

## IDENTIDADE, CONFLITO E LIBERDADE NA POESIA ÉPICA GRECO-CLÁSSICA



Sergio Portella

*Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS –Brasil*



### Resumo

O presente trabalho visa compreender o processo de imanentização do elemento transcendente na constituição do processo de formação identitário do cidadão grego, mediante a pressuposição de identificar a cosmovisão do indivíduo do séc. V a.C. na produção literária correspondente aos períodos arcaico, clássico e helenístico da antiguidade greco-clássica. Visa compreender o itinerário da noção de liberdade que, da observância à *lei divina*, tanto adentra os assuntos humanos como a imanentização do transcendente na *lei humana* quanto se mantém dissociada à mesma no caráter originário e então transgressivo do herói trágico. Longe de limitar-se à análise histórico-literária, objetiva brevemente apreender as interfaces conceituais que habilitam conferir a unidade pretendida pela modernidade com esta tradição cultural.

**Palavras Chave:** Ésquilo; tragédia; identidade; conflito.

“A força educadora da nobreza reside no fato de despertar o sentimento do dever em face do ideal” (JAEGER, 1989, p. 28).

### Introdução

Valéria Reis identifica na sociedade grega a coexistência de duas esferas que considera opostas, ainda que necessariamente complementares. Uma mediante a qual a sociedade grega seria tomada qual uma totalidade orgânica, orientada pela busca à verdade nos debates públicos. Outra referente ao “agonístico processo dos debates” (SANTOS apud RUBY, 1998, p. 32), onde alude à própria essência da formação política grega enquanto sustentada pelos confrontos e embates dos cidadãos nos assuntos públicos. Identifica ainda a historiadora que tal distinção jamais seria própria à consciência dos indivíduos. Ao cidadão grego era unívoca

a noção de seu papel em excelência quanto à Pólis, no tratante à participação nas decisões públicas mediante o uso da palavra a fins de superação das posições que lhe fossem contrárias. Aliás, essa contrariedade de posições integraria um mesmo anseio de permanência de algo coletivo que subsiste justamente neste metabolismo orgânico e complexo. Considerar tal distinção que hierarquiza em esferas o que seria uma só estrutura, numa autópsia político-conceitual da hélade, será algo próprio aos modernos, que tomam as relações políticas como algo dado “entre os homens” (ARENDDT, 1999, p. 23), numa caracterização que distingue a práxis política da natureza que, aos gregos, não seria própria.

Dessa forma, a *noção de cidadania* grega deve ser compreendida como atida à práxis política que requer tomada de posição e conflito (*stásis*) pelos cidadãos, conceito esse a ser entendido à Grécia do século V a.C., o chamado *século de Péricles*. A presente leitura visa oferecer conceitos que elucidem tal elaboração processual e demonstrem seu desenvolvimento.

### **O conflito como elemento da identidade do homem grego**

Conforme Loraux (REIS *apud* RUBY, 1998 p. 19), hipostasiar a identidade política de um povo é igualmente assentir sua unidade e, por conseguinte, finitude como fenômeno cultural cuja elucidação discursiva histórica pressupõe sua transcendência enquanto núcleo semântico. Tal, aos gregos, foi elaborado a partir da noção de *conflito* (*stásis*). Essa remete à harmonia do indivíduo junto ao grupo social pela construção particular da práxis política mediante tomada de posição e conflito, o *ipso facto* da alteridade antropológica grega. Sua construção elaborou-se de modo escalar, contudo permanente, gradualmente trazendo elementos constitutivos cuja significação foi incorporada à essência do espírito político grego.

A coexistência das noções de *conflito* e *unidade* é observada como um processo que se consolida à medida que a noção de virtude (*areté*) supera a idealidade da honra cavaleiresca, uma divinização da aristocracia (período arcaico - séc. VIII a V a.C.), e passa a compor o critério objetivo da conflitiva mediação política (período clássico - séc. V e IV a.C). Em Ésquilo, poeta do século V a.C., essa composição se mostra algo que lhe permeia os sentidos e transparece ao imaginário. Qual em *Agamemnon* (458 a.C), nos versos “(procurando) entre os cidadãos que moram na cidade, não só aqueles que agiram justamente, mas os que agiram injustamente” (*Agam.*, vv. 808-809) e “Pesadas são as palavras com a maldição dos cidadãos que, retificadas pelo povo, cobram a dívida” (*Agam.*, vv. 456-457). No primeiro dá-se a

sugestão pelo coro dos anciãos ao rei que este procure informações dos cidadãos que permaneceram na cidade e agiram justamente, frente aos que foram injustos; ao que no segundo denota-se a cólera e a maldição do povo. Ambas as elaborações denotam conflito, frente ao que a exposição segue denotando as noções de unidade e segurança: “(os deuses) depositam o voto na urna sem vacilação” (*Agam.*, v. 815).

Todavia, em *Eumênides*, Ésquilo alude à representação da *unidade* pela voz da maioria como algo também possibilitador de conflitos. Nos versos 674 e 675, a deusa Palas Atena ordena o início da votação do julgamento de Orestes: “Ordeno que aqueles que têm a reta razão tragam o justo voto como tenho dito insistentemente” (*Eum.*, vv. 674-675), complementando que o empate dos votos “será pela absolvição de Orestes.” (*Eum.*, vv. 733-735). Dada a igualdade dos votos dos juízes, a deusa então proclama a vitória de Orestes (v. 741). Seguidamente, dirige-se às vencidas (Erínias) visando acalantar as partes e profere: “Não vos sentis vencidas, mas a justa igualdade dos votos sai verdadeira, não vos sentis ofendidas” (*Eum.*, vv. 795-796).

### **O transcendente na efetivação dos negócios humanos**

Pode-se aludir à existência de unidade entre os elementos sociais do imaginário grego no período em que *Eumênides* foi encenada (458 a.C.), vistas a ocorrência da votação e a resultante expressão da maioria. Contudo, é a presença da deusa que legitima o resultado frente à neutralidade consensual dos juízes. Percebe-se, assim, a visão de Ésquilo quanto à tênue garantia da expressão da maioria à representação do senso de unidade, a necessidade da legitimação externa à efetivação da identidade entre as partes envolvidas. Logo, do necessário controle social à legitimação do poder, bem como de locais próprios à ocorrência desses processos sociais, dada a alusão às figuras próprias a sua execução, os juízes (*isópsephos*). Esses assumiriam a função deste controle, através da práxis da oratória, assim subjugando os indivíduos componentes da unidade mediante o *lógos*. Mas, de todo modo, importa a unidade expressa no processo da votação que, qual na vitória de Orestes, deu-se mediante o sagrado, a intervenção da deusa. Mesmo o grupo de juízes perdedores se cala face à sentença, uma vez essa se dar pela mão divina. Ilustra-se com isso o inquestionável senso de transcendência que aos gregos era própria aos processos de escolha e representatividade política.

A intervenção da deusa tanto na elaboração da regra de desempate aos votos quanto na contemporização das partes em conflito (as Erínias) sugere a imanente oscilação da unidade

expressa pela maioria. Equilíbrio e desequilíbrio são engendrados pelo mesmo voto que contrapõe as partes em conflito e ordena sua unidade. Essa práxis política não poderia isolar-se dum sentido religioso, sob risco de não se efetivar. As potências divinas gregas integravam o cenário humano compondo um senso hierárquico que subordinava os mortais sob regras dadas como a propedêutica da coesão social. Mediante a inserção dos homens à *Themis*, a lei divina, o próprio curso da natureza justifica-se como coerente à lei sagrada.

Porém, ainda não será a *lei dos homens* que os guiará para o senso de elaboração de um ‘algo comum’. A *ordem* mostra-se em Ésquilo muito bem estabelecida e não requerendo maiores aptidões humanas que não a observância à *Themis* e o temor à cólera olímpica. As leis eram aplicadas aos homens tanto nas relações uns aos outros como aos seres sobrenaturais, assim estabelecendo suas relações de poder e Direito enquanto ações práticas. Tal prevalece desde o mundo grego arcaico com Homero: “Não me é permitido pela lei divina fazer mal àqueles que chegam” (*Odisséia*, XIV, v. 56); até três séculos mais tarde, no período clássico de Ésquilo: “Primeiro saúde a primeira profetisa Gaia (Terra) e depois a segunda Themis” (*Eum.*, vv. 1-2).

### **Nómos, a lei dos homens enquanto costume**

Referir à predominância da lei dos deuses (*Themis*) à lei dos homens (*nómos*) no período arcaico grego não significa afirmar sua inexistência. Essa estaria ainda no âmbito do costume, da tradição, referindo a algo consagrado pelos antepassados. Comporia já em Homero um significado relevante à elaboração da legislação como algo que expressa justiça e equidade através do conceito de *eunomia*. Em oposição, dá-se através da utilização do prefixo *dys* (dificuldade/privação) a noção de *disnomia* que, em diferentes elaborações, identifica que *algo comum* é referido à má ordem ou legislação injusta. A *disnomia* em ocorrências literárias é identificada ao *conflito* através da figura desmedida do herói trágico. A ordem oferecida pela figura personificada da lei divina dada pela *Themis*, quando assolada pela ação desequilibrada do herói, sucumbe facilmente.

Em *Persas* (472 a.C), Ésquilo propõe um rei Dário lamentoso frente à derrota de seu exército em decorrência da desmedida de seu filho Xerxes<sup>1</sup>: “quando um mortal se empenha na sua própria perda, os deuses apressam-se em ajudá-lo.” (*Per.*, vv. 740-742). Observa-se que o termo que significa “apressar-se” (*speudei*) carrega consigo a intencionalidade quanto ao cometimento de falta. Uma vez afrontada a ordem divina, os deuses mesmo corroboram

pelo ato heroico enquanto algo destrutivo. A *eunomia*, ainda que coerente à ordem, não é algo que se possa efetivar a menos que mantenha consigo uma noção que vislumbre uma ordem ainda *ideal*, ou seja, um caráter transcendente consigo.

A presente investigação assente o cunho essencial religioso da práxis política grega, o sobrenatural como condição de efetivação da ordem social. Portanto, note-se que a coletividade incorpora neste grau evolutivo da mentalidade grega um padrão que ultrapassa a expressão do cotidiano concreto dos indivíduos. Noutros termos, o coletivo perfaz algo que avança ao mero somatório de suas partes, ainda que pelo caráter negativo do que se diria humano dentre o sistema de regras propostas. A desmedida *hýbris* do herói trágico ocorrerá como algo que interfere à ordem desejada na Pólis. A essa importará dos cidadãos que pensem em si como partes dum todo, ao que lhe caberá torná-los compreendidos nesse todo através do estabelecimento coerente das leis. Nesse sentido a proposta da *isonomia* política dos cidadãos dita-os igualmente reconhecidos perante leis agora humanas, ainda que dadas a fins dum modelo *ideal* pelo próprio princípio motor do estabelecimento prático da *isonomia*, a saber, a moderação (*sophosyne*). A idealidade da ordem que rege a cidade, bem como o caráter sagrado do seu desvelo pelo legislador, põe-se às vezes do transcendente que não se desfaz, mas funde aos assuntos humanos tornando divino o caráter pré-político da fundação do direito.

### **A ascensão da coletividade *isonômica* à cidadania e o contraste à harmonia social pelo herói**

A consideração do imaginário político grego mediante a noção de *isonomia*, ainda que presente desde a derradeira Grécia arcaica, pode já fazer relação ao conceito de igualdade entre os cidadãos da *Política* de Aristóteles<sup>2</sup>. Logo, neste calar da individualidade face à ordem idealmente admitida, percebemos o elemento *trágico* permanente ao pensamento grego contemporâneo a Péricles<sup>3</sup>. Pretendemos aqui identificá-lo no contexto dos debates públicos onde o estabelecimento da liberdade é dado na ação e no discurso como o desprendimento às amarras essenciais da vida na ascensão à *boa vida*.

A *moderação* é requerida aos cidadãos da Pólis. A compreensão de Aristóteles de que o coro “imita menos” (ARISTÓTELES, 1962, p.28) alude à pretensão formativa da significação universal à realidade histórica a ser identificada ao imaginário dos cidadãos mediante a Tragédia. O elemento consensual lhes é então identificado na figura que não

representa, não imita. Ainda que o conteúdo da Tragédia não trate de qualidades humanas, mas dos acontecimentos aos homens relacionados, suas ações e sua boa ou má sorte (ARISTÓTELES, 1992), a figura intangível e não generalizável do herói será revelada unicamente na imitação (*mímesis*) de seus atos. Somente através de sua figura a Tragédia elabora-se enquanto *ação*. Enquanto os elementos do coro seriam harmônicos a uma proposta vigente e compreensíveis através da apresentação do próprio contexto político, a presença do herói é dotada de *ação* (*drama*) e discurso (*lógos*). Sua elaboração da própria história é uma busca particular pela verdade (*alethéia*) e uma fuga à *isonomia* política proposta aos cidadãos comuns.

O herói trágico e o cidadão da Pólis são livres à medida do desprendimento que mantém das respectivas estruturas convencionais do agir humano. *Ação* e *discurso* são os termos próprios do desprendimento à necessidade imediata. Contudo, unicamente a participação nos negócios públicos, o abdicar pelo cidadão à vida de conforto pelas conflitivas negociações em assembleia, confere à liberdade o reconhecimento público. Mas, de toda forma, identificam-se a figura do cidadão inserido às instituições democráticas e a figura do herói estranho às mesmas pelo seu caráter pré-civilizatório, visto ambos superarem a expectativa da vida limítrofe à necessidade. A cidade pela idealidade das suas razões ressignifica a simples vida associativa ao tornar-se o espaço a uma liberdade não transgressora. O transcendente move mãos humanas e torna tão divina a participação do cidadão na assembleia quanto vil o seu repouso doméstico.

Não está presente em Ésquilo a noção da democracia como ordem política institucional. Porquanto cabe aludir à expressão literária do avanço teórico do papel dos cidadãos no processo de coesão social. A noção de *isonomia* será fator de importância maior ao desenvolvimento do pensamento político grego que ainda requererá a elaboração institucional da *lei dos homens*.

### ***Dike*, a lei institucional humana**

O horizonte de Ésquilo não contempla o conceito jurídico de *fato social*. Esta noção designa que algo incidente ao interesse do corpo político será tomado à sua tutela e a seu controle. Distingue-se da noção de *nómos* referente à tradição e à ordem justa e sagrada. Tampouco seria uma noção de justiça pública a ser efetivada na práxis dos tribunais. Sua elaboração conceitual, expressa por *díke*, sequer ocorre em *Persas* (472 a.C.), ocorrendo

meramente quatro vezes em *Sete contra Tebas* (467 a.C.) e nove vezes em *Suplicantes* (463 a.C.), (THELM, 1998). Contudo, passará a ocorrer gradativamente com maior frequência no decurso intermédio aos períodos arcaico e clássico.

*Dike* expressa a inserção dos cidadãos às tomadas de decisão nos assuntos públicos e ao cumprimento da *lei* estipulada em assembleia. Decorre da oposição à nobreza fundiária pelo rol dos cidadãos comuns que ansiavam por espaço de decisão. Mediante a concepção de Jaeger (p. 73), *nómos* e *dike* não se opunham quanto à significação, mas quanto à ocorrência: *nómos* é oriunda do imaginário cultural, algo que estaticamente norteia posições sem permitir qualquer adequação circunstancial, uma vez assentada nos códigos de honra do período arcaico; *dike* se elabora como processo discursivo imediato, dando a cada um o que lhe é devido à situação ocorrente. Assim, condizendo à institucionalização da mediação política própria ao período clássico, *dike* significará o processo, a decisão e a própria pena. Opera diferentes circunstâncias da *trama* e instancia a ação da qual obtém sua *verdade*.

Veja-se em *Eumênides*: “Agora tu como testemunha: expõe para mim, Apolo, se a justiça estava comigo quando a matei.” (*Eum.*, vv. 609-610). *Dike* como justiça dinâmica dirá própria a práxis dos tribunais através do prefixo *syn*, indicando *syn díkei*. Referirá à elaboração humana da justiça, seu desempenho institucional e discursivo nos tribunais. Tal elaboração, p. ex., dá-se em *Sete contra Tebas* (v. 662).

A noção de *koinonia*, igualmente importante, aparece diversamente significada na obra de Ésquilo. Sua consideração semântica importa à compreensão do mecanismo humano que proporciona a efetivação de *dike*. Leiam-se os versos: “Consuma-se o crime! Distingo os soluços do rei, unamo-nos todos, amigos e deliberemos.” (*Agam.*, v. 1374) e “Não carecendo de amigos, não só nos reuniremos, mas deliberaremos sobre os acontecimentos.” (*Coef.*, vv. 717-718). Nesses, o radical comum encontra-se diferentemente declinado no texto original: *koinosometha* (voz médio-passiva), o *unamo-nos* na primeira passagem, e *koinonéo* (voz ativa), o *reuniremos* na segunda passagem. São utilizados igualmente pelo coro para informar a emergência de reunir todos os cidadãos, a primeira passagem para que deliberem a respeito do assassinato do rei, a segunda para agregar um grupo baseado na noção de amizade (*philia*), para que, deliberando, estendam sua relação à união política. Logo, nesta passagem encontramos o sentido de constituir a unidade política, quando naquela a unidade é já pressuposta. Denota-se no período de Ésquilo, a noção de *koinonia* associada ao ato de *deliberar* (*buléo*) como o processo constitutivo de *dike*, bem como resultante da mesma. O

sentido expresso por *koinonia*, assim, não expressa a união estática qual seria se pura *koinosometha*, mas sim um sentido forte e emergencial, o caráter relacional aos cidadãos. Esses são compelidos por necessidade a deliberada e suficientemente constituírem *unidade* (*koinonéo*) em prol dum fim maior coletivo, prática dinâmica que permeia os ritos dos tribunais e interage às necessidades específicas.

Por conseguinte, dada a necessidade de deliberar sobre seus assuntos, ocorrerá que os cidadãos irão interagir entre si nos tribunais. Estabelecem o instrumental institucional dado pela noção de *syn díkei* que permite de diferentes modos a ampliação da isonomia, noção essa que marca a verdadeira transição de conceitos de origem arcaica (estabelecidos sob *nómos*), aos conceitos próprios do século V a.C., que já tomam para si, a fins de justificação, o *poder* (*kratós*) como *princípio* (*arché*) determinado.

### **Conclusão: a Pólis como a imortalização das virtudes humanas no paradigma antropológico**

Nosso itinerário brevemente percorreu o desenvolvimento institucional aliado à constituição do imaginário do cidadão grego nos períodos arcaico e clássico, desenvolvimento esse a ser estendido ao período helenístico (séc. IV – II a.C). Logo, percebemos ser a identidade particular agente da coesão política. Compreendemos o discurso trágico em Ésquilo como permeado por uma tensão constante que reencontra seu padrão de ordem (*eunomia*) no sentido de reunir (*koinonia*) os cidadãos em sua tomada de posição mediante conflito (*stásis*). O ato do voto que estabelece a unidade pela maioria, contudo, será legitimado pela divindade (seja pela *Themis*, a lei divina transcendente, ou por sua posterior personificação na deusa Palas Atena). Uma vez assentidos os costumes (*ethos*) e leis (*nómos*), os cidadãos sentem-se iguais face ao todo, e o caráter de isso ser *bom* remete a algo de *divino*. A Pólis, lugar da isonomia dos cidadãos, não é indiferente à vontade divina: qual o abalo da *ordem* pelos excessos do herói trágico, a omissão pelo cidadão ao papel conflitivo terá pela ordem *transcendente* as consequências dos seus atos.

O caráter trágico e necessário da ação humana, frente à concepção arcaica do pensamento político grego, instaura uma nova concepção do *cosmo*. A *ordem* mantém sua gênese transcendente, contudo, sendo agora instanciada na realidade como *ethos*. Se a Pólis arcaica punha como obediência aos deuses a observância às leis, o quesito *transcendente* foi mantido como a *necessidade imanente* que é atendida pelo cidadão na retidão do seu agir face



às leis. A expressão da efetividade pela maioria nos pleitos realizados assevera a vontade humana como livre e não descompassada da vontade divina. Afinal, a divindade se personificou no tribunal para expressar o que unicamente a partir do mesmo seria perceptível aos homens, pois dado à circunstância real vivida. O otimismo dos cidadãos da Atenas do *século de Péricles* prevê sublime a realização dos cumprimentos institucionais como algo fundado no consentimento divino.

Um elemento relevante nos é dado pela *Oração fúnebre de Péricles*. Alude ao fato de que “nossa Constituição chama-se Democracia [...] porque o poder está nas mãos, não de uma minoria, mas do maior número de cidadãos”, modelo esse a ser levado enquanto um “padrão de referência” às demais cidades-estado, visto que “há igualdade perante a lei”. A *virtude (areté)* no modelo político da Atenas do séc. V a.C. não era oposta à consideração política do cidadão estar imbuída de elementos fundados na poesia épica e na religiosidade. Ou seja, dá-se o elogio à cidade pelo aspecto humano, pela nobreza de seu desenvolvimento e pela elevação de suas instituições, o que, conforme vimos, se funda e aprimora na consciência do consentimento e aprovação divinos. São tais que “mantém a ordem pública, asseguram aos magistrados sua autoridade, protegem aos fracos e dão a todos espetáculos e festas que levam à educação da alma”. Mesmo dão sustentação à virtude dos cidadãos e guerreiros, uma vez que esses “preferam morrer heroicamente a deixar que lhes tirassem esta pátria” (TUCIDIDES, 2007, p. 47).

Mediante *díke* a cosmovisão do cidadão grego transcende, sem contudo excluir, considerações univocamente políticas. A atuação pública do indivíduo se justifica não mais no código dos antepassados ou na tradição religiosa, mas pelas instituições que afirma e que consigo constituem um universo integral. A Pólis deveria ser amada pelas suas leis e instituições, pois os deuses também as amam. O cidadão sacrifica a si em detrimento do todo não pelo critério negativo do temerário à *Themis* ou enquanto existência alheia que busca a imortalidade do seu nome, mas enquanto detentor igualitário das instituições que acredita e que lhe garantem a compreensão de si e do mundo.

Cabe ainda ater aos resultados desta imanentização da ordem transcendente qual expressa pela literatura trágica greco-antiga, em especial pela obra de Ésquilo, ao imaginário moderno. Se a personificação do divino pela lei humana significou o estabelecimento de uma “autonomia dos assuntos humanos” (ARENDDT, 1972, p. 44), tal igualmente condiz à gênese do pensamento filosófico enquanto a *episteme demonstrativa* que designa a cultura ocidental

como legado da hélade. A insuficiência do temor à *Themis*, que num primeiro momento residiu na *disnomia* do herói trágico, justamente confere razões à *práxis* conforme a “justa medida” (*mesotes*) constituir para Aristóteles as condições à elaboração da “boa vida” (ARISTÓTELES, 1997, p. 139). Os poetas trágicos traduzem o imaginário do povo grego na percepção do seu papel ao destino face ao sistema de regras transcendentais, dando suporte ao pensamento filosófico se constituir como sistematização dessas enquanto saberes. O *logos* nasce do bom sucesso da *héxis*, e esta advém dos códigos aristocráticos de postura da antiga *Themis*. A fecundidade desta relação cabe ser buscada no *cosmos* platônico, na *orbis terrarum* tomásica e na *Absolute Idee* hegeliana. Justifica ainda a profundidade filosófica do romance de formação (*Bildungsroman*) da *Sturm und Drang* alemã, que teve como seu expoente maior *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* de Goethe, como depositário cultural da noção de *dever* (*sollen*), tema pare passo à contemporânea moral kantiana.

Por fim, uma pergunta permanece: residindo na cosmovisão sistemática a imanentização da ordem transcendente, em seus equivalentes literários e filosóficos, seria o desinteresse do séc. XX pelo romance de formação, a ojeriza de Benjamin e Adorno pelo dever-ser moral e a falência da culpa psicanalítica o alerta do total ineditismo dos novos tempos? Que papel caberá à *razão* neste novo paradigma cultural e que critérios ditarão esta nova *Bildung* (formação), distinta daquela de Hegel e Goethe, às primievas do séc. XXI? Cabe ao filósofo ainda pretender teorizar a “totalidade”? De toda forma, igualmente concordariam modernos e pós-modernos com o velho professor Kant nas primeiras linhas de sua resposta à pergunta *O que é o esclarecimento?* (*Was ist Aufklärung?*): “Estamos em uma época de esclarecimento” (KANT, 1974, p. 112), não em uma época esclarecida.

## IDENTITY, CONFLICT AND FREEDOM IN EPIC GREEK-CLASSIC POETRY

### Abstract

The present work aims to understand the process of immanentization of the transcendent element in the constitution of the process of identity formation of the Greek citizen. This will be done by the presupposition of identifying the cosmovision of the individual of the century V, B.C., in the literary production corresponding to the archaic, classic and hellenistic periods of the greek-classic antiquity. The work aims to understand the

itinerary of the freedom sense, which from the compliance to the *divine law*, as it enters the human subjects like the immanentization of the transcendent one in the *human law* as itself keeps separated from that in the original and then law-breaking character of the tragic hero. Far from being only a literary-historical analysis, it objectives shortly to apprehend the conceptual interfaces that enable to check the unity intended by the modernity with this cultural tradition.

**Keyword:** Aeschylus; tragedy; identity; conflict.

## Notas

<sup>1</sup> A consideração negativa à individualidade é novamente posta em questão à figura do herói trágico enquanto uma transposição excessiva do que cabe ao homem justo realizar. Patão toma a figura de Xerxes no Livro I da República em consideração ao ato de ‘ajudar aos amigos e prejudicar aos inimigos’ (PLATÃO, p. 22), sob o debate então vigente, a saber, se é a Justiça algo que existe por si, ou se é relativa (qual queria o sofista Trasímaco), considerando o ato de dispor do poder próprio como a fuga do elemento coletivo, este portador da Justiça e da Verdade.

<sup>2</sup> Dos cidadãos, “apesar de toda diversidade de suas tarefas, querem defender todos a segurança do Estado; o que os une em uma comunidade é a constituição.” (ARISTÓTELES, *Pol.* II, 1276 b 29).

<sup>3</sup> Nas tragédias de Ésquilo o discurso em prol da moderação permeia as falas dos coros. Veja-se em *Suplicantes* v. 992, *Coéforas* v. 140 e *Eumênides* v. 44, onde o coro enquanto unidade de vozes denota temor e incita a moderação, assim calando toda forma de individualidade.

## Referências

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GALIANO, M. F. *Los dos primeros coros Del ‘Agamenón’ de Esquilo*. Disponível em: <<http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/893b3b7964f9315236e0aabd93f8078a.pdf>>(acessado em 16/02/09).

JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KANT. *Textos Seletos*, Petrópolis: Vozes, 1974.

RUBY, C. *Introdução à Filosofia Política*. São Paulo: UNESP, 1998.

SANTOS, V. R. Politikós - Unidade e Conflito na Atenas do V século a.C. *Cadernos do ICHF*. Série estudos e pesquisas. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, v. 83, n. 11, p. 06-34, 2003.

THELM, N. *O público e o privado na Grécia: o modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1998.

ZELENAK, M. X. *Gender and Politics in Greek Tragedy*. New York: Peter Lang Publishing, 1998.

Fontes impressas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. Pensadores. São Paulo: N. Cultural, 1997.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Problemata Physica*. In: *Aristoteles Werke in Deutcher Übersetzung* (Bd. 19). Berlin: Akademie-Verlag, 1962.

ÉSQUILO. *Orestéia*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

HOMERO. *Odisséia*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

TUCIDIDES. *El discurso funebre*. Madrid: Sequitur, 2007.

Data de recebimento: 02/03/2009

Data de aceite: 27/05/2009

Sobre o autor: *Sergio Portella* é Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Filosofia pela UFRGS, com especialização em Ensino Religioso pela Escola Superior de Teologia, Mestrando, Bolsista PROSUP/CAPES em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e membro do NEHGL/UFRGS.