de passagem. Seja indireta ou diretamente, Teofrasto cede à possibilidade de reconhecer os tipos através do modelo de discurso por eles empregados.

De maneira direta, tem-se os esboços nos quais Teofrasto cede como exemplo as fórmulas dos discursos praticados pelos mesmos, como as expressões populares que abordamos no primeiro capítulo da primeira parte. Dentre estes podemos citar o *Tagarela* que desconhece as instâncias do pessoal e do social e diz em público que se fartou de vomitar<sup>448</sup>, o *Parpalatão* que constrói discursos ininteligíveis e ininterruptos a ponto de incomodar até os filhos com seus discursos durante a hora de dormir<sup>449</sup>, ou o *Enredador* que conta histórias cujas fontes ninguém poderá contestar e fala como ouviu de Poliperconte e do rei que estes ganharam uma batalha e Cassandro foi aprisionado<sup>450</sup>.

Indiretamente, tem-se aqueles que Teofrasto cede fórmulas mais generalizadores acerca de quais assuntos orbitam os discursos dos tipos, como o desagradável e antipático *Disparatado* que põe-se a chamar um sujeito o qual não tem intimidade pelo nome<sup>451</sup>, o *Inoportuno* que fala mal de mulheres em casamentos e quando castiga um escravo conta a este de quando um outro escravo ao levar uma sova semelhante suicidou-se<sup>452</sup>, e o *Gabarola*, fanfarrão, que goza com “histórias de campanhas que fez com Alexandre, da intimidade que tinha com o príncipe e da coleção de taças cravejadas que de lá [campanhas da Ásia] trouxe”<sup>453</sup>.

O contexto de criação e fomentação de anedotas, no qual Teofrasto e os peripatéticos estavam inseridos, decorreu-se da tentativa de solucionar uma antiga problemática já levantada por Platão e Sócrates a respeito da transmissão da filosofia através da escrita sem que essa pretende-se fixar saberes, ou seja, buscava-se um método no qual através da escrita ainda fosse possível transmitir uma filosofia que estimule uma reflexão própria e esforços práticos, a atividade intelectual propriamente dita. Platão e Sócrates criticavam tanto as práticas orais quanto as escritas que não fomentavam o esforço e a experiência necessária ao exercício filosófico, pois só através destes havia a possibilidade de que o conhecimento surgisse na alma<sup>454</sup>.

---

<sup>448</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, III, 3.

<sup>449</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, VII, 10.

<sup>450</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, VIII, 5-6.

<sup>451</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XI, 5.

<sup>452</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XII, 6; 12.

<sup>453</sup> TEOFRASTO, *Caracteres*, XXIII, 3.

<sup>454</sup> MARTENS, 2013, p. 56-61.

A anedota com seus jogos de palavras e signos recorrentes exigia, e exige, do ouvinte e do leitor, o esforço e reflexão necessários para vislumbrar o conhecimento. Este esforço moldaria a experiência através da qual o vivente pudesse reformular o conhecimento sempre que necessário, entendendo que o conhecimento para estes antigos não poderia ser fixado de maneira estática.

Podemos tomar de exemplo a anedota bastante recontada acerca do encontro de Alexandre Magno e Diógenes de Sinope, o Cínico. Plutarco conta que Alexandre, buscando receber felicitações por sua campanha contra os persas do tão estimado Diógenes, vai ao seu encontro e se depara com ele deitado ao sol, provavelmente nu, e ao perguntar se Diógenes tinha necessidade de alguma, recebe como resposta “Que você se afaste um pouco do sol”<sup>455</sup>. Esta anedota pouco diz longe dos esforços e da experiência necessária ao filosofar, onde se torna apenas uma história jocosa. Mas através do emprego de um exercício intelectual é possível inferir sobre como Alexandre representa a lei (*nomos*) e Diógenes a busca por autonomia, literalmente um *auto-nomos*, diante desta.

Assim sendo anedota buscou solucionar os problemas postos por Sócrates e Platão no *Fedro*<sup>456</sup>, sobre o risco de que o texto escrito pode cair em mãos erradas, pois circula igualmente entre aqueles que a compreendem e aqueles que não.

Assim poderíamos compreender a função dos CE diante do conjunto de produção peripatética. Através do exercício e da experiência cada caractere pode ser lido com um modo de purgação das formas viciosas que residem na alma, catarse que tem por base a contemplação e por fim o bem-viver.

Contudo, não podemos excluir a possibilidade de que o uso de comicidade nos CE esteja atrelado ao efeito catártico que os peripatéticos julgavam encontrar na poesia cômica, partindo da definição de *karthasis* cedida por Goethe<sup>457</sup>. Mas diante de uma *Poética* aristotélica que apenas tratou detidamente da tragédia, o máximo que podemos fazer são algumas suposições.

Uma dessas suposições pode partir de uma análise da obra conhecida como *Tractatus Coislinianus*, que muitos julgaram ser o livro perdido da *Poética* que tratou de comédia. Entretanto algumas incongruências em relação à obra aristotélica, e certas contradições dentro do tratado, levam-nos a concordar com Miranda Cancela que acredita

---

<sup>455</sup> PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 14. 1-5.

<sup>456</sup> PLATÃO, *Fedro*, 275a-e.

<sup>457</sup> GOETHE, *loc. cit.*

não se tratar da *Poética cômica*<sup>458</sup>. No entanto, como complementa a pesquisadora, o *Tractatus* parece ser obra de um peripatético bem versado na doutrina do estagirita, de modo que podemos pensar em algumas correlações da obra com os CE<sup>459</sup>. Correlações estas que não seriam absurdas diante de propostas como a de Wilhelm Nestle que acreditou que os CE se tratavam de um apêndice para a *Poética cômica*<sup>460</sup>, ou de que o *Tractatus Coislinianus* teria sido escrito por Teofrasto<sup>461</sup>.

A obra parecia ter como principal argumento uma teoria da *kátharsis* através do cômico. No texto encontramos a afirmação de que através do riso e do risível a comédia não incorre no erro do abuso, que é não ocultar o mau nas ações e qualidades presente nas pessoas, mas opera na via da sugestão, pois as piadas desejam expor os erros da alma e do corpo<sup>462</sup>. Esta oposição entre expor o mau e expor os erros, é importante na medida de que o mau ocorre no âmbito da atividade sensorial e os erros no âmbito da atividade intelectual. O que pode coadunar com a proposta dos CE de não fixar modelos de vícios, mas sugerir fórmulas pelas quais os vícios – erros – podem ser expostos, e através do esforço e da experiência, exercício contemplativo (sensorial e intelectual), estes são passíveis de serem limados da alma.

De fato, o *Tractatus Coislinianus* parece estar correlacionado ao novo método de análise individuais surgiram durante a primeira geração do Liceu peripatético. Método este que por sua vez alterou uma grande mudança nos gêneros literários, dando luz à biografia e a um novo modo de escrever histórias ao final do período helenístico e durante a época imperial romana. Entretanto, antes que aportassem em Roma e fossem objeto das recriações romanas, os sistemas de pensamentos gregos passariam por mais duas mudanças. A primeira se daria nos pórticos e jardins das filosofias helenísticas, que trouxeram consigo novas concepções do vivente perante a natureza, perante a *pólis* e perante si. A segunda, e coetânea da primeira, foi o encontro mais agudo com a tradição oriental e um maior enfoque na produção e classificação do conhecimento que ocorreu no Porto de Faros e no Museu de Alexandria.

---

<sup>458</sup> MIRANDA CANCELA, 2003, p. 71-73.

<sup>459</sup> Usaremos para tal o estudo tradutório de Richard Janko que reuniu e traduziu para o inglês o clássico livro da *Poética*, o *Tractatus Coislinianus*, intentou em fazer uma reconstrução hipotética da *Poética* II com base nestes testes, e também traduziu e estudou da obra *Sobre os Poetas (On Poets)* de Aristóteles. Cf. JANKOS, Richard. **Aristotle Poetics**. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.

<sup>460</sup> MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 1997, p. 43-47.

<sup>461</sup> VOLT, 2007, p. 112.

<sup>462</sup> *Tractatus Coislinianus*, 3.3, 7-8.

## CONCLUSÃO [ou: *Itinerário*]

*Nobres são minhas intenções,  
obscuros os caminhos que me permitiu correr.  
(Don L. kelefeeling)*

*Coma arroz, tenha fé nas mulheres.  
(Fran Winant)*

Henri Marrou disse uma vez que estamos fadados à *servidão da escrita* onde, paradoxalmente, a pesquisa é interminável e o texto necessita ter um fim<sup>463</sup>. A nossa solução para este problema é escrever uma conclusão que não seja apenas um balanço final dos resultados alcançados em uma pesquisa, mas possa operar sobretudo como um itinerário, dos locais a serem vistos, dos livros a serem lidos e das pesquisas a serem feitas. Longe da pretensão de encerrar nosso trabalho como cristalizado e acabado, e mais perto da pretensão de emular a aporia platônica, preferimos encerrar ponderando não só sobre o caminho que trilhamos, mas sobre as novas direções apontadas por estes caminhos.

Pode-se arguir que apontar para os trabalhos a serem efetivados e pesquisas a serem atualizadas seja a maneira mais rápida de envelhecer a própria pesquisa, na medida que com o efetivar destes objetivos as reflexões vão se tornando obsoletas. Contudo, não o fazer seria só uma maneira de postergar o efeito do tempo sobre nós. Contraditoriamente, nós historiadores que procuramos enclausurar tudo dentro da ótica histórica, na tentativa de ler os efeitos do tempo, temos medo de envelhecermos e de sermos *historicizados*. A questão é que todo trabalho já nasce datado, já que o processo de seriação e seleção no decorrer da pesquisa acaba nos distanciando das novidades e dos novos estudos, que no mundo contemporâneo afluem cada vez mais rápido. Podemos citar um exemplo concreto, no momento de finalização deste trabalho acaba de ser lançada a obra *Cena e Ficção em Aristóteles: uma leitura da Poética* (2020), onde Eldécio Mostaço propõe uma leitura da obra de Aristóteles como um “manual de dramaturgia e um compêndio de crítica teatral. Visão esta que pode originar em uma necessidade de revisar os escritos de Florence Dupont (2017) e deslocar sua crítica não para Aristóteles, mas para os peripatéticos e os transmissores de seus textos. Assim sendo, revisemos nosso itinerário.

---

<sup>463</sup> CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 94.



Acreditamos que obtivemos saldo positivo em nossa proposta de ler a *pólis* através do binômio cidadão e não-cidadão. Análise que permitiu reconhecer, mesmos em escritos de cidadãos e leis que buscavam controlar e vigiar os não-cidadãos, como ambos disputavam o espaço da Atenas. Contudo, algumas reflexões no âmbito do conceito de cidadão e como os outros “marcadores sociais da diferença” interagem com este, e como os movimentos de expansão, dominação e colonização afetam estas noções de cidadão, ainda necessitam ser executadas. Reflexões nesta direção, já despidas do afã moderno pela democracia e o imperialismo seriam grandes contributos para a área e ajudariam a resolver problemas como: por que Aristóteles não obteve a propriedade do Liceu e foi Teofrasto que o fez com a ajuda de Demóstenes? Aristóteles era cidadão ou não? A questão aparece como complexa quando notamos que Estagira foi um território colonizado por Andros por volta de 655 AEC<sup>464</sup>, e relatos indicam que posteriormente o foi por Atenas. Contudo, devemos lembrar que Filipe II da Macedônia dominou o distrito que compreende a Anfípolis (357 AEC), Abdera e Marronea (355), assim como a zona trácia do Pangeo<sup>465</sup>, territórios próximos a Estagira e que podem ter sido uma ponte para a dominação da cidade natal de Aristóteles.

Deixamos então em aberto duas hipóteses: 1) Estagira continuou sendo território grego, mas pela relação da família do filósofo com a monarquia macedônica, a ele foi vetado o direito de obter a propriedade do Liceu em uma Atenas agitada pelas ideias de Demóstenes; 2) Estagira foi dominada pelos Macedônicos e Aristóteles era entendido como cidadão macedônico e por isso não poderia obter propriedades.

Também nos pareceu profícuo um recorte que diferencie as etapas de Atenas, no caso, Clássica-Alexandrina-Helenística. Conseguimos assim marcar diferenças contextuais que permeiam as fontes que nos são acessíveis. Entretanto, o debate acerca das balizas cronológicas na Antiguidade Helenística traz a necessidade de um debate teórico que seja capaz de renovar as ideias postas, mesmo que para reafirmá-las.

Tanto as reflexões acerca do binômio cidadão e não-cidadão, quanto o tatear das características singulares da Atenas Alexandrina, permitiram que montássemos um mosaico das identidades gestadas pela matriz socrático-platônica e aristotélica. E esta pode ser considerada uma contribuição importante desta pesquisa: olhar para estes

---

<sup>464</sup> DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. **La Polis y la expansion colonial griega (siglos VIII-VI)**. Madrid: Editorial Sintesis, 2001. p. 18-21. Cf. SANTOS YANGUAS, Narciso; PICAZO, Narciso. **La colonización griega: comercio y colonización de los griegos em la antigüedad**. Madrid: Akal Editor, 1980.

<sup>465</sup> VELILA LOZANO, 1993. p. 20-21.

projetos de identidades não como micropartículas de um macro ordenado, tal qual um quebra-cabeça, mas como um mosaico de identidades que se encontram, distanciam-se e se nutrem das próprias contradições. Dada a concisão da fortuna crítica de Teofrasto, apoiamo-nos na fortuna crítica de seus mestres e dos próprios autores antigos que acerca dele relatavam, uma pesquisa que enfocasse o Liceu surgiu assim como uma necessidade e ao mesmo tempo como produto deste movimento.

Se por um lado o apoio nesta fortuna crítica dos mestres de Teofrasto permitiu inquirir sobre a obra do mesmo e encontrar ali, nos *Caracteres*, um exercício filosófico de auto cuidado. Por outro pudemos retribuir reavaliando a posição dos próprios peripatéticos, principalmente Aristóteles, no que diz respeito à uma filosofia como modo de vida e uma ética do cuidado. O *daímon* socrático só seria possível para cada homem em uma sociedade onde as virtudes abrangessem toda a *pólis*, por isso que a *política* deve determinar as ciências necessárias: estratégia, economia e retórica. Ou seja, é através da política que se atinge a felicidade, na medida que a política forma o cidadão [*paideusis*] para a virtude onde se cultiva o bom *daímon*, literalmente, *eudaímonia*.

Mas não se trata de um projeto reformador como o da matriz socrático-platônica onde *modelos de governo viciosos formam indivíduos vícios*, mas de um movimento no qual se passou a entender que *espaços sociais viciosos corrompem sistemas políticos*. A *phília* surge como uma resposta de formação que tem como um de seus pontos nevrálgicos a virtude advinda da ‘filiação’ de um cidadão ao outro cidadão. Este movimento empregado pelos peripatéticos permitiu delinear o deslocar das preocupações políticas, que nos filósofos clássicos se faziam em torno do governante de ideal, para o exercício do cuidado de si e do outro que seria pauta principal nos filósofos helenísticos. Tal movimento operou-se na medida em que a noção de *phília peripatética* deslocou a atenção do jogo político governante-sociedade para a relação do eu-outro, o entendimento do exercício do poder operado no interior de uma rede. Poderíamos nos remeter aqui à definição de Michel Foucault, que olhou para esta relação como uma posição de mediação, onde se é ao mesmo tempo “governante e governado”<sup>466</sup>.

A formação de identidades em conjunto, comunitárias, mas plurais, ajuda-nos a perceber os mecanismos pelos quais buscava-se exercer o poder e legitimar estas identidades. Entre os atenienses antigos o mecanismo de modulação da cultura pelo poder

---

<sup>466</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1985. p. 94.

se dava pela operação do *nómos* sobre a *thémis*, da legislação mundana sobre legislação tida como sagrada e tradicional.

Talvez este seja um esforço que deva ser continuado, redirecionar o ímpeto histórico-biográfico que perpassa a área, inquirindo a respeito da comunidade na qual diversos agentes históricos estão inseridos, criando possibilidades de encontros entre objetos de pesquisas, mas também entre campos de saberes distintos.

Foi neste encontro que conseguimos perspectivar melhor a possível relação entre Menandro e Teofrasto, onde o trato com os não-cidadãos é distinto entre ambos e a única aproximação parece ser o teor cômico. Mas como mostramos, a comédia assumiu várias funções nas pesquisas efetuadas pelos peripatéticos, de modo que afirmar que esta relação se dê de maneira direta apenas pela forma e comicidade dos *Caracteres* parece simplificar demais a questão. Deslocamo-nos então de análises de estilos literários isolados para o espectro de tendências literárias que perpassaram vários autores em uma mesma época, onde a guinada rumo à comunidade e ao indivíduo que a filosofia faz durante o período helenístico é percebida, antes mesmo, na literatura. E é nesta literatura dramática onde seria possível perceber o movimento que Menandro faz, não olhando apenas para Teofrasto, mas principalmente para o teatro de Eurípides (480-406 AEC) que rompe com as convenções pré-estabelecidas de representação de cidadãos e não-cidadãos.

Todavia, a figura de Demétrio de Falero ainda é misteriosa na relação, e sendo ele próximo de Teofrasto e Menandro, pesquisas que tentassem tatear as conexões entre ambos contribuiriam, e muito, para o estado da arte do objeto. Quanto à forma, a função da anedota na literatura e filosofia antiga ainda merece atenção, já que possibilitaria entender o método empregado pelos antigos na realização de uma *escrita que transcende o texto* quando posta sob olhares atentos, e pouco diz para os distraídos.

Foi na tentativa de buscar uma análise que transcendesse o texto que se pode aproximar o debate da forma, do conteúdo e da leitura, enquanto atividade reflexiva de uma filosofia vivida que tem por objetivo a contemplação. Do nosso ponto de vista a reflexão sobre a forma sintética e conteúdo cômico na filosofia e na literatura antiga necessita de uma reflexão mais acurada, uma reflexão que possa levar à uma explicação da anedota na literatura antiga. A hipótese que fornecemos, de momento, é que a anedota deriva do uso do material cômico como objeto de pesquisa e da tentativa de conservação da estrutura sintética de uma literatura oral em uma literatura escrita, forma esta que era necessário para o exercício filosófico através do qual se transcende o texto. As anedotas girando em torno das vidas e feitos de nomes importantes, para estes autores da

antiguidade, seria então ou a primeira forma biográfica propriamente dita, ou o mecanismo que impulsiona e que leva à escrita da biografia [βίος].

Se por um lado este ímpeto que originaria a biografia aproxima os *Caracteres* das produções biográficas que ebuliriam a partir da Segunda Geração do Liceu peripatético com Estratão de Lâmpsaco (335-269 AEC), por outro lado tivemos a necessidade de diferenciar ambas pelo uso que faziam da literatura em sua construção. Assim as *bio-bibliografias* remeteriam a um método de exposição crítico-histórico, enquanto a obra de Teofrasto ao método teórico-filosófico.

As dificuldades de análise se encontram no mensurar da influência oriental sobre estas tendências literárias, e talvez retornar para essas questões despindo as análises de uma pretensa “centralização da Grécia” como potência do mediterrâneo, mas entendendo-a como marginal e isoladas dos grandes processos políticos das hegemonias orientais, ajude a compreender melhor como esta literatura reagiu ao ambiente sócio-político. O próprio processo chamado aqui de “influência oriental” necessitaria ser revisado, pois estamos tratando de múltiplos processos que na maioria das vezes se distingue: seria possível dizer que a influência oriental sentida antes da ascensão macedônica é a mesma após a morte de Alexandre Magno? Diante dos processos geopolíticos e disputas culturais que se colocam nas duas pontas deste processo, acreditamos que não.

Olhar para esta problemática de uma perspectiva histórica, e com métodos da Ciência Histórica, implica em atentar para estas transformações culturais e disputas de poder. Não que se trate de um processo determinista onde poetas, filósofos e políticos são determinados pelo meio, afirmações nesta linha tentam, na maioria das vezes, canonizar suas biografias em defesa de produções tidas como “excepcionais”. Mas assim como todo e qualquer processo de canonização, ao fazê-lo se perde a humanidade, os autores antigos se tornam intangíveis e suas obras verdadeiras *sumas teológicas*. Eis a necessidade da análise histórica, que permite tomar os indivíduos como agentes históricos, responsáveis pelos seus acertos, mas também pelos seus erros. Do mesmo modo que Eurípides merece crédito por fazer o não-cidadão falar em suas peças, também merece ser responsabilizado pelas palavras que põe na boca destes personagens. Assim como Aristóteles e Teofrasto devem ser reconhecidos por olhar mais atentamente para as relações do *espaço doméstico* da *pólis*, ou seja, espaço não controlado pelo âmbito político-civil<sup>467</sup>, ambos não podem ser eximidos das escolhas, grifa-se, *escolhas* feitas na tentativa de organizar este espaço:

---

<sup>467</sup> ANDRADE, 2002.

o trato com a mulher, a criança, o escravo e o estrangeiro. Se feitas sob a pressão de alguma censura ou força externa maior, são fatores que os pesquisadores devem elucidar, mas que de maneira nenhuma tira o caráter de terem sido *escolhas*.

Diante dessas premissas que preferimos olhar o *fazer histórico* como um *itinerário*, que marca o movimento dos objetos de estudo, mas também de seus pesquisadores. Movimento que deve ser guiado pela necessidade de explicar, e não justificar. E conduzidos pela necessidade de explicar que se deve fugir aos essencialismos, que reduzem as inúmeras possibilidades do fazer científico em grupo à meras bolhas fechadas e ensimesmadas.

O itinerário deve marcar os destinos para que se possibilite reconhecer as marcas que cada encontro deixou, como propõe Teofrasto nos *Caracteres*. De modo que ao final de cada viagem, cada passeio, ou correr de olhos pelo mundo lá fora, perguntemo-nos: o que resta destes caminhos e destes encontros? Principalmente agora que mais uma jornada se finda, mas suas marcas ficam.

## REFERÊNCIAS

### Edições críticas e traduções das fontes utilizadas

ALMEIDA, Vanessa Silva. **Lamento e luto na tradução de Suplicantes de Eurípides**. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, 2017.

ATENEO. **Banquete de los eruditos** (Libros I-II). Introdução, tradução e notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ATENEO. **Banquete de los eruditos** (Libros III-V). Introdução, tradução e notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ATENEO. **Banquete de los eruditos** (Libros VI-VII). Introdução, tradução e notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Editorial Gredos, 2006.

ATENEO. **Banquete de los eruditos** (Libros VIII-X). Introdução, tradução e notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Editorial Gredos, 2006.

ATENEU. **I Deipnosofisti: i dotti a banchetto** (Libri I-V). v. 1. Projeto de tradução de Luciano Canfora. Roma: Salerno Editrice, s/d.

ATENEU. **I Deipnosofisti: i dotti a banchetto** (Libri VI-XI). v. 2. Projeto de tradução de Luciano Canfora. Roma: Salerno Editrice, s/d.

ATENEU. **I Deipnosofisti: i dotti a banchetto** (Libri XII-XV). v.3. Projeto de tradução de Luciano Canfora. Roma: Salerno Editrice, s/d.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução conjunta coordenada por José Baracat Júnior. **Cadernos de Tradução** (Porto Alegre), v. 32, 2013. 98 pag.

ARISTÓFANES. **As Rãs**. Tradução do grego, introdução e comentário de Maria Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2014.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Lafonte, 2017.

ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses**. Introdução, tradução e notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

ARISTÓTELES, **Fragmentos**. Tradução de Alvaro Vallejo Campos. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

ARISTÓTELES. **Poética**. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas de Ana Maria Valente. ed. 3. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

**Leis da Grécia Antiga**. Edição, tradução e notas de Ilias Arnaoutoglou. São Paulo: Odysseus, 2003.

BERTACHI, André Rodrigues. **O Panegírico, de Isócrates**: tradução e comentário. 151 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São paulo, 2014.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

CÍCERO. **Dos Deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CICERÓN. **Cartas I**: Cartas a Ático (Cartas 1-161D). Introdução, tradução e notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

CICERÓN. **Cartas II**: Cartas a Ático (Cartas 162-426). Introdução, tradução e notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. ed. 2. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

ÉSQUILO. **Suplicantes**. Estudo introdutório, tradução e notas de Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: Festeia – Tema Clássico, 2012.

EURÍPIDES. **Teatro completo**. v. 2. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2016.

FILODEMO. **Storia dei filosofi**: Platone e L'Academia (PHerc. 1021 e 164). Edição, tradução e comentários de Tiziano Dorandi. Napoli: Bibliopolis, 1991.

FORTENBAUGH, William W. (ed.). **Theophrastus of Eresus**: Sources for his life, writings, thought and influence (Part one and two). Leiden: Brill, 1992/1993.

HARTOG, François (ed.). **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço, introdução e apêndices de Peter Jones. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, s/d.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução, notas e comentários de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Edição, tradução, introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HESÍODO. **Teogonia**: A origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

JANKOS, Richard (ed.). **Aristotle Poetics**. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.

KOCK, Theodorus (ed.). **Comicorum Atticorum Fragmenta** (Volume I). Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri, 1880.

LICURGO. **Oração Contra Leócrates**. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

PLATÃO. **A República**. Tradução e organização de J. Guinsburg, notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PLATÃO. **Diálogos**: volumes I - II, Apologia de Sócrates; Critão Menão; Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2014.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**: Demóstenes e Cícero. Tradução do grego, introdução e notas de Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas I**: Teseo – Rómulo – Licurgo – Numa. Introdução geral, tradução e notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas VI**: Alejandro – César – Agesilao – Pompeyo – Sertorio – Éumenes. Introdução, tradução e notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo e Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2007.

SANTA RITA DURÃO, José de. **Caramuru**: Poema épico do descobrimento da Bahia. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SILVA, Camila de Moura. **Vidas Trágicas**: Ésquilo, Sófocles e Eurípidés no imaginário helenístico. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

TEOFRASTO. **Caracteres**. Tradução, introdução e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2014.

TEOFRASTO; ALCIFRÓN. **Caracteres; Cartas de pescadores, camponeses, parasitos y cortesanias**. Tradução, introdução e notas de Elisa Ruiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

THEOPHRASTUS. **Characters**. Tradução, edição e notas de James Diggle. New York: Cambridge University Press, 2004.

WEHRLI, Fritz (ed.). **Die Schule des Aristoteles**: Dikaiarchos (Texte und kommentare). Basíleia, Suíça: Schwabe & Co., 1967.

WEHRLI, Fritz (ed.). **Die Schule des Aristoteles**: Eudemos von Rhodos (Texte und kommentare). Basíleia, Suíça: Schwabe & Co., 1955.



WEHRLI, Fritz (ed.). **Die Schule des Aristoteles**: Klearchos (Text und kommentare). Basíleia, Suíca: Schwabe & Co., 1969.

WEHRLI, Fritz (ed.). **Die Schule des Aristoteles**: Hermippos der Kallimacher (Texte und kommentare). Basíleia, Suíca: Schwabe & Co., 1974.

WEHRLI, Fritz (ed.). **Die Schule des Aristoteles**: Phainias Von Eresos, Chamaíleon, Praxiphanes (Texte und kommentare). Basíleia, Suíca: Schwabe & Co., 1944.

### **Referencial teórico e comentadores**

ALTAMURA, Dionisio. En torno a los Caracteres de Teofrasto. **Helmántica**. v. 36, n. 109-111, p. 423-445, 1985.

ANDRADE, Marta Mega de. A Pólis Efêmera: Espaço Cotidiano na Cidade Grega. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v.3, p. 281-299, 1997.

ANDRADE, Marta Mega de. **A vida comum**: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja. Hegemonía y Panhelenismo: Conceptos Políticos em tempos de Filipo y Alejandro. **Dialogues d'histoire ancienne**, v. 33, n. 2, p. 69-89, 2007.

ARAIZA, Jesús. La noción aristotélica de vida contemplativo (bíos theoretikós). *Ethica nicomachea* X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, p. 34-45, jan./abr. 2011.

BARON, Christopher A. **Timaeus of Tauromenium and Hellenistic historiography**. New York: Cambridge University Press, 2013.

BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos**: seus usos nas ciências humanas. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

BLUM, Rudolf. **Kallimachos**: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography. Tradução de Hans H. Wellisch. Wisconsin. The University of Wisconsin Press, 1991.

BOWRA, Maurice Cecil. **Introducción a la literatura griega**. Madrid: Editora Gredos, 2007.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Antiga musa** (arqueologia da ficção). Belo Horizonte: Relicário, 2015.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Representação do logos nas Nuvens de Aristófanes. **Textos de Cultura Clássica**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 3-17, 1996.

BRANDÃO, Junito S. **Teatro grego**: tragédia e comédia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

BRAVO, Gonzalo. **Historia del mundo antiguo**: Una introducción crítica. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

BRIANT, Pierre. **From Cyrus to Alexander**: A History of the Persian Empire. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2002.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BURKE, Edmund M. Finances and the operation of the Athenian Democracy in the "Lycurgan era". **American Journal of Philology**, v. 131 n. 3, p. 393–423. 2010.

CERRI, Giovanni; GENTILI, Bruno. **History and Biography in Ancient Thought**. Amsterdam: J. G. Gieben Publisher: 1988.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Algés, Portugal: 2002.

COOPER, Craig. Aristoxenus Περὶ Βίῳν and Peripatetic Biography. **Mouseion**, v.2, n. 3, p. 307-339, 2002.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2001.

DIAS, Luciana da Costa. Das lacunas e do diálogo: as origens da tragédia na Grécia Antiga. **REVISTA CENA**, v. 1, p. 62-71, 2017.

DIAS, Luciana da Costa. O Teatro e a Cidade: notas sobre uma origem comum. **Artefilosofia** (UFOP), v. 12, p. 48-61, 2012.

DICKEY, Eleanor. **Ancient Greek Scholarship**: a guide to finding, Reading and understanding scholia, commentaries, léxica, and gramatical treatises, from their beginnings to the Byzantina period. New York: Oxford University Press, 2007.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Tradução de Ivo Storniodo. ed. 2. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004.

DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. **La Polis y la expansion colonial griega (siglos VIII-VI)**. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

DUPONT, Florence. **Aristóteles ou o vampiro do teatro ocidental**. Desterro [Florianoópolis]: Cultura e Barbárie, 2017.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 1993.

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colombia, n.9, p. 153-197, julho-dezembro 2008.

ECCARD, Ana Flávia Costa. **A natureza não divina de Eros no discurso socrático: uma leitura do Banquete de Platão**. 2014. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2014.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FEBVRE, Lucien. **Combates por la historia**. Tradução de Francisco J. Fernández Buey e Enrique Argullol. Barcelona: Editora Ariel, 1982.

FERNANDEZ LIRIA, Carlos. Um paradoxo chamado Sócrates. Tradução Thiago David Stadler. n.16; **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 16, p. 186-198, Julho 2019.

FINLEY, Moses Immanuel. **Democracia Antiga e Moderna**. Tradução de Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FINLEY, Moses Immanuel. **Os Gregos Antigos**. Lisboa: Edições 70, 1963.

FLÓREZ FLÓREZ, Alfonso. La Tragedia prueba la Democracia: una reflexión desde las Suplicantes de Esquilo y de Eurípides. **Universitas Philosophica**, v.31(63), p.17-38, julho-dezembro 2014, Bogotá, Colombia.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos no Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

FOUCAULT, Michel. **The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): lectures at the Collège de France 1983-1984**. Tradução de Graham Burchell. England: Palgrave Macmillan, 2011.

FRIGHETTO, Renan. **Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa (séculos II a.C. – VI d.C.)**. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2020.

GAZOLLA, Rachel. **Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GERNET, Louis. **The Anthropology of Ancient Greece**. Tradução de John Hamilton, S.J. e Blaise Nagy. Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1981.

GIANGRANDE, Giuseppe. El proemio de los Caracteres de Teofrasto. **Myrtia**, n. 23, p. 451-453, 2008.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário Grego da Filosofia**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes: 2007.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Suplemento à Poética de Aristóteles. Tradução de Oliver Tolle. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 23, p. 123-126, 2000.

GRIMAL, Pierre. **O Teatro Antigo**. Tradução de António M. Gomes da Silva. Lisboa: Edições 70, 1978.

GUARIGLIA, Osvaldo. Democracia: Origen, concepto y evolución según Aristóteles. **DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho**, v. 33, p. 157-190, 2010.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?**. Edição de Marcos Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HALL, Jonathan Mark. Quem eram os Gregos. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. **Rev. Do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, 11: p. 213-225, 2001.

HANINK, Johanna. **Lycurgan Athens and the making of classical tragedy**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.

HARRISON, Jane Ellen. **Epilegomena to the studi of greek religio and Themis: a study of the social origins of greek religion**. New York: University Books, 1962.

HARTOG, François. **Evidência da história: o que os historiadores veem**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HARTOG, François. **Memória de Ulisses: Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HUMPHREYS, Sally C. **The Strangeness of Gods: Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion**. New York: Oxford University Press, 2004.

JAEGER, Werner. **Paidéia Grega: A Formação do Homem Grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes: 1995.

KOSELLECK, Reinhart. A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos. In: \_\_\_\_\_. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006. p. 191-231.

LESKY, Albin. **Historia de la literatura griega**. Tradução de José M.<sup>a</sup> Díaz Regañon e Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1989.

LEVORIN, Paulo. **A República dos Antigos e a República dos Modernos**. 160f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LOZANO VELILLA, Arminda. **El mundo Helenístico**. Madrid: Editorial Sintesis S. A., 1993.

LIMA, João Silva. **O problema da Philia em Aristóteles (um estudo dos livros VIII e IX da Ética a Nicômaco)**. 236 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

MALATO, Maria Luísa. A Academia de Platão e a Matriz das Academias Modernas. **Notandum**. CEMOrOC-Feusp/IJI – Universidade do Porto. vol. 19, p. 5-16. jan-abr, 2009.

MARROU, Henri-Irénéé. **História da Educação na Antiguidade**. Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MARTENS, Ekkehard. **A questão de Sócrates**. Tradução de Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.

MARTÍN VELASCO, Maria José. **La concepción aristotélica de la historia**. Saarbrücken/Deustchland: Editorial Académica Española/Akademikerverlag GmbH, 2012.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. Menandro y Teofrasto. **Boletín de Instituto de Estudios Helénicos**, v.5, n. 2, p. 43-47, 1997.

MESCHONNIC, Henri. Fragments d'une critique du rythme. **Langue Française**, n. 23, p. 5-23, 1974.

MIKALSON, Jon D. **Religion in the Hellenistic Athens**. Berkeley: University of California Press, 1998.

MIRANDA CANCELA, Elina. La reflexión teórica sobre la comedia em el s. IV a. n. e. y em los tratados peripatéticos posteriores. **Noua tellus**, Cidade do México, v. 21, n. 2, p. 47-76, 2003.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **The development of Greek Biography**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

MORALES, Fabio Augusto; SILVA, Uiran Gebara da. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. **Revista Brasileira de História**, São Paulo. v. 40, n. 83, 2000.

MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MOSSÉ, Claude. **Dictionnaire de la civilisation Grecque**. Bruxelas: Editions Complexe, 1998.

NATALI, Carlo. **Aristotle: his life and school**. Edição de D. S. Hutchinson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.

O'SULLIVAN, Lara. **The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE: a philosopher in politics**. Leiden: Brill, 2009.

PAVIANI, Jayme. Notas sobre o conceito de Virtude em Platão. **Veritas**, Porto Alegre, v.57, n.3, p.86-98, set./dez. 2012.

PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

PFEIFFER, Rudolf. **History of Classical Scholarship: From 1300 to 1850**. Great Britain: Oxford University Press, 1976.

PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía. **Gérion**. v. 25, n. 1, p. 127-166, 2007.

POMPEU, Ana Maria César. **Aristófanes e Platão: a Justiça na Pólis**. 169f. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

POMPEU, Ana Maria César. Eurípides aristofânico: a tragédia como artifício cômico. **Letras Clássicas**, n. 12, p. 83-98, 2008.

PRÉAUX, Claire. **El mundo helenístico: Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.)** – Tomo Segundo. Tradução de Juan Faci Lacasta. Barcelona: Editorial Labor S. A., 1984.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. 352 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 1998.

RIBEIRO, Djalma. **Conhecimento, amor e educação em Platão**. 108 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

ROCHE CÁRCEL, Juan A. La frágil construcción de la democracia en la Grecia Antigua y la búsqueda del orden en la teoría democrática moderna y contemporánea. **Res Publica: Revista de Filosofía Política**, v.30, p. 15-58, 2013.

RODRIGO, Lidia Maria. Platão contra as pretensões educativas da Poesia Homérica. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 27, n. 95, p. 523-539, maio/ago. 2006.

ROMILLY, Jacqueline de. **Compêndio de Literatura Grega**. Tradução de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2011.

ROSTOVTZEFF, Mikhail I. **The Social & Economic History of the Hellenistic World** (Volume I). New York: Oxford University Press, 1941.

SAINTE CROIX, Geoffrey Ernest Maurice de. **The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981.

SANTOS YANGUAS, Narciso; PICAZO, Narciso. **La colonización griega: comercio y colonización de los griegos em la antigüedad**. Madrid: Akal Editor, 1980.

SEBASTIANI, Breno Battistin. Droysen's Concept of Hellenism between Philology and History. **Aitia** – Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle. v. 5, p. 1-10, 2015.

SEGGIARO, Claudia. Dialéctica y Élenkhos: herencia Socrática em el método aristotélico. **AGORA – Papeles de Filosofia**, p. 27-51, v. 37. n. 2. 2018.

SILVA, Felipe Gustavo Soares da. **Eros e cuidado de si no Simpósio de Platão**. 87 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SOARES, Fabio Augusto Morales. Cidadãos e Habitantes: Por uma Dialética da Pólis. In: FLORENZANO, Maria Beatriz Borba; HIRATA, Elaine Farias Veloso (orgs.). **Estudos sobre a Cidade Antiga**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009. p. 185-203.

SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. **Crítica do teatro na Comédia Antiga**. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1987.

SPINELLI, Miguel. **O nascimento da filosofia grega e sua transição ao medievo**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2010.

STADLER, Thiago David. **Por uma noção de história em Plínio, o Velho (séc. I d.C.)**. 251 f. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

TABONE, Danilo Andrade. Resenha. OLIVEIRA, R. R. Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego. São Paulo: Loyola, 200p. **Archai**. n. 12, jan./jun, p. 197-200, 2014.

THOMAS, Rosalind, **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus editora, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**: para além do choque das civilizações. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

VELILA LOZANO, Arminda. **El mundo helenístico**. Madrid: Editorial Sintesis, 1993.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?**: ensaio sobre a imaginação constituinte. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VIAL, Claude. **Vocabulário da Grécia Antiga**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2013.

VOLT, Ivo. **Character description and invective**: Peripatetics between Ethics, Comedy and Rhetoric. Estônia: Tartu University Press, 2007.

WALBANK, Frank William. **El mundo helenístico**. Madrid: Taurus, 1985.