

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Denis Renan Correa.

**A memória cultural de Sólon de Atenas na
aristotélica ‘Constituição dos Atenienses’.**

Porto Alegre
Março de 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Denis Renan Correa.

**A memória cultural de Sólon de Atenas na
aristotélica ‘Constituição dos Atenienses’.**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Marshall.

Porto Alegre
Março de 2012.

Denis Renan Correa.

**A memória cultural de Sólon de Atenas na aristotélica
'Constituição dos Atenienses'.**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História do
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Marshall.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Francisco Marshall (orientador) - UFRGS

Prof. Dr. José Carlos Baracat Jr. - UFRGS

Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar - UFRGS

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira - UFPel

Porto Alegre
Março de 2012.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente ao CNPQ pela bolsa de mestrado que viabilizou esta pesquisa, e ao Departamento de História e ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS pela formação acadêmica de qualidade.

Agradeço também ao meu orientador Prof. Dr. Francisco Marshall, cuja astúcia, rapidez de raciocínio, ousadia e jovialidade eu sempre admirei muito. Este mestre me ofereceu sempre uma orientação adequada às minhas necessidades como aprendiz de pesquisador: liberdade de pensamento, criatividade e inteligência brilhantes e um senso crítico apurado e pragmático.

Ao Prof. Dr. José Carlos Baracat Jr. agradeço por ter me ensinado o que sei hoje sobre a língua grega antiga. Mais do que isso, agradeço por ter feito desta difícil tarefa algo prazeroso e extremamente interessante, ao ponto de já sentir muita falta daquele clima de aula no qual a correção gramatical e o conhecimento da cultura grega são acompanhados com dicas de bandas de rock do Japão, do Camboja ou do mais obscuro interior dos EUA (serei eternamente grato especialmente por Flower Travellin' Band e The Crow). Aproveito também para agradecer aos colegas de grego, em especial ao Arthur, meu companheiro de mágoas.

O Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar jamais terá a dimensão de o quanto toda turma de Teoria I e II, da qual fiz parte, é grata a ele. Isto porque desta turma saíram alunos inquietos, ciosos da sua liberdade de pensamento e um tanto quanto insubordinados com toda autoridade intelectual. Agradeço especialmente por leituras como “Da utilidade e do inconveniente da história para a vida”, de F. Nietzsche, e “A instituição imaginária da sociedade” de C. Castoriadis; e por ter mostrado que “Depende de onde você quer chegar” é a melhor resposta para “Qual caminho eu devo tomar?”

Agradeço também ao Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira que completou a banca de avaliação com os especialistas citados anteriormente; ainda que não tenha sido meu Professor como os outros, ele também contribuiu para minha formação, afinal de contas meus primeiros trabalhos acadêmicos foram apresentados nos Encontros de História Antiga em Pelotas. Desde então, o Prof. Fábio tem sido uma referência importante, sempre solícito e gentil nos encontros da ANPUH e da SBEC, quando normalmente nos encontramos.

Não poderia deixar de citar meus amigos de curso, os calhordas da História, a Retaguarda Revolucionária Desmobilizada, todos aqueles que sobreviverão ao Apocalipse Zumbi: Marcos (jogos protestantes e fliperama dos Schulz CIA LTDA), Guilherme (crepe, rock'n'roll e fruki cola), Vitor (mineiro incorrigível), Alessandro (“manolo” e outras expressões estranhas), Pedro (sempre dizendo que tem que ir estudar), Vicente (e suas histórias bizarras), Dúnia, Alexandra e Helena (o lance dos zumbis não vale para elas), Kunst, Marcello, Diego e muitos outros colegas da Pós, da Graduação e do NuHa que não irei citar aqui porque não quero três páginas de agradecimentos.

E também minha numerosa família, pais, irmãos, cunhadas, sobrinhos, que sempre me ofereceram calor e apoio, mesmo que não tivessem a mínima ideia de o que exatamente eu estava fazendo.

Por fim, agradeço ao “meu par” nas minhas andanças, Clarissa, cujo sentimento irresistível que nos ligou um ao outro não pode ser explicado por nenhuma hermenêutica do espírito ou epistemologia do amor.

RESUMO.

O objetivo desta pesquisa é estudar a memória cultural de Sólon de Atenas no texto “*A Constituição dos Atenienses*”, atribuído a Aristóteles. Esta obra realiza uma interpretação da poesia de Sólon e do seu contexto histórico através de uma investigação historiográfica da memória política de Atenas. A formação da memória cultural de Sólon nesta obra é um objeto privilegiado para abordar a memória da democracia, a concepção de regime democrático no contexto do séc. IV ateniense, e o estatuto do conhecimento histórico no contexto intelectual da escola aristotélica.

Palavras-chave: Constituição dos Atenienses – Sólon de Atenas – Memória Cultural – Historiografia Peripatética – Democracia Ateniense.

ABSTRACT.

The aim of this research is to study the cultural memory of Solon of Athens on the text “*The Athenians Constitution*” ascribed to Aristotle. This source performs an interpretation of the Solon’s poetry and his historical context through a historiographical investigation about the political memory of Athens. The shaping of the cultural memory of Solon in this source is a privileged object to approach the memory of ancient democracy, the 4th century BC conception of democratic regime and the historical knowledge status on the context of the Aristotelian school.

Palavras-chave: Athenian Constitution – Solon of Athens – Cultural Memory Peripatetic Historiography – Athenian Democracy.

SUMÁRIO.

Introdução.	1
Capítulo 1: Memória Cultural e História.	7
A teoria da memória cultural de Jan Asmann.	10
O fazer-se da memória.	13
A canonização da memória.	16
A busca da memória.	18
O escrutínio da memória.	20
O conflito da memória.	23
Capítulo 2: A Memória Cultural de Sólon de Atenas.	26
Sólon sábio.	27
Sólon legislador.	30
Sólon poeta.	33
Sólon democrata.	36
A elipse de Sólon.	38
Capítulo 3: A <i>Athēnaiōn Politeía</i>, questões preliminares.	40
A polêmica sobre a autoria.	40
As fontes da <i>Athēnaiōn Politeía</i> .	43
A tese ou finalidade da <i>Athēnaiōn Politeía</i> .	45
Capítulo 4: <i>politeía</i>, <i>historía</i> e Aristóteles.	51
<i>Politeía</i> e investigação histórica.	53
Historía no pensamento aristotélico.	55
A polêmica <i>Poética</i> .	58
Sólon: um fato histórico ou um fato ético-político	67

Capítulo 5: Sólon da <i>Athēnaíōn Politeía</i> .	69
A memória histórica de um poema.	70
A memória histórica de uma democracia.	75
O vocabulário da prova histórica.	77
Rejeitando uma memória.	79
O anti-tirano.	83
O cidadão do meio.	87
Considerações finais.	92
Bibliografia.	94

LISTA DE TABELAS.

Tabela 1: Referências cronológicas.	6
Tabela 2: quadro temático dos fragmentos de Sólon	34
Tabela 3: quadro sobre a memória de Sólon.	39
Tabela 4: estrutura descritiva dos regimes de Sólon e anteriores.	75

NOTA PRÉVIA.

Todas as citações da “Constituição dos Atenienses”, de fragmentos poéticos de Sólon e de alguns trechos da *Política* são traduções de minha autoria, para que fosse possível destacar mais facilmente alguns termos gregos específicos para análise. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. José Carlos Baracat que ajudou na tradução de alguns trechos cedendo gentilmente alguns períodos de sua aula. Para outros textos antigos aparecerá indicado em nota de rodapé a tradução citada.

Todas as datas referidas dos séculos VII, VI, V, IV e III são do período anterior a nossa era, com exceção das datas citadas dos séculos XIX e XX que se referem, naturalmente, a nossa própria era.

“Gregos, subgregos, antigregos, toda a longa série dos homens tem-se debruçado sobre o poço, para ver sair a verdade, que não está lá. Gastaram cordas e caçambas; alguns mais afoitos desceram ao fundo e trouxeram um sapo”.

Quincas Borba em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, **Machado de Assis**.

Introdução.

Sólon de Atenas foi um poeta, legislador e sábio célebre no seu próprio tempo em inícios do séc. VI, quando iniciou o fluxo de narrativas que constituem sua memória. Os versos de Sólon foram cantados pelos contemporâneos e citados pela tradição, suas leis foram respeitadas e consultadas, e sua fama sapiencial gozou de imenso prestígio por toda a Grécia. Além disso, Sólon é considerado o pai-fundador da democracia, ou ao menos o principal precursor do regime ao atuar como arconte e árbitro numa crise social que opôs a multidão (*plēthos*) aos notáveis (*gnōrimoi*) de Atenas. Para resolver o conflito interno da *pólis*, Sólon promulgou uma série de medidas conhecidas como *seisákhtheia*, “o sacudir dos fardos”, que implicava no cancelamento das dívidas e na proibição dos devedores serem escravizados pelos credores, apaziguando assim os ânimos de uma população vítima de cativo através do sistema econômico e agrário controlado pela elite local. Para evitar que a mesma situação se repetisse no futuro, Sólon concedeu acesso popular aos tribunais e assembleias, o que permitiu a constituição de uma nova entidade política: o povo (*dēmos*), com ativa participação na vida política da *pólis*.

As medidas de Sólon, ocorridas provavelmente entre os anos de 594 e 591 (LEÃO, 2001: 268-75), formaram o precedente da democracia que viria quase um século depois, com as reformas de Clístenes em 508. Tal interpretação do caráter proto-democrático das reformas de Sólon pode ser encontrada na maioria dos livros de História panorâmica de Atenas ou da democracia antiga¹, no entanto nenhum historiador moderno pode atribuir-se a originalidade desta interpretação histórica, pois ela pode ser extraída, em grande medida, da obra “A Constituição dos Atenienses”, a *Athēnaíōn Politeía*², um texto ateniense do séc. IV atribuído pela tradição, mais especificamente por Hesíquio e por Diógenes Laércio (RHODES, 1992: 1-2), ao filósofo Aristóteles. O presente trabalho tem como objetivo estudar como se deu a passagem de um Sólon poeta, legislador e sábio para a de um Sólon democrata, no contexto específico dos conflitos pela memória da democracia ocorridos no séc. IV ateniense, e através dos procedimentos historiográficos e finalidades filosóficas e políticas da escola peripatética.

¹ Alguns exemplos relevantes: MOSSÉ, Claude. *Atenas: a História de uma democracia*. Brasília: Ed. da UNB, 1982, MOSSÉ, C.. *Péricles: o inventor da democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, ou ainda JONES, P. V. *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

² A obra será daqui por diante nomeada no grego transliterado, em especial para distingui-la da obra homônima de Pseudo-Xenofonte, que também será citada, e na qual mantenho o nome em português.

Os primeiros antigos que discutiram o regime democrático – como Heródoto, Tucídides e Pseudo-Xenofonte, todos datados no séc. V – ignoravam totalmente a relação de Sólon com a democracia ateniense. A vinculação da memória de Sólon à da democracia foi construída posteriormente, no contexto de declínio de Atenas em fins do séc. V, após o desastre da expedição contra Siracusa (415-13) e a instauração do curto “regime dos 400” (411). Neste momento de crise, intelectuais e políticos de diferentes tendências ideológicas deram vazão ao tópico da “constituição ancestral” (*pátrios politeía*), que alimentou diversos movimentos saudosistas que pregavam o retorno à situação anterior à Guerra do Peloponeso³. Após a restauração da democracia, Atenas continuou com suas hostilidades contra Esparta, e em 404 rendeu-se e abriu mão do império marítimo. Em consequência, implantou-se o violento regime pró-Esparta dos Trinta Tiranos, seguido de nova restauração, com Trasíbulo em 403, que iniciou uma nova democracia ateniense, que perduraria até a consolidação da conquista macedônica em 322. O contexto de revalorização democrática da memória de Sólon ocorre neste período de democracia pós-império e pós-guerra do Peloponeso de 403 a 322 (ver tabela 1, p. 6).

O tópico da *pátrios politeía* tornou-se relevante na medida em que aprofundou-se a decadência da Atenas do séc. IV, em contraste com a sua hegemonia política do século anterior. Privada do seu império marítimo, que até então havia sustentando o sucesso democrático, Atenas volta-se para o passado e interioriza a democracia. Quem era o fundador da democracia? Quais são as características constituintes do regime? Onde os atenienses erraram, e iniciaram a decadência que lhes arrancou o império? A ideia de *pátrios politeía* engendrou várias respostas, diversos fundadores e diferentes concepções de regime, de acordo com os debates políticos do séc. IV. A busca do passado era uma forma de digerir intelectualmente o que foi a democracia, e de projetar no futuro a restauração da glória do passado. Este “saudosismo” é um fenômeno de memória, que deve ser estudado para compreender porque homens influentes como Isócrates, Demóstenes e Aristóteles construíram sistematicamente uma imagem particular do passado ateniense para intervir politicamente e filosoficamente no presente e no futuro. Dentro desta memória instrumentalizada para fins políticos e filosóficos, a memória de Sólon cumpriu um papel fundamental, especialmente na *Athēnaiōn Politeía*.

³ Como introdução ao conceito de *pátrios politeía* ver LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2001, “A formação do conceito de Patrios Politeia”, pp. 43-72, cf. FINLEY, Moses. *Usos e Abusos da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, cap. 2 “A constituição ancestral”.

Sólon transformou-se em fundador da democracia grega “*numa época em que a polêmica em torno dela estava em plena efervescência*” (BARROS, 1999: 85). Para alguns autores, como Claude Mossé (1979: 425-37), o Sólon da *Athēnaiōn Politeía* é a reprodução de um “mito político de pai fundador” da democracia, artificialmente criado para dar suporte ideológico para “facções moderadas” da democracia do séc. IV. Outros, como P. J. Rhodes (2006: 248-60), afirmam que o relato da obra não é um mito, mas sim um tipo de História, apesar das correções que podem ser feitas ao seu relato. Este desacordo está integrado nos debates mais amplos sobre a fiabilidade histórica da *Athēnaiōn Politeía* que serão tratadas no capítulo 3. Porém, antes de realizar uma revisão bibliográfica sobre quais são as informações históricas confiáveis ou não que a obra oferece sobre Sólon, o objetivo desta pesquisa é compreender a produção de memória a partir da figura de Sólon, através do conceito de memória cultural, e investigando as relações entre memória, história e *politeía* no contexto da historiografia peripatética.

A teoria da memória cultural funciona neste trabalho como o conceito mais amplo, uma vez que se configura como uma teoria da cultura. No entanto, a *Athēnaiōn Politeía* está inserida num contexto de diálogo com a *historía* e a *politeía* antiga, o que nos leva ao problema do estatuto do conhecimento que pode ser extraído destes relatos informacionais. A historiografia antiga é entendida também como uma forma de cultura, portanto pode ser pensada dentro do instrumentário mais amplo da memória cultural. Isto não significa que a historiografia está totalmente subordinada aos preceitos da teoria da memória cultural, pelo contrário, ela é percebida como a subversora de uma paisagem cultural conceituada como memória cultural. Por outro lado, não se pode afirmar que a História propôs suplantar a memória – isto é, o mito e a poesia – mas sim pretendeu criticar e corrigir estas antigas formas de memorização, retendo algumas de suas características ao mesmo tempo em que se lhes impõe o aparato investigativo que lhe é característico. Através do Sólon da *Athēnaiōn Politeía* pode-se compreender como esta memória cultural foi domesticada por procedimentos investigativos da historiografia peripatética, atualizada por problemas intelectuais novos, e posta a circular novamente como memória histórica, fazendo com que o mesmo passado lance novas perguntas e respostas ao presente. Na fronteira entre a História ciência e a memória ahistórica, a historiografia peripatética se afigura como uma forma intermediária de história memorativa.

O esquema conceitual da “memória cultural” é oriundo das reflexões da obra *Moses the Egyptian* (1997), de Jan Assmann, na qual o autor argumenta que o projeto monoteísta do Faraó egípcio Akhenaton no séc. XIV a. C. – após o seu violento fim e a obliteração institucional da sua memória – foi ressignificado e restabelecido através de uma memória traumática: as tradições sobre Moisés e o judaísmo. Akhenaton teve uma História desencavada pelos modernos, mas sua memória foi propositadamente esquecida; já Moisés possui uma ampla memória, da qual a investigação histórica não atesta nenhum indício, mas que foi judiciosamente construída e perpetuada, e através da qual o monoteísmo se reproduziu (ASSMANN, 199: 1-54). Propõe-se que Sólon está para a democracia tal qual Akhenaton e Moisés para o monoteísmo: os vários tipos de Sólon que existiram na tradição mnemônica e historiográfica revelam os conflitos criptografados de memórias sobre as suas reformas e seu regime político, bem como estes debates sobre sua memória refletem diretamente no regime democrático do presente. Certas facetas de Sólon foram esquecidas e outras ressignificadas ou reinventadas, conforme o contexto específico em que era rememorado. O resultado deste processo foi uma interpretação comum de Sólon como precursor da democracia, que fizeram desta personagem um veículo de transmissão de determinadas concepções de democracia.

Para evitar confusões é necessário distinguir e hierarquizar três palavras-chave: este é um trabalho de “História”, que constrói seu objeto através do conceito de “memória cultural” e do contexto intelectual da “historiografia peripatética” (esta última integrando tanto a ideia de *historía* quanto a de *politeía*). As questões conceituais serão discutidas no **capítulo 1: Memória Cultural e História**, para compreender como o pensamento historiográfico interveio numa sociedade de memória, e como a memória pode ser criada e recriada a partir de procedimentos historiográficos, sem comprometer a força identitária da memória cultural, mas antes promovendo um tipo de memória mais crítica: a memória histórica (ou história memorativa). **O capítulo 2, A Memória Cultural de Sólon de Atenas**, faz um desenho geral sobre os conteúdos da memória de Sólon com base na bibliografia sobre o tema. Traçando a trajetória destas memorizações sobre Sólon, torna-se possível compreender o ponto de inflexão realizado pelo pensamento democrático do séc. IV, quando a memória de Sólon é vinculada à da democracia, formando os antecedentes da interpretação de Sólon como fundador da democracia, que a *Athēnaiōn Politeía* irá posteriormente dedicar-se a fundamentar e explicar.

O capítulo 3, A *Athēnaíōn Politeía*, questões preliminares, tem como objetivo se posicionar em relação às polêmicas que envolveram os estudos sobre esta obra, em especial as questões de autoria, do uso de fontes da Atidografia⁴, e da relação da obra com o restante do *corpus aristotelicum*. Sem adotar uma resolução prudente sobre estas polêmicas, elas facilmente se tornariam um obstáculo para as premissas do **capítulo 4: *Politeía, história e Aristóteles***. Neste capítulo estudam-se os gêneros narrativos, as finalidades e os destinatários das *politeíai* e das *historíai* do pensamento aristotélico. Estas modalidades narrativas cumprem um papel informativo essencial no pensamento peripatético, ao construir exemplos históricos de princípios éticos e políticos passíveis de instrumentalização pela retórica, pela poesia e especialmente pela filosofia política.

A última parte da pesquisa é o **capítulo 5, Sólon da *Athēnaíōn Politeía***, que realiza uma leitura de trechos dos capítulos 2 a 17 da obra, para compreender em detalhe o papel cumprido por Sólon no seu enredo geral. Assim, estuda-se como Sólon e suas reformas constituem-se como eventos históricos na obra, e como através da narração e argumentação histórica Sólon é construído como um exemplo ético e político passível de instrumentalização na filosofia política. Para tanto, a *Athēnaíōn Politeía* lança mão de argumentação retórica e histórica para transmitir ideias a respeito de Sólon na narrativa cronológica da *Athēnaíōn Politeía*, que retornarão a aparecer na *Política*, mas sob um nexó paradigmático, como exemplos históricos da reflexão política. A memória cultural de Sólon, então, torna-se um objeto privilegiado para estudar o fenômeno da memória da democracia sob o contexto da filosofia e da historiografia peripatética.

⁴ Nome dado às obras de cronistas da Ática, como Helânico, Clidemo, Andrócion, Filocoro, entre outros. Ver LEÃO, op. cit. 2001, pp. 73-85, e JACOBY, Felix. *Atthis: the local chronicles of Ancient Athens*. Salem: Ayer Company, 1949.

Tabela 1: Referências cronológicas.

594-1 – reformas de Sólon.
561-55 – primeira tirania de Pisístrato.
549-42 – segunda tirania de Pisístrato.
532-27 – terceira tirania de Pisístrato.
527 – morte de Pisístrato e início do governo dos pisistrátidas Hípias e Hiparco.
515 – assassinato de Hiparco por Harmódio e Aristogíton.
508 – expulsão do tirano Hípias.
508 – estabelecimento do regime de Clístenes.
492-90 – primeira Guerra Médica.
480-79 – segunda Guerra Médica.
480-30 – formação do império ateniense.
462-1 – reforma de Efialtes: diminuição do poder do Conselho do Areopágo.
454-1 – reforma de Péricles: instituição do pagamento aos jurados (mistoforia).
461-45 – primeira Guerra do Peloponeso.
431-404 – segunda Guerra do Peloponeso.
415-13 – expedição ateniense contra Siracusa na Sicília.
411-10 – instauração do regime dos 400, seguido de restauração democrática.
404 – derrota ateniense na Guerra do Peloponeso, e instauração dos Trinta Tiranos.
403 – restauração democrática de Trasíbulo.
403-322 – período de estabilidade democrática após a última mudança de regime.
359-36 – crescimento do poder macedônico sobre Atenas.
336-23 – conquistas de Alexandre o Grande.
329-2 – período provável para pesquisa e escrita da <i>Athēnaiōn Politeía</i> .
322 – morte de Aristóteles.
322 – imposição de um regime oligárquico em Atenas pelo general macedônio Antípatro.
317 – Cassandro, dinastia Antipátrida, impõe Demétrio de Falero como tirano em Atenas.
307 – Demétrio de Falero é expulso pelo macedônio Demétrio, dinastia Antigônida.

Capítulo 1: Memória Cultural e História.

Memória e História são termos que se identificam e se opõem como duas formas diferentes de representação do passado. A memória coletiva é relevante e viva quando possui um conteúdo socialmente compartilhado, e assim concretiza a identidade de um grupo através do tempo. A memória é sempre relativa ao passado, e não qualquer passado, mas ao passado que importa para quem lembra. A memória coletiva e social é uma imagem de um grupo para si próprio, que pode estar situada num passado historicamente narrado e argumentado, mas também pode residir no mito, na tradição, ou na religião. E isto não significa um relaxamento dos processos de canonização, controle e especialização profissional em torno dos conteúdos da memória: poetas, anciões e sacerdotes não são menos profissionais ou cientes das suas obrigações do que historiadores. A memória é sempre paciente de algum tipo de interferência ou controle na sua capacidade de formar e constranger o indivíduo numa determinada imagem social, e ela se alimenta e se reatualiza no desejo do indivíduo de ser inserido e integrado nesta imagem.

A História, por sua vez, obtém sua eficiência e autoridade da acurácia metodológica da sua representação do passado, o que modernamente se chamará epistemologia da História. Para Heródoto e Tucídides – patronos deste processo – tratava-se de lançar mão de uma série de recursos que, grosso modo, podem ser divididos em procedimentos de verificação (testemunhos, documentos), de explicação (etiologia, argumentação, problematização) e narração (esta última, influenciada pelas formas tradicionais de memória: o mito e a poesia). A História se apresentou como a correção da memória criada por poetas, mitógrafos e mesmo por outros historiadores que tampouco eram poupados do mesmo exame crítico. Os historiadores não propuseram relatar a opinião da maioria, mas corrigi-la através do método. Um dos seus objetivos é criticar, verificar, ampliar e explicar a recordação socialmente criada e condicionada, até então reservada ao mito, à poesia e à oralidade como um todo, que normalmente se isentava de reflexão crítica. A História faz falar e calar a memória, pois ela é racional e tem consciência do seu surgimento, podendo falar do “outro” – a memória ou o mito – sem ser interrompida ou contrariada, senão por si mesma⁵.

⁵ Para o surgimento do movimento de crítica ao mito, do qual os historiadores são apenas mais um ramo, ver DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. Brasília: UNB, 1992 e também TORRANO, Jaa. *O Sentido de Zeus*. São Paulo: Roswitha Kempf, 1988, cap. IV “A história como antidoro do mito”.

No entanto, a memória social e cultural persiste. A crítica da Filosofia e da História aos conteúdos da memória não anulou os seus vastos campos de ação, sempre muito férteis, que continuaram a proliferar indiferentemente ao desenvolvimento epistemológico das outras formas de conhecimento crítico. A História não substitui a memória, mas convive com ela, ainda que deixe nela suas marcas. Ocasionalmente algum tipo de memória histórica, isto é, uma memória historiograficamente construída e argumentada, pode tornar-se suficientemente relevante para um grupo social, ao ponto de ser imperativo para a sua sobrevivência lembrar-se dela. A História é muitas vezes convidada a intervir socialmente nas formas e conteúdos da memória⁶; muitos eventos desenterrados pela História não possuíam memória até o momento em que foram descobertos e “historiados”.

Por outro lado, para quem quer que a memória possua uma inscrição corpórea e severa – como a História da violência para os envolvidos em conflitos políticos recentes, ou a própria História da religião para os crentes – a História terá maior dificuldade em se dissociar da memória e se tornar investigação ao invés de recordação. A eficiência retórica e metodológica da representação do passado da História não anula a eficiência social e afetiva da representação do passado da memória. É por isso que entre a fenomenologia da memória e a epistemologia da História, Paul Ricoeur (2007: 17-9) elenca um terceiro elemento: a hermenêutica da condição histórica, responsável por decifrar a semântica da memória e da história, e revelar a gestão social das imagens do passado através da rememoração e do esquecimento.

Quando a *Athēnaíōn Politeía* foi escrita existiam historiadores que foram lidos e citados por ela, porém a História era então uma forma narrativa e investigativa incipiente, sem nenhum controle metodológico ou institucional; sequer existiam escolas de historiadores tais como existiam de filósofos, retóricos ou poetas. É por isso que parece indispensável trazer para a discussão o conceito moderno de memória cultural para compreender a forma como que a escola peripatética de Aristóteles recebe, acessa e (re)produz o passado, num contexto em que alguns recursos historiográfico já estão disponíveis ao pensamento aristotélico, mas ao mesmo tempo em que a História não dispunha de nenhuma filosofia ou teoria crítica.

⁶ Para uma abordagem do mesmo tema na historiografia contemporânea, ver HUTTON, Patrick H. *History as an Art of Memory*. Hanover: University Press of New England, 1993.

A *Athēnaíōn Politeía* seria, então, uma forma de memória ou de História? Este é um dos problemas sobre os quais a presente pesquisa se debruça. A obra não reivindica para si o gênero historiográfico, mas sim o gênero da *politeía*, o que se revela no seu objeto de análise diferente: as *historíai* investigam a diplomacia e as guerras entre as cidades, enquanto as *politeíai* investigam regime políticos e conflitos internos das cidades; além disso, o estranhamento entre a escola aristotélica e a historiografia se agrava com a polêmica em torno da crítica aos historiadores registrada na *Poética* (temas discutidos no capítulo 4). Por outro lado, a *Athēnaíōn Politeía* é a mais histórica das *politeíai* antigas, ela cita historiadores e utiliza procedimentos de investigação semelhantes ao deles: como o contraste entre diferentes versões do passado, o apuro cronológico, a interpretação do caráter e do comportamento dos agentes históricos, entre outros.

A *Athēnaíōn Politeía*, então, se enquadra como uma forma de interferência nos conteúdos da memória. A forma como que ela recebe, avalia e divulga a memória de Sólon se aproxima de uma incipiente metodologia historiográfica, mas as motivações que a impellem para este conteúdo são orientadas por suas preocupações filosóficas. A *politeía* e a *historía* são gêneros narrativos de caráter informativo e investigativo fundamentais para a formação da memória cultural de Sólon na *Athēnaíōn Politeía*; através do método e da investigação elas controlam os conteúdos da memória, ao mesmo tempo em que divulga uma forma particular de memória investigada. A *politeía* e a *historía* aristotélicas formaram memórias históricas, isto é, memórias metodologicamente argumentadas, ao mesmo tempo em que formaram histórias memorativas, isto é, investigações que constituem a identidade cultural de um grupo ou de um conceito.

A memória cultural de Sólon é uma recordação socialmente compartilhada e culturalmente construída, rememorada em textos que referem esta personagem, e que fazem tal conteúdo importante para a identidade cultural tanto de atenienses quanto dos gregos em geral. Sólon faz parte do complexo de informações que define a identidade dos atenienses, principalmente a identidade daquela característica que os distingue de outros gregos: a democracia. A *Athēnaíōn Politeía*, ao tentar entender e investigar o que é a democracia e seu desenvolvimento histórico, realizou a sua própria avaliação sobre a memória de Sólon e sobre a identidade de Atenas e da democracia. Como se deu esta interação e encontro entre uma memória cultural e um pensamento investigativo? Este será um dos principais problemas de pesquisa.

A memória cultural de Sólon não foi inventada pela *Athēnaíōn Politeía*, apesar da autonomia com que ela lidou e interpretou seus conteúdos. Para identificar e construir o objeto de pesquisa “a memória cultural de Sólon” é necessário ter em mente o que se entende por “memória cultural”, e assim investigar a sucessão de testemunhos, relatos e conteúdos sobre Sólon (memória cultural) que a *Athēnaíōn Politeía* se dedica a verificar, criticar e explicar (*historía e politeía*).

A teoria da memória cultural de Jan Assmann.

O egiptólogo Jan Assmann definiu as bases da teoria da memória cultural no artigo *Collective Memory and Cultural Identity* (1995⁷), partindo das reflexões sobre memória e cultura de Maurice Halbwachs, especialmente nas obras *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925) e *La mémoire collective* (1950). Assmann (1995: 126-7) distingue a memória cultural da memória comunicativa do cotidiano, que constitui o campo de ação da conversação e da história oral, com um horizonte temporal limitado (o tempo de uma geração, de 80 a 100 anos). No entanto, Assmann discorda da definição de Halbwachs de que quando uma formação cultural da memória comunicativa do cotidiano adquire fixidez através da cristalização em formas culturais, a relação de grupo e a referência contemporânea são perdidas e a memória torna-se História (ASSMANN, 1995: 128). Para Assmann esta memória cultural cristalizada em textos, imagens, ritos, monumentos e paisagens, possui uma estrutura de memória passível de investigação histórica.

Assmann (1995: 129) chama “memória cultural” toda cristalização de cultura que se distancia do cotidiano e cria pontos fixos (eventos do passado) de formações culturais e comunicações institucionais (poesia épica, literatura sapiencial, arte e rituais sacros) que formam “ilhas de tempo”, informações com temporalidade diferentes, suspensas no tempo, e que possuem um forte apelo identitário. Estes conteúdos são responsáveis por transmitir os valores da sociedade, isto é, realizar a reprodução cultural e social da mesma. No momento em que são lembradas, estas lembranças geram uma série de efeitos normativos e formativos (como se deve pensar e agir), nem sempre como imposição, mas criando no indivíduo a necessidade de integrar-se e compartilhar da memória social. Ao mesmo tempo, a cultura cristalizada através dos séculos expande o horizonte de memória disponível no qual uma sociedade pode situar-se culturalmente.

⁷ Artigo publicado originalmente em alemão em: ASSMANN, Jan; HÖLSCHER, Tonio (ed.). *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988, pp. 9-19.

Assmann (1995: 130-3) define seis elementos da estrutura da memória cultural: (1) a concretização da identidade de grupo através de manifestações culturais; (2) a capacidade de reconstrução do conteúdo antigo conforme a estrutura de referência contemporânea, que pode envolver apropriação, criticismo, preservação ou transformação; (3) a formação e cristalização do conhecimento socialmente compartilhado em corpos textuais, pictóricos ou gestuais; (4) a organização institucional e especialização profissional em torno do controle destes conteúdos; (5) a imposição como sistema de valores e diferenciações que estrutura os conhecimentos disponíveis nos seus aspectos formativos e normativos; (6) e a reflexividade, isto é, a imagem da sociedade para si mesmo que reflete uma preocupação com o próprio sistema social através de conteúdos que dizem respeito a ele.

A aplicação mais conhecida da teoria de Assmann ocorreu na obra *Moses the Egyptian* (1997), na qual Assmann chama seu método de pesquisa de “mnemohistória”, concebida como uma subdisciplina, tal qual a história social ou a história das mentalidades. Assmann, baseado nas reflexões de Halbwachs, aprofundou o problema inicial da teoria da recepção (1997: 9):

Mnemohistória é teoria da recepção aplicada à história. Mas “recepção” não é entendida aqui meramente no sentido limitado de transmitir e receber. O passado não é simplesmente “recebido” pelo presente. O presente é “assombrado” pelo passado e o passado é modelado, inventado, reinventado e reconstruído pelo presente.

Assmann estabelece os precedentes teóricos da sua metodologia ao mesmo tempo em que afirma as especificidades por ele pretendidas em relação às investigações que lhe inspiraram. Primeiro ele extrai de Halbwachs a premissa de memória socialmente condicionada e de sociedade mnemonicamente condicionada, ao mesmo tempo em que se distingue dele por expandir o horizonte de tempo e de espaço no qual a memória pode agir, ao situar a cultura como veículo da memória através dos séculos, ideia que remonta a Abby Warburg (ASSMANN, 1995: 129; 1997: 12-3). Em seguida, Assmann utiliza a teoria da recepção como um precedente da sua metodologia, mas a “mnemohistória” ultrapassa os objetivos dos estudos de recepção, através da inserção do problema da recepção de um conteúdo cultural ao longo dos séculos no contexto mais amplo da memória como um constituinte da sociedade, no sentido em que independentemente das diversas recepções do Egito ao longo dos séculos, sempre houve uma imagem do Egito como o passado constituinte de Israel, da Grécia e mesmo da Europa (1997: 9).

Assim, Assmann critica as confusões geradas pela oposição entre “mito” e “história”, na medida em que a articulação do conceito de memória cultural esclarece a função mnemônica da História, sem comprometer seu caráter metodológico (1997: 14):

História se torna mito logo que é lembrada, narrada e usada, isto é, tecida dentro da fábrica do presente. As qualidades míticas da história não tem nenhuma relação com seus valores de verdade (...) Sua função mitológica não invalida de forma nenhuma sua historicidade, nem sua desmitologização ampliaria nosso conhecimento histórico.

O objeto da “mnemohistória” consiste em abordar a identidade cultural que ela forma a partir das informações do passado, do qual a História se apresenta como a versão apurada metodologicamente. O campo da memória cultural, então, é distinto da memória neural, da memória comunicativa e da própria História, e ainda assim ela abarca grande quantidade de tipos de cristalizações culturais e formas de identidade e normatização social. Para entender melhor é necessário ter em mente o impulso que leva um povo a buscar na memória cristalizada sua identidade cultural.

Em *Religion and Cultural Memory* (2006) Assmann explora a estruturação semântica da memória cultural através do tema da religião e da interpretação. Se, por um lado, a hermenêutica concentra-se na compreensão de textos que narram eventos memoráveis, a teoria da memória cultural, por outro, investiga as condições que permitem que o texto seja estabelecido e transmitido, e a função do passado ao constituir nosso mundo, as formas como ele se apresenta a nós e os motivos que impelem nosso recurso a ele. A comunicação linguística ocorre no curso da conversação; os textos, por sua vez, surgem no contexto estendido da tradição. A teoria da memória cultural explora a textualidade do passado, cuja estrutura linguística a hermenêutica pode decodificar. A concepção de hermenêutica de H. G. Gadamer considerada por Assmann (2006: IX-X) reforça a ideia de que toda compreensão é alimentada por um pré-entendimento oriundo da memória, tornando assim recíproca a relação entre memória e interpretação.

Novamente a partir das formulações de Halbwachs, Assmann exclui a base neural da memória do seu foco de interesse, e se concentra na sua base social. A base neural possibilita o treinamento e aperfeiçoamento da memória, mas o conteúdo desta memorização é socialmente condicionado, se desenvolve de fora para dentro, não diz respeito apenas ao íntimo do ser que lembra, mas também ao ordenamento da sua vida interna através de um sistema de representações externo (ASSMANN, 2006: 1-2; DETIENNE, 1992: 73-7; RICOEUR, 2007: 73-5).

Os estudos sobre memória normalmente esbarram nos problemas de um fenômeno individual que se constrói através de relações de grupo; afinal, a memória é individual ou coletiva? A lembrança torna-se social quando se fala sobre ela, quando é pronunciada na língua materna, língua dos outros, e numa estrutura narrativa que também é pública (RICOEUR, 2007: 130-42). É este conteúdo cultural socialmente compartilhado e sua relação com o grupo social culturalmente condicionado que conforma as gramáticas da memória, que podem ser ainda mais variadas e ricas do que as gramáticas das línguas. Assim como as línguas, os conteúdos da memória possuem uma estrutura e se desenvolvem na relação de identificação e distinção entre si⁸. Além disso – também de forma semelhante às línguas – a dispersão, a associação e a transformação da estrutura da memória pelo tempo respondem aos contextos históricos em que ocorrem e não ao desenvolvimento autônomo da sua base neural.

Cada geração precisa aprender e rememorar as conquistas culturais de seu povo nos processos que constituem, no seu sentido mais amplo, o sistema educacional de uma sociedade. A base desta reconstrução educacional e desta rememoração está em estruturas de memória repletas de distinções culturais formativas e normativas, como certo e errado, civilizado e selvagem, fiel e infiel. E através dos sistemas religiosos, Assmann exemplifica a formação de estruturas de memória e do impulso que leva um povo a cristalizar na memória sua identidade cultural.

O fazer-se da memória.

A memória se “culturaliza” em contextos históricos específicos. Isto ocorre quando ao fluxo de informações da memória comunicativa, formada por “lembranças episódicas” (desarticuladas e incoerentes, provindas de experiências diversas), sobrepõem-se “lembranças semânticas”, que através de processos de aprendizado e memorização ordenam a memória comunicativa do cotidiano em narrativas socialmente padronizadas, não só pelo compartilhamento de uma língua e de categorias de pensamento, mas também pelos processos de cristalização de cultura. Assim, a memória está entre dois reinos: ela é social e estruturada, como a língua e a consciência, no entanto ela cresce nas relações emocionalmente mediadas entre as pessoas (ASSMANN, 2006: 2-4).

⁸ Sobre linguística estrutural ver BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral*. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da USP, 1976, vol. 1, e ULLMAN, Stephen. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 1979.

As imagens compartilhadas do passado possuem papel importante na constituição de grupos sociais (FENTRESS; WICKHAM, 1992: IX-XI), e fornecem sentido às escolhas éticas de uma sociedade. A formação da tradição é o campo de desenvolvimento da memória cultural, porém uma vez cristalizada em cultura, a memória cultural pode atravessar o tempo, atualizar-se e ressignificar-se radicalmente, conforme outras respostas são exigidas do mesmo conteúdo cultural. Existem, portanto, duas dimensões a serem consideradas: a da *traditio*, o ato de rememorar, conforme condições históricas, sociais e políticas específicas, e a do *traditium*, o produto, o conteúdo cristalizado da memória, que se perpetua no tempo (RODRIGUEZ; FORTIER, 2007: 7-10).

A *traditio* é um sinônimo do que Assmann (2006: 4-5) chama “memória de ligação”, uma forma de suspender o esquecimento baseado na resolução de continuar querendo aquilo que alguma vez se quis. Assmann encontra nas obras de Nietzsche e Freud uma concepção de religião como sistemas que impõem uma “memória de ligação”; Nietzsche afirmou que “*somente aquilo que continua a machucar permanece na memória*”, e para Freud o trauma – ferida nunca curada – é uma forma de inscrição corpórea e psíquica da lembrança, que é mediada e alimentada pela religião (ASSMANN, 2006: 5-6). A cultura (religiosa) é a inscrição que a sociedade faz de si mesma na memória, com todas as normas e valores que criam no indivíduo algo que Freud chamou de superego ou “consciência”, e o sofrimento é a forma corpórea desta lembrança (ASSMANN, 2006: 6-7). Os costumes ancestrais e o culto aos mortos exprimem o processo básico de manutenção de valores que uma sociedade tenta subscrever nas gerações vindouras através da exploração e do controle da memória cristalizada em textos, imagens ou gestos cerimoniais.

Para Nietzsche e Freud a cultura (religiosa) agia como uma camisa-de-força, que ajusta o indivíduo segundo seus objetivos e funções. Assmann (2006: 6-7) faz um contrabalanço desta perspectiva pessimista: o desejo do indivíduo, enquanto *zōon politikón*, de pertencer a algo, um desejo tão forte quanto os atos formativos e normativos de coerção que a cultura impõe (ASSMANN, 2006: 7-8):

É uma projeção de parte do coletivo que deseja lembrar-se e do individual que lembra para pertencer. Ambos – coletivo e individual – se voltam para o arquivo cultural de tradições, o arsenal de formas simbólicas, o ‘imaginário’ de mitos e imagens, de ‘grandes histórias’, sagas e lendas, cenas que vivem ou podem ser reativadas no tesouro de estórias de um povo.

No entanto, Assmann ultrapassa as assertivas de Nietzsche e Freud, ao estabelecer que a memória não possui apenas a dimensão corpórea e traumática. Ela também é social e cultural, e a comunicação constitui os meios de sua difusão e desenvolvimento. A tradição – entendida como uma comunicação vertical pelas gerações – faz o mesmo para a memória cultural; a tradição funciona como a “*parole*” da “*langue*” da memória. É através da formação da tradição que se transmite pelos séculos a linguagem e a gramática de ideias e valores formativos e normativos de uma sociedade.

Citando os trabalhos de Aleida Assmann⁹, Jan Assmann (2006: p.7-8) entende que a memória está submetida a usos, manipulações e formas de controle, ela é muitas vezes “criada” de forma mais ou menos deliberada. Slogans como “*Masada must never fall again*”, “*Auschwitz: never again*” (e para incluir um exemplo brasileiro, “Ditadura nunca mais”) expressam as formas politizadas mais evidentes. Assmann (2006: 8-9) define também as “memórias de ajuda”, como os “*lieux de mémoire*” – certamente em referência ao grande esforço de História da França organizado por Pierre Nora entre 1984 e 1992 – que formam sítios nos quais se concentram a história nacional ou religiosa de uma nação, como monumentos, rituais, festivais e costumes.

Assmann (2006: 9-11) remonta este tipo de “criação” de memória ao mundo antigo: os Assírios possuíam rituais que visavam lembrar aos vassalos sua lealdade ao rei e dos riscos implicados no esquecimento desta lealdade. Cria-se uma forma de lembrar, que corresponde a objetivos políticos específicos, e que possui duas características básicas: a corporificação (textual, pictórica ou gestual), e a repetição (perpetuação no tempo, memorização). Outro exemplo citado por Assmann (2006: 14-6) é o festival egípcio que celebra a fragmentação do corpo de Osíris. A classificação simbólica implicada na separação das partes do corpo da divindade entre as diferentes províncias do Egito representa a própria diversidade da terra: é o próprio Egito cuja fragmentação é lembrada, unida, regenerada e celebrada no festival. Mas, estas formações ritualísticas representam um estágio incipiente dos processos da memória cultural. O passo seguinte integra o fenômeno da memória de ligação – e suas lembranças instituídas e conflitos de interesses – com o mundo da escrita e da interpretação: a canonização.

⁹ Esposa de Jan Assmann e co-autora do conceito de memória cultural no contexto da cultura ocidental moderna: ASSMANN, Aleida. *Cultural Memory and Western Civilization: Arts of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

A canonização da memória.

A formação de uma memória cultural pode assumir formas organizadas e cientes do seu papel de “criação”. O exemplo mais impressionante, nas palavras de Assmann (2006: 16-17), provém do judaísmo dos séculos VII a V, especificamente no *Deuteronômio*, onde Moisés expõe seu projeto mnemônico para fazer com que a geração crescida no deserto se lembre do Êxodo e das leis de Deus, isto é, o passado normativo. O *Deuteronômio* define sete procedimentos (ASSMANN, 2006: 18-9): (1) aprender no coração (tomar consciência), (2) transmitir por educação e conversação, (3) fazer esta memória visível através de marcas corporais, (4) realizar a estocagem e publicação da memória, (5) lembrar coletivamente através de festivais, (6) transmitir oralmente, fazer da poesia uma codificação da memória, (7) e por fim, a canonização, a sujeição do fluxo de tradições a um processo de seleção e crítica que levará a formação do Torah.

Entre o ritual assírio e o projeto judeu de criação de memória há uma considerável diferença (ASSMANN, 2006: 20-1). Ambos utilizam técnicas para fazer perdurar uma ideia e imagem do passado em circunstâncias vindouras, porém o *Deuteronômio* é mais complexo, pois não somente lembra uma aliança política, mas tenta estabilizar toda uma identidade cultural. Além disso, do mero rito de corporificação da lembrança, passa-se para a perpetuação da memória pela escrita, que torna possível ultrapassar as fronteiras impostas pelo ritmo da lembrança e do esquecimento. A escrita contém a possibilidade de transcender a memória de ligação em favor da memória do aprendido, fundando a autêntica memória cultural. Mesmo as sociedades sem tradição escrita possuem memória cultural – cristalizada nas tradições orais, nas imagens, nos rituais e festivais – mas nestes casos torna-se difícil distinguir a “memória coletiva de ligação” da “memória cultural”, pois o acesso ao conteúdo é controlado por um contexto ritual específico.

A canonização contém em si a prática da interpretação e a possibilidade de corrosão do conteúdo da memória pelo criticismo. Com a emergência da escrita, e a formação do *traditium*, é possível que o horizonte da memória simbolicamente armazenado cresça muito além da estrutura de conhecimento funcionalizado como memória de ligação, isto é, *traditio* (ASSMANN, 2006: 21):

Somente a memória cultural permite ao indivíduo dispor livremente do seu estoque de memórias e garante a ele a oportunidade de orientar-se em toda extensão dos seus espaços de memória. Em certas circunstâncias a memória cultural liberta as pessoas do constrangimento da memória de ligação.

Segundo Assmann, no primeiro milênio a. C. emergiram culturas de memória na Antiguidade, e algumas sociedades tornaram-se conscientes das profundezas do tempo, desenvolvendo um senso de simultaneidade cultural que torna possível a identificação com formas de expressão de milênios de anos atrás. Assmann (2006: 28-9) cita os exemplos do Egito e suas listas de reis do Velho Reinado, da Mesopotâmia e sua cultura de escavação pelos vestígios do reino de Akkad, e da Grécia, que em menor grau do que as outras duas também desencavou os túmulos de heróis do passado e estabeleceu uma série de mitos sobre os feitos dos deuses e heróis. O procedimento mais bem conhecido é a formação de um texto que concretiza a identidade cultural e passa a gerar efeitos normativos. Um texto controlado por um grupo de especialistas – escribas, sábios, sacerdotes, ou poetas – que impõem um processo de seleção (de memória e esquecimento) ao fluxo de informações (ASSMANN, 2006: 28-9):

Tais textos normativos como o Torah em Israel, o Livro dos Mortos no Egito, o *En ma Eliš* e a épica de Gilgamesh na Mesopotâmia, e os épicos Homéricos na Grécia, constituem um núcleo a volta do qual se desenvolveram bibliotecas inteiras.

A cultura destes textos contém uma política a serviço de uma memória de ligação, eles constituem a base educacional e cultural dos povos durante milênios, e a literatura posterior se produz em contraste com o cânon. O estoque de cultura armazenado enquanto escrita transcende o horizonte de conhecimento do passado que pode ser colocado para uso imediato, e transforma a memória de ligação numa memória cultural que opera numa escala muito maior. De forma complexa, pluralista e labiríntica, a memória cultural engloba uma quantidade de identidades culturais e memórias de ligação que diferem no tempo e no espaço, mas é justamente nas tensões e contradições ali inscritas que a cultura cristalizada extrai seu dinamismo, sua capacidade de reinvenção e reatualização.

Chega-se, então, no contexto de emergência da História: Heródoto afirma que a origem, o comportamento e a forma dos deuses eram desconhecidos pelos gregos até o tempo de Homero e Hesíodo, que poetizaram a “teogonia”, isto é, os “epônimos” dos deuses, suas formas, honras e rituais (*Histórias*, II, 53). Heródoto revela a consciência de que a memória dos gregos foi criada por homens e é passível de investigação. Ele nomeia os criadores da memória (isto é, dos mitos) e os situa no tempo (400 anos anteriores a ele próprio). Heródoto sabe que a memória dos gregos foi construída por Homero e Hesíodo e, portanto, ele entende que a memória pode ser novamente buscada e construída, e de uma forma diferente, com outros conteúdos e para outros propósitos.

A busca da memória.

A fenomenologia da memória foi até agora evitada, uma vez que a relação entre memória cultural com o caráter físico e neural da memória não é abordado por Assmann, e tampouco será alvo de interesse aqui. No entanto, é útil ter em consideração algumas reflexões de Paul Ricoeur (2007) sobre o tema na obra “*A memória, a história e o esquecimento*”, em especial sua leitura dos filósofos Platão e Aristóteles, tanto para contextualizar o que os pensadores antigos pensavam sobre a memória, como para poder abordar a forma como o procedimento historiográfico intervém na memória (especialmente a *Athēnaíōn Politeía*, pois sua íntima relação com a filosofia aristotélica torna privilegiado o diálogo com Platão e Aristóteles).

Paul Ricoeur (2007: 25-6) questionou e criticou a confusão entre imaginação e memória, fundada na tradição filosófica que as associou baseada na ideia de que a lembrança ocorre na forma de um quadro-imagem, anulando assim a ambição de fidelidade e a “função veritativa” da memória. Para questionar esta tradição, Ricoeur (2007: 33-4) irá buscar as raízes do problema na concepção platônica de memória, como por exemplo, quando Sócrates levanta a aporia do falso e verdadeiro no campo da memória, no *Filebo* (39a):

A memória no seu encontro com as sensações e com as reflexões (*pathēma*) que este encontro provoca, parece-me então, se é que posso dizê-lo, escrever (*gráphein*) discursos em nossas almas e, quando uma reflexão (*pathēma*) inscreve coisas verdadeiras, o resultado em nós são uma opinião verdadeira e discursos verdadeiros. Mas, quando aquele escrevente (*grammateús*) que há em nós escreve coisas falsas, o resultado é contrário à verdade¹⁰.

As assertivas de Platão estabelecem algumas noções que são comuns à teoria de memória cultural: “escrever discursos” salienta a capacidade narrativa e organizativa da memória, e ainda o papel da inscrição da memória nas sensações e emoções (*pathēma*, que Ricoeur (2007: 34) prefere traduzir como “reflexões”, para dar conta de problemas inerentes ao vocabulário platônico). No entanto, o próprio Platão já reconhece o problema da fidelidade da memória, entendida como cópia, presença de algo ausente, que pode ser falsa ou verdadeira, conforme o “*escrevente que há em nós*” (*ho toioûtos par’hemîn*). Esta questão traz todo um novo significado à concepção de memória, e inicia os debates – caros a Ricoeur, mas ausentes em Assmann – sobre epistemologia da História.

¹⁰ A tradução é a citada por Ricoeur: DIÈS, Auguste. *Philèbe*. Paris: Les Belles Lettres, 1941.

A ruptura entre memória e imaginação é mais decisiva na leitura que Ricoeur (2007:34-40) faz de Aristóteles. Para o Estagirita, já que não existe memória do futuro nem do presente, a memória é sempre relacionada ao passado, o que já abre brecha para a discussão de Ricoeur sobre o “caráter veritativo” da memória logo no começo da obra *Da Memória e da Reminiscência*¹¹. Não sendo possível memória do presente, ela se define por não ser nem percepção nem concepção, mas sim uma afecção, condicionada pelo lapso de tempo entre a experiência e a lembrança. Como uma afecção oriunda do corpo, a memória é compartilhada por outros animais, ao menos aqueles que “percebem o tempo”. Já nos seres humanos a memória se relaciona simultaneamente com o intelecto e o corpo, que não são entendidos como radicalmente separados, mas inter-relacionados, já que o objetivo do conjunto aristotélico do *Parva Naturalia*, no qual a obra está integrada, consiste em abordar as propriedades comuns ao corpo e à alma¹².

Ainda que a memória seja corpórea e afetiva, o papel do intelecto humano é percebido na distinção aristotélica entre memória (*mnēmē*) e recordação (*anámnesis*); a primeira sobrevém como uma afecção, enquanto a segunda é uma busca ativa no qual o intelecto procura e discerne algo nas afecções armazenadas. Para Ricoeur esta é a contribuição do tratado de Aristóteles à fenomenologia da memória: ele assegura a distância entre memória e imaginação, uma vez que define a memória por sua dimensão temporal (“memória é do passado”). Ainda que errônea, a memória é sempre do passado.

No entanto, a reflexão sobre o fenômeno psíquico-físico não compreende a dimensão social da memória, tema ignorado por Aristóteles. A dificuldade está na base individual das discussões fenomenológicas, em contraste com a base coletiva da abordagem cultural: a sociedade cria memórias coletivas na negociação e imposição de memórias individuais cujas estruturas são socialmente compartilhadas. O diálogo entre as duas abordagens fica a cargo do (1) caráter afetivo (inscrição corpórea e identitária) e intelectual (organização semântica) da memória; da (2) possibilidade de lembrança involuntária e de recordação ativa; e por fim, (3) a questão epistemológica (“veritativa”) da lembrança. Estes três problemas formam “o campo de enraizamento da historiografia”, como afirma Ricoeur (2007: 82-3, 145-6).

¹¹ BEARE, J. J. *On Memory and Reminiscence*. Adelaide: University of Adelaide Library, 2007.

¹² Sobre o tratado aristotélico e a relação com o corpo e a alma ver MOREL, Pierre-Marie. “Memória e Caráter: Aristóteles e a História pessoal”. *Dissertatio* [30], 11-44, verão de 2009.

A memória, na concepção de Platão no *Filebo* se assemelha às Musas de Hesíodo (*Teogonia*, 26-8) que dizem verdades ou mentiras semelhantes aos fatos, conforme seu bel-prazer, ou conforme a disposição do “*escrevente que há em nós*”. A distinção aristotélica entre memória (*mnēmē*) e recordação (*anámnēnesis*), por sua vez, abre uma brecha nesta ambiguidade das Musas, entre a (platônica) total negação epistemológica da memória (imagem, cópia, presença da ausência), e a (mítica e poética) total adesão irrefletida às afecções provocadas por ela. A brecha que se abre é a da possibilidade de escrutínio, de crítica e de verificação da memória.

O escrutínio da Memória.

Adentra-se, então, na questão que está no cerne da crítica e do inquérito que os historiadores irão impor aos conteúdos da memória (entendida como *tradtium*, o conteúdo, e não *tradtio*, a institucionalização). A maioria dos pesquisadores prefere desvencilhar-se do problema, ignorando qualquer diálogo entre memória e História, afirmando ser desnecessário à memória ser verdadeira, bastando ser viva e lembrada. A exceção fica com Paul Ricoeur que se preocupa em discutir o caráter veritarivo da memória, como a instância que fundamenta o conhecimento histórico.

O descarte do “problema da verdade” é possível num mundo ciente de sua historicidade, onde a epistemologia da História possibilita avaliar a verdade e a mentira da memória, bem como das histórias que lhe antecederam. O que é necessário ter em mente ao estudar a historiografia antiga é que, como afirma Moses Finley (1965), o mito cumpriu o papel de imagem do passado antes e depois do surgimento da História, e este mito supunha-se verdadeiro, ainda que num regime de verdade¹³ diferente do pensamento histórico. Das lições de Assmann e de Ricoeur é necessário reter que a historiografia antiga apresentou-se como uma forma de memória, uma recordação (*anamnēsis*) crítica, verificável e racional da memória. A história é um contraponto da memória, através da sua *historía*, isto é, da sua investigação. A *anamnēsis* serve como uma analogia ao incipiente esforço historiográfico: ela é uma busca, uma recordação ativa sobre a representação do passado, que corrige e avalia os equívocos dos mitos, dos poetas e também de historiógrafos anteriores, tampouco poupados de exame crítico.

¹³ Com “regime de verdade” refiro-me livremente às discussões de VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

A crítica histórica da memória pode ser observada nas primeiras linhas dos patronos da História, como no caso das *Genealogias* (fr. 1):

Hecateu de Mileto diz (*mutheĩtai*): escrevo o que me parece ser verdadeiro, pois os relatos (*lógoi*) dos gregos, como a mim se revelam (*phaĩnonta*), são muitos (*polloĩ*) e ridículos (*geloĩoi*).

Existem relatos – muitos e ridículos – sobre os quais Hecateu lançou sua escrita como uma forma de verificar e controlar os mesmos através do exame da verdade. A ideia central, que deve ser mantida para compreender a interação entre memória de Sólon e a *Athēnaiōn Politeía*, é que o projeto identificado nas obras de Hecateu e seus sucessores pressupunha um conteúdo anterior diante do qual o seu esforço intelectual empreendia uma avaliação crítica e uma apuração verificadora.

O projeto literário de Heródoto também consistia em “fazer memória”, pois não deixou desvanecer as realizações humanas, nem a fama das grandes obras dos homens (*Histórias*, I, 1). Porém, ele também investigou o passado, utilizando um instrumentário que explora os graus de fiabilidade das informações, através de marcas de enunciação como “eu vi”, “eu ouvi” e “eu escrevo” que consolidam o registro da sua investigação (HARTOG, 1986, 1999). Além disso, é frequente a crítica de Heródoto aos antecessores: ele não se furta de criticar as invenções de Homero (II, 23 e II, 116), e nem o próprio Hecateu será poupado (II, 143-44 e VI, 137). A história herodoteana se faz em oposição a outras memórias, em especial a da épica homérica, que lhe serve de contramodelo tanto como relato militar, quanto como exemplo de valores e virtudes, isto é, de conteúdo social e cultural a ser lembrado (TORRANO, 1988: 153-63; PIRES, 1999: 147-276).

Tucídides aprofundou o imperativo de verdade para argumentar que a guerra que ele narra é a maior e mais dramática que já ocorreu (*A guerra de peloponésios e atenienses*, I, 1; I, 10-11 e I, 23). Tucídides partiu da falta de exame dos atenienses quanto ao seu próprio passado, e concluiu que poetas e logógrafos fizeram as Guerras de Tróia e as Guerras Médicas parecerem maiores do que realmente foram. Além disso, o historiador ateniense destina sua narrativa a “*uma aquisição para sempre*” (I, 20-2), ou seja, a temporalidade é o elemento definidor da memória e da História, e a fiabilidade de uma versão do passado se justifica na sua permanência no futuro. A acurácia histórica (cronológica e indiciadora) assegura a longevidade futura deste conhecimento não somente porque é verdadeiro, mas porque sua aquisição produz prudência que pode ser apreendida enquanto conteúdo passível de instrumentalização no futuro.

Em suma, a identidade da História com o passado não serve para desfazer a identidade da memória com o grupo, mas sim para torna-la mais eficiente. Os procedimentos investigativos definem a historiografia, mas eles não irromperam numa sociedade historicizada, mas numa sociedade de memória. Como afirma Gordon S. Shrimpton (1997: 42-6) sobre a diferença entre a abordagem antiga e moderna da metodologia histórica:

Os teóricos modernos enfatizam a coleta, a verificação e a análise das evidências documentais. Os antigos concentravam-se no estilo e nas ideias gerais em torno das quais a narrativa histórica era organizada. Isso pode ser tomado como uma evidência *prima facie* de que faltava-lhes qualquer noção de investigação histórica no sentido moderno. O problema é que Dionísio de Halicarnasso, Cícero e suas fontes podem não ter entendido Tucídides. Seria possível que Tucídides tenha sido não somente um gênio, mas um “super-intelecto” incompreendido por todos os antigos que o leram, um inventor de um verdadeiro método histórico, uma mente moderna em todos os seus aspectos, muito avançado em relação a seu tempo para que suas realizações fossem entendidas por ou que tivessem algum efeito nos pensadores de sua época?

A maioria dos leitores contemporâneos vai diretamente às famosas considerações no primeiro livro (I.22), uma passagem que é, geralmente, considerada como uma revelação consciente dos procedimentos de investigação do historiador. Minha argumentação será no sentido de que isto não é o estabelecimento de um método de investigação, mas a descrição tucideana de seus métodos e objetivos literários (...) Considero Tucídides um historiador memorativo, e não um historiador empírico científico, apesar da aparente modernidade de seu estilo e apresentação.

A historiografia moderna fez de Tucídides o fundamento antigo do seu próprio método, no entanto Shrimpton reconhece-o como um “historiador memorativo”, sublinhando o papel da memória em meio ao discurso histórico. Cumpre examinar o mesmo problema da historiografia e da memória cultural no caso da *Athēnaiōn Politeía*, e propor a ideia de “história memorativa” e “memória histórica”, levando-se em conta o instrumentário da memória cultural de Jan Assmann e a ideia de função matricial da memória em relação à História de Paul Ricoeur. A historiografia grega faz uma crítica da memória, que surge não só como sua antecessora, mas como o conteúdo no qual e contra o qual o esforço historiográfico se desenvolve. A crítica historiográfica à memória foi possibilitada pelo desenvolvimento da memória cultural, que através da cristalização da memória abriu o horizonte de tempo e de interpretação disponível, e assim possibilitou a recordação ativa e crítica de um mesmo conteúdo ao longo do tempo. O resultado é que a memória histórica produzida pela *Athēnaiōn Politeía* sobre Sólon e a democracia é eficiente como memória e como História até os dias de hoje.

Portanto, permaneceram relevantes na historiografia antiga aspectos da memória cultural, como a identidade cultural inscrita, o efeito social normativo e formativo, e a própria forma narrativa, na sua constante comparação com a poesia e a retórica. Os historiadores antigos tinham consciência do valor educacional e virtuoso das suas narrativas, bem como tinham consciência de que era necessário desautorizar outras memórias através de paradigmas racionais de verificação e crítica. O resultado foi o início de inúmeros conflitos de memória, dos quais a história esteve engajada de forma permanente, mas que os antigos sabiam que não diziam respeito somente ao apuro ou relaxamento metodológico, mas também aos conflitos de interesse em torno de uma mesma memória.

O conflito da memória.

A canonização e o escrutínio da memória estão sempre imersos em conflitos, muitas vezes omitidos ou apagados em memórias criptografadas e traumáticas. O escrutínio da memória se faz sempre na oposição entre dois lados de uma disputa judicial, eleitoral ou política. Segundo Assmann (2006: 21), a resolução de conflitos históricos, como o de israelenses e palestinos ou católicos e protestantes, precisa negociar um passado comum onde o sofrimento e a culpa de ambos os lados possuem seu lugar, neutralizando assim as forças emocionais irreconciliáveis ancoradas nas memórias de ambos os grupos. Denominam-se “conflitos históricos” fenômenos que igualmente podem ser chamados “conflitos mnemônicos”: é a lembrança do ocorrido no passado que alimenta o conflito do presente, no qual a memória e a História possuem o papel de mediadores ou incentivadores.

Como gerar uma memória de acontecimentos traumáticos, como o Holocausto, de modo apaziguado? Estas questões de Assmann e Ricoeur ajudam a compreender o contexto de escrita da *Athēnaiōn Politeía*: a negociação de um passado comum nos conflitos de memória gerados após as guerras civis ateniense de fins do séc. V (em 411 e 403), nos quais democratas e oligarcas se lançaram com suas respectivas memórias sobre Atenas e a democracia, se estendendo em debates políticos e intelectuais até o fim do séc. IV. A memória cultural de Sólon foi capturada neste turbilhão de embates entre memórias e ideias, o que permitiu a polissemia do estatuto político de Sólon (legislador, tirano, democrata), apropriado, criticado e reinventado por diferentes concepções políticas.

A memória cultural ultrapassa os limites temporais da memória comunicativa e os limites de instrumentalização do passado da memória coletiva, através da atualização e reconstrução de significados pela releitura do mesmo conteúdo em contextos diferentes. A cultura é, assim, um conjunto ambivalente de conteúdos novos e velhos, obstruídos, enterrados e rejeitados, mas que podem ser reusados; o conceito de tradição torna-se insuficiente para dar conta da memória que pode ser retirada das profundezas do tempo, para reutilizar aquilo que é antigo, herético, subversivo ou renegado (ASSMANN, 2006: 24-7). Conflitos antes sufocados ou criptografados na memória cultural de um povo podem ressurgir vigorosamente séculos depois para dar conta de novos problemas. No caso do presente objeto de pesquisa, tais questões orientam o problema de Sólon ter atuado na memória de Atenas simultaneamente como tirano e como democrata.

Os primeiros historiadores identificaram o caráter político-afetivo do passado: os outros erram pelo desejo de embelezar e pelo comprometimento pessoal. Eles sabiam que o escrutínio da memória ocorre diferente conforme os campos de interesse opostos no mesmo passado: afloram, então, as versões discrepantes de gregos e persas, de atenienses e lacedemônios, de democratas e oligarcas. E nem sempre o procedimento investigativo será suficiente para julgar e conciliar uma representação estável do passado: algumas vezes Heródoto irá deixar para o leitor o julgamento das diferentes versões dos fatos (II, 123 e VII, 152), e o mesmo acontece na *Athēnaiōn Politeía* (14.4 e 17.4).

Neste confronto entre o esforço investigativo sobre o passado e a afecção política da sua representação, se instalam os problemas do caráter do historiador, do qual se exige sempre o julgamento imparcial. O tópico da imparcialidade não se deve somente ao apuro metodológico, mas ao entendimento dos conflitos políticos implicados nas diferentes versões do passado. Como afirma John Marincola (1997: 128-30), o caráter do historiador é um dos elementos principais da sua autoridade: tal qual um orador frente ao público, o historiador deve saber fazer-se ouvido e compreendido, e construir seu caráter pelo discurso. E tal qual a audiência do orador, a audiência da História está sempre dividida entre dois lados do debate político, através dos quais o historiador impõe sua imparcialidade. A correlação entre política contemporânea e imparcialidade faz desta última um componente fundamental da verdade histórica, “*que não opõe ‘verdadeiro’ a ‘falso’, mas a ‘tendencioso’*” (MARINCOLA, 1997: 159-60).

Nem sempre se deve assumir a consciência maquiavélica do controle da memória. A memória coletiva e conectiva é desenhada para estabilizar e transmitir uma identidade cultural, mas também um ponto de vista; as lutas sociais se instalam nestes processos, transformam-se também em lutas simbólicas e ideológicas. A memória é um campo de disputa, e a formação de uma memória consiste nas aspirações mais básicas de um projeto de identidade social, ou mesmo de grupos sociais que constroem e divulgam uma autoimagem com o intuito de fazê-la perdurar. Fazer memória é uma forma de manipulação social, mas também uma forma de criar consenso e fazer política. E como se observará no capítulo 5 deste trabalho, Sólon de Atenas foi um mestre neste tipo de manipulação da sua própria memória.

A memória de Sólon é um conteúdo socialmente construído para concretizar a identidade dos atenienses e da sua democracia. Ela desenvolveu-se em formas culturais específicas da literatura sapiencial, legislativa e poética, além de mobilizações políticas e investigações historiográficas (*historíai*, mas também *politeíai*). Neste processo de recordação ativa e crítica sobre a memória de Sólon, no qual consiste um dos objetivos mais importantes da *Athēnaíōn Politeía*, estão inseridas e criptografadas disputas políticas do presente e do passado, que afloram nas várias memórias de Sólon. No próximo capítulo, estudam-se quais são estas memórias sobre Sólon, e como elas agiram no contexto do pensamento aristotélico.

Capítulo 2: a Memória Cultural de Sólon de Atenas.

Quando se estuda uma vasta tradição mnemônica, como no caso de Sólon, é necessário considerar que o “texto original” não existe. É possível apenas traçar historicamente os caminhos desta memória, escolhendo um recorte específico, pois mesmo partindo de um mesmo *corpus* textual ou da mesma tradição oral – em sua maior parte inacessíveis nos dias de hoje – cada testemunho antigo reinventou Sólon conforme os objetivos próprios da sua rememoração. A memória cultural de Sólon na *Athēnaíōn Politeía* é um ponto de chegada e de inflexão, quando esta memória ligou-se à memória da democracia e tornou-se o paradigma para compreendê-la, tanto para antigos quanto para modernos. No entanto, antes de abordarmos este ponto, é necessário observar a profusão de tradições e imagens sobre Sólon, que se desenvolveram entre os séculos VI e IV, e que certamente interferiram no ponto de chegada e inflexão que se pretende estudar.

A memória cultural de Sólon se organizou e se transmitiu através de “tipos”. Entre o Sólon “original” e o Sólon democrata da *Athēnaíōn Politeía*, existiram três “tipos” através dos quais esta memória atravessou o tempo: primeiro existiu o **Sólon sábio**, da literatura sapiencial ligada às lendas dos Sete Sábios da Grécia; em seguida, há o **Sólon legislador**, corporificado nas leis que ele escreveu e nas reformas políticas que promoveu; um manancial inesgotável de exemplos jurídicos e culturais para os oradores atenienses. Por fim, há o **Sólon poeta**, que aparece nos comentários e citações que os antigos fizeram da sua poesia e que nos legaram os poucos fragmentos poéticos que dispomos hoje. Realiza-se uma visão abrangente desta memória cultural até o surgimento do **Sólon democrata**, que foi o tipo mais decisivo para a *Athēnaíōn Politeía*, e o objeto de análise mais detalhada no último capítulo deste trabalho.

O levantamento exaustivo dos testemunhos sobre Sólon e seu mapeamento bibliográfico foi realizado por Delfim Ferreira Leão, na sua tese de doutoramento (2001: 19-212). Aqui se trata de compreender os tipos gerais da trajetória destes testemunhos sobre Sólon, tendo em mente o instrumentário conceitual da memória cultural. Isto significa dar atenção à textualidade da memória – literatura sapiencial, jurídica, poética e posteriormente política e histórica – e seus respectivos interesses sociais de memorização, como a formação do prestígio político dos Sete Sábios, submersos no imaginário ético do Oráculo de Delfos, ou as mobilizações políticas atenienses em torno da figura de Sólon, já inseridas no contexto de formação da memória da democracia.

Uma abordagem propriamente histórica sobre o tema levaria em conta dados arqueológicos e epigráficos para tentar resgatar o Sólon histórico da profusão de tradições sobre ele¹⁴. No entanto, a busca de um “Sólon histórico” esbarra numa série de problemas, principalmente devido à escassez de fontes sobre a Atenas Arcaica, que muitas vezes limita os especialistas a investigar se as evidências arqueológicas “comprovam” ou “desmentem” a tradição cultural antiga¹⁵. No entanto, o estudo da memória cultural faz com que as tradições sobre Sólon tornem-se o roteiro da pesquisa, ao invés de um obstáculo (ASSMANN, 1997: 10-1). Elas testemunham a transformação de um Sólon sábio, legislador e poeta, num Sólon que também é democrata. Para compreender como se deu esta transformação, é necessário ter em mente que existiu o Sólon da literatura sapiencial de Heródoto, o Sólon da literatura política de Isócrates, para chegar ao objeto propriamente: o Sólon “historiado” da *Athēnaiōn Politeía*.

Sólon sábio.

Ao longo das *Histórias* de Heródoto são comuns referências aos chamados Sete Sábios da Grécia, que constituem o tópico no qual se integra a maioria da literatura sapiencial grega (BUSINE, 2002; LEÃO, 2010). Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene e Quílon da Lacedemônia são personagens recorrentes em Heródoto, protagonizando episódios de sabedoria virtuosa ou astúcia política. Entre os Sábios, Sólon possui um papel destacado, especialmente devido ao “Diálogo com Creso” (*Histórias* I, 29-32 e 46), um conto moral sobre riqueza, felicidade e fortuna humana, que se enquadra nos preceitos da ética délfica atribuída aos Sábios, que envolvem termos-chave como *húbris* (excesso) e *sōphrosúnē* (comedimento). Heródoto faz de Sólon o “sábio conselheiro” (LATTIMORE, 1939) de Creso para alertá-lo sobre a instabilidade da condição humana, e o risco da *húbris* humana atrair a inveja dos deuses, e o destino trágico do qual Creso foi vítima. Este tema reaparecerá sistematicamente na obra de Heródoto e, segundo Susan Shapiro (1996), possui um caráter programático para a interpretação que o historiador faz das fortunas e infortúnios dos seus personagens.

¹⁴ Para tal abordagem ver ALMEIDA, Joseph A. *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*. Leiden: Brill, 2003 e BINTLIFF, John. “Solon's reforms: an archaeological perspective”. In: BLOK, J. H; LARDINOIS, A. P. M. H (ed.); *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006.

¹⁵ Sobre arqueologia, história antiga e escassez de fontes, ver FINLEY, Moses. *História Antiga: testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, “o estudioso de história antiga e suas fontes”, p. 11-35.

Os antigos já desconfiavam da autenticidade histórica deste conto fictício. Todavia, o “Diálogo” persistiu na tradição, a ponto de Plutarco (*Vida de Sólon*, 21.1) declarar:

Quanto ao seu [Sólon] encontro com Creso, alguns são de opinião que não passa de uma invenção, argumentando com a cronologia. Pela minha parte, contudo, um relato assim famoso, atestado por tantos testemunhos e, o que é mais importante, conforme o caráter de Sólon e digno de sua magnanimidade e sabedoria, não me parece que seja de o pôr de lado à conta de uns quadros cronológicos, que um ror de estudiosos procurou, até hoje, corrigir, sem que tenham conseguido reduzir as contradições a algum resultado que eles próprios aceitem¹⁶.

“*Conforme o caráter Sólon*”, diz Plutarco, enunciando uma ideia comum da historiografia antiga: a avaliação da verdade de um fato é feita baseada na conformidade deste com o caráter e o comportamento do personagem envolvido. Plutarco está falando da ressonância da historieta de Heródoto com outros aspectos da poesia de Sólon, principalmente a crítica da riqueza e a adoção de ideais moderados de vida (LEÃO, 2001: 82-3), tema este que retornaremos ainda neste trabalho, mas que em Heródoto está integrado na ética délfica, da qual Sólon é feito porta-voz. A popularização desta história vinculou permanentemente Sólon e Creso aos Sete Sábios e ao Oráculo de Delfos. No entanto, apesar da honrosa exceção de Plutarco, o diálogo foi considerado falso pela maioria dos autores, entre os quais o da *Athēnaiōn Politeía*, que não o relata.

No entanto, há uma característica do Sólon de Heródoto que é unânime nos outros testemunhos: suas viagens. Depois de ter formulado leis aos atenienses, Sólon viajou por dez anos, sob o pretexto de conhecer o mundo, mas na realidade para evitar que os atenienses o obrigassem a revogar a legislação que ele havia sido nomeado para escrever (*Histórias*, I, 29). Heródoto retrata um Sólon viajante: além do diálogo com Creso na Lídia, ele conheceu leis egípcias (II, 177) e fez versos em Chipre (V, 113), o que é testemunhado pelos fragmentos F19 e F28¹⁷. A *Athēnaiōn Politeía* (11.1) concorda que Sólon viajou para evitar cobranças em relação à legislação, mas afirma também que o pretexto alegado pelo legislador era fazer negócios no Egito (versão também relatada por Plutarco, *Vida de Sólon*, 25.6). Os testemunhos concordam que ocorreram viagens, mas discordam sobre as motivações e pretextos dessas viagens, pois ao primeiro relato herodoteano de caráter sapiencial, somaram-se outras camadas de significado, em especial a questão mercantil, que retrata um Sólon comerciante (KEANEY, 1992: 56-7).

¹⁶ LEÃO, Delfim Ferreira. *Vida de Sólon*. Lisboa: Relógio D'água, 1999, p. 80-1.

¹⁷ A numeração dos fragmentos de Sólon utilizada aqui foi criada por Martin West (1992), e adotada por LEÃO, op. cit., 2001 e LEWIS, J. D. *Solon the thinker: political thought in archaic athens*. London: Duckworth, 2008.

O número sete atribuído aos Sábios apareceu pela primeira vez já na primeira metade do séc. IV com Platão, cuja rememoração de Sólon foi também relacionada com a literatura sapiencial e com os preceitos do Oráculo de Delfos (*Protágoras*, 342e-343b). No *Timeu* (20d-25e) e no *Crítias* (108d, 110a, 113a) Sólon é representado em viagem ao Egito, colhendo de lá as histórias sobre Atlântida e o passado remoto da Grécia narrado por Crítias, tio de Platão e um dos Trinta Tiranos. Platão, ainda que envolvido na memória do **Sólon sábio**, já preanuncia características importantes da rememoração de Sólon que será desenvolvida posteriormente, como a instrumentalização política do prestígio sapiencial dos Sábios, citados por Platão como exemplos de simpatizantes da moral lacedemônia (*Protágoras*, *loc. cit.*), numa clara passagem em que se atribui ideias aos sábios que são, na verdade, daquele que constrói tal rememoração do tema, no caso, o próprio Platão. Além disso, o relato soloniano de Atlântida já demonstra certa semelhança com o vocabulário historiográfico (LOPES, 2011:56-7), que foi definitivo posteriormente para a *Athēnaíōn Politeía*.

Em meados do séc. IV ateniense, Isócrates – anterior em poucas décadas à composição da *Athēnaíōn Politeía* – retrata um **Sólon sábio** diferente daquele representado por Heródoto e Platão. No contexto das querelas filosóficas e sociais em torno da figura histórica do “sofista”, Isócrates distingue o “bom sofista” do passado dos sofistas oportunistas do presente que ele pretende censurar, e do qual é acusado pelos seus adversários (LEÃO, 2001: 127-9). No diálogo *Antídosis* (313), Isócrates afirma:

Certamente que não era esta situação no tempo dos nossos antepassados; pelo contrário, nutriam admiração por aqueles a quem chamavam sofistas (...) E eis a melhor prova: é que a Sólon, o primeiro dos nossos cidadãos a receber aquele título, consideraram-no digno de dirigir os assuntos da cidade¹⁸ (...)

Isócrates considera Sólon o primeiro dos sofistas, pois os Setes Sábios também eram referidos como *sophistaí*. Sólon representava um ideal de sofista virtuoso enraizado na tradição ancestral ateniense, e ao associar-se a este ideal de sofista antigo, Isócrates distingue-se dos sofistas do presente, do qual ele faz uma longa crítica, não só em *Antídosis*, mas também em *Sobre os sofistas*. A apropriação de Sólon como um exemplo histórico instrumentalizado retoricamente por Isócrates volta a ocorrer em outras obras do filósofo, que serão tratados na parte deste trabalho destinado ao **Sólon democrata**.

¹⁸ Tradução de LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2001, p. 128.

A lista dos Setes Sábios varia muito de autor em autor, mas quatro nomes são estáveis: Tales de Miteto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene e Sólon de Atenas (LEÃO, 2008: 31-4). Sólon está, portanto, totalmente integrado na literatura sapiencial (LEÃO, 2010), no entanto, a relação entre Sólon e a democracia é ausente na literatura sapiencial de Heródoto e de Platão, e começa a ser enunciada somente em Isócrates. Todavia, antes de ser relacionado com a democracia, Sólon era reconhecido como o legislador de Atenas, aspecto que cabe examinar agora.

Sólon legislador.

O Sólon legislador pode parecer à sensibilidade moderna o seu aspecto mais importante, no entanto o prestígio das leis é posterior ao da sua sapiência. A obra política se alimenta e se reforça no prestígio da sabedoria, e as leis, na maioria das vezes atribuídas equivocadamente a ele, foram citadas mais como um reforço argumentativo ao vincular uma ideia ou lei ao Sábio Sólon do que por interesse na obra legislativa em si.

No fragmento F36 (v. 18-20, citado abaixo) do seu testemunho poético, Sólon afirma ter escrito leis (*thesmói*), mas nada menciona sobre um novo regime político; a palavra *politeía* provavelmente sequer existia no vocabulário da sua época (BORDES, 1982: 39-42). A legislação de Sólon é pouco citada e discutida nos testemunhos dos séc. V; Heródoto, por exemplo, (*Histórias*, I, 29) fala que Sólon estabeleceu leis (*nómoi*), sem explicar nada sobre elas, muito menos sobre o regime político decorrente. Não há nenhum motivo para supor que nestes casos os termos *thesmói* e *nómoi* salientam alguma concepção diferente das reformas de Sólon.

A reavaliação política de Sólon no séc. IV fez com que atribuir leis a ele se tornasse um hábito comum nos tribunais. Somente Demóstenes possui mais de 50 referências, citando Sólon como autoridade legislativa e também como “bom sábio”, em oposição aos sofistas (LEÃO, 2001: 136-7). As leis recebiam um reforço de autoridade ao serem atribuídas a Sólon (LEÃO, 2001: 140-1), e esta prática transmitiu de forma fragmentada e suspeita o pouco que se sabe sobre o conteúdo destas leis (SCARFURO, 2006: 175-6). As atribuições equivocadas passavam despercebidas numa sociedade que pouco consultava seus códigos legais; as leis mais recentes, ou as leis totalmente fictícias inventadas para determinada argumentação persuasiva, recebiam um acréscimo de autoridade ao serem creditadas ao legislador ancestral (HARRIS, 2006: 290-1).

A discussão sobre quais leis eram realmente de Sólon começou ainda na antiguidade, com a polêmica jamais resolvida sobre os *áxones* e os *kúrbeis*, os suportes físicos do código legal (LEÃO, 2001: 160-1, 329-40). Plutarco (*Vida de Sólon*, 25.1-2) já demonstrou certa incerteza se as duas palavras eram sinônimos dos mesmos suportes de madeira giratórios, inseridos em estruturas quadrangulares, ou se distinguiam dois suportes diferentes: um para leis sobre cultos e sacrifícios (*kúrbeis*) e outro para as demais leis (*áxones*). A polêmica pode ser ainda mais antiga, já que entre as listas de obras de Aristóteles consta a *Perì tōn Sólōnos axónōn*, sobre a qual nada se sabe, mas a qual se acredita ser uma das fontes através das quais os antigos poderiam conhecer e citar os *áxones* e *kúrbeis* de Sólon (SCARFURO, 2006: 175-6).

Dos textos antigos somente a *Athēnaíōn Politeía* ofereceu um esforço investigativo sobre a obra política de Sólon, e atribui ao legislador uma série de reformas que ultrapassam muito o laconismo de Heródoto sobre o assunto, ou mesmo as informações disponíveis no testemunho poético que será tratado na parte que estuda o **Sólon poeta**. A ênfase da análise da *Athēnaíōn Politeía* está na reforma política como um todo, e as leis não são estudadas sistematicamente, mas sim de forma ocasional e fragmentada. Sequer é possível assegurar que o autor da obra tenha consultado todo o corpo legislativo, ou só as citações de leis em fontes intermediárias. Além disso, a reforma política não é distinta da legislação como um todo, como pode ser verificado nos trechos 9.1 e 10.1:

9.1 Parecem ser estas as três [medidas] mais democráticas do regime (*politéia*) de Sólon (...).

Segue-se, então, a descrição das três medidas – que serão discutidas mais detalhadamente no capítulo 5 deste trabalho – e ao terminar a análise, ele retoma a mesma afirmação, mas já não mais usando o termo *politeía*, mas sim leis (*nómoi*):

10.1 Estas parecem [ser], então, as leis (*nómoi*) promulgadas mais democráticas (...)

Dessa forma, a *Athēnaíōn Politeía* se dedica à avaliação do resultado da legislação soloniana, mas não à análise sistemática do *corpus* legislativo. No decorrer do mesmo trecho a obra distingue dois momentos da atividade política de Sólon, o que gerou a tese defendida por Hammond (1940: 71-83), de que existe uma diferença cronológica entre as medidas de cunho econômico (*seisáktheia*) e a legislação (*nomothésia*):

10.1 (...) [Sólon] fez o cancelamento das dívidas antes da legislação, e depois disso [fez] o aumento das medidas, dos pesos e da moeda.

Assim, a *Athēnaiōn Politeía* deixa claro o lapso de tempo entre a *seisákhtheia* e a *nomothesia*, embora não seja possível estabelecer em detalhe o período de tempo exato entre uma medida e outra (LEÃO, 2001: 281-2). Por fim, a obra cita a reforma das medidas, pesos e moeda, o que leva a outra polémica: a arqueologia atesta que não havia circulação monetária na Ática dos tempos de Sólon, o que coloca em cheque esta assertiva da *Athēnaiōn Politeía*. Todavia, Delfim Ferreira Leão (2001: 290-2) relata a interpretação que se tratava apenas de uma reforma das medidas e peso, e a tradição subsequente confundiu-o as com o valor monetário, uma vez que a língua grega utiliza os mesmos termos para as medidas de peso e de valor monetário.

No entanto, as atribuições de reformas institucionais amplas, como as que a *Athēnaiōn Politeía* credita a Sólon, fazem parte da revalorização da memória política desta personagem histórica, realizada tanto pela própria obra, como pelas fontes que ela consultou. Fica claro o contraste entre esta nova relevância de Sólon com os silêncios sobre o legislador nas obras anteriores que discutiram a democracia ateniense no séc. V, como Heródoto, Tucídides, ou a Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte.

O fenômeno é semelhante ao analisado por Nicole Loraux (1994: 79-80) no caso de Teseu: a democracia gerou uma espécie de eclipse na memória ateniense, pois Teseu não foi adotado por Clístenes como herói epônimo, e Heródoto e Tucídides não o mencionam como um democrata, enquanto Eurípidés faz dele um democrata ambíguo. Todavia, o séc. IV enraíza o regime democrático na memória ancestral de Atenas, e Teseu é reintegrado na história de Atenas por Isócrates (*Elogio de Helena*, 34-6) e pelos Atidógrafos: ele é digerido pelo espírito democrático e elencado como o fundador de uma cidade que estava fadada à democracia desde os seus primórdios. Sólon sofre uma eclipse de memória semelhante àquela ocorrida com Teseu, inclusive através dos mesmos movimentos memorativos: como as mobilizações políticas de finais do séc. V até meados do IV, a Atidografia e a retórica deliberativa de Isócrates.

No entanto, na *Athēnaiōn Politeía* Sólon não foi um democrata mítico, heroico e ambíguo como Teseu, mas sim o fundador historicamente argumentado do regime democrático. A opção da obra quanto ao verdadeiro fundador da democracia é clara no cap. 41.2: o regime de Teseu diverge um pouco da realeza (“*mikròn parenklínousa tēs Basilikēs*”), mas o de Sólon é o começo da democracia (“*arkhē dēmokratías*”), e é a apreciação histórica das reformas de Sólon que permite tal conclusão.

De promulgador de leis que sequer mereciam ser muito especificadas, Sólon passa a ser na *Athēnaiōn Politeía* o promotor de uma ampla reforma que perpassa toda a vida social e institucional de Atenas. Segundo a obra, Sólon **(a)** realizou o cancelamento de dívidas e a proibição da escravização de devedores (6.1); **(b)** distribuiu o acesso aos cargos conforme classificação censitária de cidadãos e o sorteio pelas tribos (7.3-4; 8.1-2); **(c)** criou o Conselho dos 400 ao mesmo tempo em que respeitou a soberania do Conselho do Areópago (8.4); **(d)** concedeu participação popular nos tribunais e nas assembleias (9.1); e, por fim, **(e)** realizou a reforma de pesos, moedas e medidas (10.1-2). Tais reformas – verdadeiras ou não – foram uma maneira de enriquecer o caráter benéfico da obra de Sólon aos atenienses, contribuindo para sua imagem de fundador do regime democrático. No entanto, esta formulação de **Sólon democrata** é estranha às memórias precedentes, e foram construídas através de uma argumentação inicialmente política e retórica, e posteriormente histórica e investigativa. E nesta construção historiográfica, o testemunho poético de Sólon cumpriu um papel fundamental, o qual se analisa a seguir.

Sólon poeta.

Platão relata no *Timeu* (21b) que na infância de Crítias as crianças cantavam os poemas de Sólon no festival das Apatúrias¹⁹:

Crítias: (...) Por acaso, era o dia de Cureótis, o terceiro das Apatúrias. Para as crianças estava reservado o que também nessa altura era costume por ocasião de cada uma dessas festas: os nossos pais organizavam-nos concursos de recitação. Foram declamados muitos poemas de muitos poetas, mas como naquele tempo os de Sólon constituíam ainda novidade, muitos de nós, crianças, cantámo-los²⁰.

Apesar deste testemunho de popularidade da poesia de Sólon, ela sempre ficou à sombra da sua atividade política. Ainda no *Timeu* (21c-d), Crítias relata as palavras de seu avô homônimo sobre a questão de Sólon e a poesia:

Crítias: (...) Então o ancião (...) disse: (...) 'era bom que ele [Sólon] não tivesse usado a poesia como passatempo, mas sim que se tivesse empenhado, como os outros, e dado corpo ao relato que para aqui trouxe do Egito. Se as revoltas, entre outros males que encontrou quando cá chegou, não o tivessem obrigado a descurar a poesia, nem Hesíodo nem Homero nem qualquer outro poeta se tornaria mais célebre do que ele²¹.

¹⁹ Festival anual das cidades jônicas, no qual ao terceiro dia, o de Cureótis, as crianças nascidas no último ano são apresentadas e registradas.

²⁰ LOPES, Rodolfo. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Classica Digitalia, 2011, p. 80.

²¹ *Ibidem*, 80-1.

O mais significativo deste trecho é a interpretação que a atividade política de Sólon foi um obstáculo ao trabalho de sua composição poética: caso Sólon tivesse se dedicado a compor sobre o que havia escutado no Egito (o que nos remete às viagens do **Sólon sábio**), sua fama poética ultrapassaria mesmo a de Homero e de Hesíodo. O relato que Sólon trouxe do Egito é, na verdade, a história de Atlântida que Crítias em seguida relata no *Timeu*. Platão está reforçando o prestígio sapiencial e poético de Sólon, para assim reforçar a credibilidade do relato sobre Atlântida, cujo caráter histórico se fundamenta no fato de que Sólon o ouviu no Egito, portanto não se trata de uma invenção de Crítias ou Platão, mas sim do testemunho do sábio e poeta Sólon.

Não restou nada completo da numerosa obra poética de Sólon, fora os fragmentos que em grande medida foram citados mais para ilustrar o contexto histórico ateniense do que para apreciar as suas qualidades estéticas. Este cenário contraria a assertiva de Crítias no *Timeu*, pois a frequência da temática política na poesia de Sólon leva a crer que a política não era um obstáculo da poesia, mas sim a poesia um instrumento da atividade pública. Veja-se o quadro temático dos fragmentos solonianos (tabela 2):

Tema:	Fragmentos:
Questões políticas:	F1, F2, F3, F4, F4a, F4c, F5 F6, F7, F9, F10, F30, F31, F32, F33, F34, F36 e F37.
Temática sapiencial:	F11, F14, F15, F16, F17, F18, F20, F21, F23, F24 e F27.
Sobre poesia:	F13 e F29.
Temática erótica:	F25 e F26.
Geografia das viagens de Sólon:	F19 e F28.
Outros temas:	F12, F22a e F39.

É necessário notar que este quadro possui o filtro do interesse de comentaristas, já que ele não é formado pela totalidade da poesia, mas sim por citações em outras obras. Todavia, o quadro revela os principais temas nos quais são evocados os testemunhos de Sólon, o que corrobora os tipos de rememoração elencados anteriormente: o **Sólon sábio** e o **Sólon legislador**. Destes dois temas, a literatura política (que inclui os fragmentos mais importantes: F4 e F36) foi mais rica em citações, o que já aponta para a sobreposição da memória do **Sólon legislador** (e democrata) sobre a do **Sólon sábio**.

Sólon é o mais antigo testemunho histórico e literário de Atenas, cuja principal característica é abordar diretamente questões políticas, como a exortação à guerra por Salamina (F1, F2 e F3), a discussão do conceito de *eunomia* (F4, F4a e F4c), as referências às suas reformas (F5, F7, F31e F36) e à sua recusa da tirania (F32, F33 e F34). Seu testemunho é uma fonte privilegiada para estudar o pensamento e as ideias políticas da Atenas do séc. VI (LEWIS, 2008) e o papel da exortação poética na política arcaica (IRWIN, 2008). A poesia como uma forma de atuação pública se mostrou muito eficiente, pois Plutarco relata que a elegia sobre Salamina foi cantada na ágora e persuadiu os atenienses a lançarem-se na guerra contra Mégara, na qual Sólon atuou como estrategista (*Vida de Sólon*, 8.1-3). Além disso, a *Athēnaíōn Politeía* (5.1-2) estabelece clara ligação entre a composição da Elegia *Eunomia* e o fato de Sólon ter atuado como arconte e árbitro na guerra civil em Atenas, que depois gerou a sua reforma do regime ateniense.

A tradição sobre Sólon faz com que o estudo do seu contexto histórico esteja vinculado à memorização que se fazia dele nos séculos posteriores. Sem o testemunho poético de Sólon, qualquer acesso ao ocorrido na Atenas arcaica seria dificultado não só para os estudiosos modernos, mas também para os próprios antigos que frequentemente citavam-no para compreender o contexto histórico de sua época. O que se sabe sobre a Atenas arcaica é, em grande medida, a narrativa e a contextualização desses poemas, feita por antigos e modernos, gerando uma circularidade em que os poemas ilustram um contexto político do qual eles são a principal fonte (IRWIN, 2008: 1-5). A fortuna histórica e interpretativa da poesia de Sólon possui vigor até hoje, como por exemplo, através dos debates sobre as modalidades de posse da terra na Atenas arcaica a partir do estudo de F36, sobre a *seisáktheia* (LEÃO, 2001: 230-8; RHODES, 1992: 92-7).

Uma coletânea de conferências sobre Sólon ocorridas nos Países Baixos em 2003 – publicada por Josine H. Blok e André P. M. H. Lardinois (2006) – incentivou o debate sobre pontos até então pacíficos, como a própria autoria dos versos (LARDINOIS, 2006: 15-17). A “persona” Sólon pode ter sido manipulada por poetas posteriores, que inventaram versos para provar argumentos, ou apenas alteraram algumas linhas para atualizá-los conceitualmente e historicamente, e assim possibilitar a instrumentalização do prestígio de Sólon num problema político do presente (LARDINOIS, 2006: 27-33). Do ponto de vista da memória cultural, estas atualizações, mais do que obstáculos ao “Sólon original”, são indícios da relevância que Sólon assumiu na memória da democracia.

Sólon democrata.

Após o desastre da expedição ateniense contra Siracusa (415-13), Pitodoro publicou um decreto na assembleia que inicia um processo de reação moderada contra os radicais democratas, que culminou no chamado “Regime dos 400” (411), administrado por dez magistrados eleitos, os *próbuloi* (*Athēnaiōn Politeía*, 29; cf. *A guerra de peloponésios e atenienses*, VIII, 1, 65-70). Ao decreto, Clitofonte promulgou um aditamento (*Athēnaiōn Politeía*, 29.3) prescrevendo que:

(...) os eleitos pesquisassem as leis ancestrais que Clístenes instituiu ao estabelecer a democracia, de forma que, tomando delas, escolhessem a melhor, isto porque o regime de Clístenes não era democrático, mas semelhante à de Sólon.

Os detalhes que a *Athēnaiōn Politeía* ofereceu sobre o decreto de Pitodoro e o aditamento de Clitofonte indicam que ela os consultou, mesmo que através de uma fonte intermediária. Assim, a obra estabelece o início da revalorização de Sólon nas mobilizações políticas do Regime dos 400 que, apesar do seu cariz oligárquico, não visava romper totalmente com o ideário democrático, mas sim estabelecer uma democracia moderada. A partir daí Sólon torna-se uma das principais polêmicas sobre a memória da democracia, gerando uma série de disputas de memória nas quais, quase um século depois, a *Athēnaiōn Politeía* intercede através da sua investigação histórica.

Além do aditamento de Clitofonte, Isócrates foi o principal precursor da *Athēnaiōn Politeía* na vinculação de Sólon à democracia. Assim como ele distinguiu o bom sofista do passado com o mau do presente, também a “boa” democracia foi buscada no passado para condenar a “má” democracia do seu tempo. No *Areopagítico* o filósofo procurou na história precedente de Atenas um regime democrático que recupere a glória e o império perdidos no séc. V. Isócrates inicia seu discurso louvando os valores de comedimento (*sōphrosúnē*) e moderação (*metriótēs*) (*Areopagítico*, 4), o que remete ao **Sólon sábio** cuja ética délfica reúne numa só personagem as qualidades de sabedoria e atividade política. Isócrates propõe, então, o seguinte (*Areopagítico*, 16):

(...) Na verdade, acho que a única medida capaz de nos acautelar dos perigos futuros e de nos livrar dos males presentes seria buscarmos a reposição daquela democracia, para a qual Sólon, ao tornar-se o maior amigo do povo, criou leis, e que Clístenes, depois de afastar os tiranos e de reconduzir o povo, voltou a instituir do início²².

²² Ver tradução de LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2001, p. 130 e MATHIEU, Georges. *Isocrate: Discours*. Tome III. Paris: Les belles Lettres, 1998, p. 67.

A proposta de Isócrates é retornar àquela democracia (*ekeinēn tēn dēmokratían analabeîn*) a qual Sólon tornando-se o mais amigo do povo (*hēn Sólōn mēn ho dēmotikōtatos genómenos*) criou leis (*enomothétēse*). Eis a inflexão na memória da democracia: Sólon criou-a, e Clístenes apenas expulsou os tiranos e a reestabeleceu-a, reconduzindo o povo ao poder. O foco da argumentação é recuperar o poder soberano do Conselho do Areópago, cuja revogação (que a tradição atribui a Efiltes, Temístocles ou Péricles) Isócrates acredita ser a causa da decadência da democracia atual. Na democracia antiga de Sólon e Clístenes tal soberania do Areópago não havia sido comprometida, fazendo deles exemplos ideais para a propaganda que visava restabelecer o poder do Conselho sem romper com a democracia. Assim, o passado da democracia é reinventado e instrumentalizado para propor uma mudança moderada no presente.

Além disso, Isócrates também explora o passado político de Atenas através da ideia das duas igualdades²³: a aritmética, que estabelece o mesmo para ricos e pobres; e a geométrica, que dá honra aos cidadãos conforme o mérito de cada um. Isócrates afirmou que a boa democracia do passado (de Sólon e Clístenes) optou pela democracia geométrica (*Areopágíco*, 20-21) e considerou a outra injusta. Pode-se especular que Isócrates tenha feito uma interpretação forçada do fragmento F36 (v. 18-20) de Sólon, que claramente distingue duas categorias de cidadãos a quem as leis são destinadas:

Leis igualmente (*omoiōs*) para o mau e para o bom,
tendo ajustado (*armósas*) reta justiça para cada um,
escrevi.

O sentido dos versos é o oposto do que Isócrates propõe, pois ressalta que ele fez leis iguais para os maus (comuns) e bons (nobres). O *Areopágíco* não faz nenhuma referência direta à obra poética de Sólon, mas aparentemente a pregação de maior igualdade no contexto de desigualdade de Sólon, foi invertida numa pregação por igualdade limitada no contexto de maior igualdade de Isócrates. A leitura que a *Athēnaiōn Politeía* faz da obra política de Sólon coaduna com a interpretação de Isócrates, pois no regime de Sólon descrito por ela não existe igualdade aritmética, pois o exercício dos cargos públicos é distribuído conforme a classe censitária (7.3). Na verdade, a *Athēnaiōn Politeía* dedicou-se a argumentar historicamente e aprofundar uma série de ideias e assertivas sobre Sólon elencadas anteriormente por Isócrates no *Areopágíco*.

²³ O tema foi discutido também por Platão (*República*, 558c, *Leis*, 757b) e Aristóteles (*Política*, 1301a), ver BORDES, Jacqueline. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1982, pp. 221-2, 342-57.

A pauta isocrateana de observação dos regimes do passado (*Areopágico*, 78-9) não se baseia em rigor histórico, mas sim na exposição de conteúdos da memória ateniense que coadunam com as concepções de instituições e leis que, segundo ele, a cidade deve adotar (MATHIEU, 1998: 57-8). A justaposição, até então inédita, da legislação de Sólon e da reforma de Clístenes demonstra o pouco caso que Isócrates faz da cronologia e da acurácia histórica. Os eventos não são argumentados e narrados historicamente, mas elencados como exemplos retóricos. O *Areopágico*, acessando a memória, intervém naquilo que os atenienses pensam sobre si mesmos e sua democracia, mas o esforço historiográfico está ausente, o papel de Sólon é ocasional, como um conteúdo instrumentalizado, um veículo para as ideias. O passado é idealizado e instrumentalizado retoricamente, e não constitui o foco da investigação.

Que Isócrates teve alguma influência na *Athēnaiōn Politeía* já é um ponto pacífico entre os pesquisadores, não somente na configuração de Sólon como fundador da democracia, mas também em outros aspectos, como o elogio ao Conselho do Areópago. O ponto que precisa ser discutido é se a proposta da *Athēnaiōn Politeía* consistia também na busca por subsídios históricos de ideias políticas que haviam sido enunciadas antes por Isócrates. Isso não significa que Isócrates foi o inventor, ou o proprietário intelectual de tais ideias, pelo contrário, o aditamento de Clitofonte nos faz crer que elas se tornaram correntes a partir de fins do séc. V. O que a *Athēnaiōn Politeía* faz é coletar estas ideias e conteúdos da memória cultural de Sólon e da democracia e impor uma metodologia historiográfica sobre elas, gerando uma interpretação que – excetuando algumas correções feitas por modernos – dispõe de credibilidade histórica até os dias de hoje.

A elipse de Sólon.

A trajetória dos testemunhos sobre Sólon entre os séculos V e IV apontam para uma inflexão de memória, em que o Sólon sábio e legislador são sobrepostos por uma temática atualizada e mais polêmica, a do **Sólon democrata**. Porque a elipse da memória de Sólon e o seu ressurgimento revigorado e reformulado mais de um século depois da sua morte? Para perceber melhor a curva de memória que fez Sólon se encontrar e se vincular com a memória da democracia, veja-se o quadro abaixo com os principais testemunhos sobre Sólon e as respectivas cronologias aproximadas (tabela 3):

Cronologia:	Testemunho:	Tipo de memória:
450-420	Heródoto (I, 29-32 e 46; II, 177; V, 113	Sólon sábio e legislador.
400-350	Platão (<i>Protágoras</i> , 342e-343b; <i>Timeu</i> , 20d-25e; <i>Crítias</i> 108d, 110a, 113a).	Sólon sábio e poeta.
360-330	Isócrates (<i>Areopagítico</i> , 16; <i>Antídosis</i> , 313).	Sólon democrata e sábio
330-322	<i>Athēnaiōn Politeía</i> (2, 5-12, 14, 17)	Sólon democrata e poeta.

Este quadro ilustrativo aponta que, embora fosse claro que Sólon era sábio, legislador e poeta para todos os testemunhos, ocorreu uma mudança de ênfase na evocação de sua memória. Se para Heródoto Sólon está ligado aos Sete Sábios e ao mundo délfico, para a *Athēnaiōn Politeía* Sólon está ligado à ideia de democracia moderada, e nada se comenta sobre outros sábios, o Oráculo Delfos ou Creso da Lídia. Em Plutarco (séc. I d. C.), na *Vida de Sólon* e no *Banquete dos Sete Sábios* (7, 152a), Sólon apresenta suas características de sábio harmonizadas com as de porta-voz da democracia. No sincretismo de memórias de Plutarco, que pouco em consideração leva a argumentação histórica mais acurada (*Comparação entre Alexandre e César*, 1.1-3; LEÃO, 1999: 12-4;) o **Sólon sábio** e o **Sólon democrata** estão totalmente integrados.

Por qual motivo ocorreu esta elipse de memória? Porque depois de um século o **Sólon sábio** de Heródoto surge revalorizado no **Sólon democrata** de Isócrates e da *Athēnaiōn Politeía*? Entre as reformas de Sólon (594-2) e de Clístenes (508) havia um claro obstáculo: o longo período em que, à exceção de algumas interrupções, Atenas foi governada pela tirania de Pisístrato e seus filhos (561-508). Não por acaso, a *Athēnaiōn Politeía*, com base na própria poesia de Sólon, irá insistir em repelir as suas possíveis relações com Pisístrato e a tirania, o que se estudará no capítulo 5.

Porém, antes de analisar a construção da memória histórica de um Sólon democrata na *Athēnaiōn Politeía*, é necessário ter em mente as interpretações e controvérsias gerais em que os estudiosos dos séculos XIX e XX lançaram sobre a obra, e compreender os procedimentos investigativos e retóricos nos quais a obra foi pensada, o que se analisará a seguir nos capítulos 3 e 4.

Capítulo 3: A *Athēnaiōn Politeía*, questões preliminares.

A *Athēnaiōn Politeía* só era conhecida através de alguns poucos fragmentos do “Papiro de Berlim” que havia sido editado por Friedrich Blass em 1880 (CHAMBERS, 1967: 49-66). Porém, em 19 de Janeiro de 1891 o jornal britânico *The Times* anunciou a descoberta de um papiro egípcio, cujo texto foi identificado como sendo uma versão quase completa da mesma obra, traduzida e publicada no mesmo ano por Frederic G. Kenyon. Esta descoberta tardia gerou uma fortuna crítica particular da obra, apesar do seu valor inestimável para a história política de Atenas. A *Athēnaiōn Politeía* sofreu um duro processo crítico pelos estudiosos da época devido ao caráter informativo e descritivo do texto, em contraste com a pobreza literária e filosófica do mesmo, o que alimentou o questionamento da autoria de Aristóteles atribuída pela tradição antiga.

A autoria da *Athēnaiōn Politeía* por si só não é o principal problema para a análise do seu conteúdo, mas sim os desdobramentos desta questão: qual a relação do texto com o restante da obra aristotélica? Como a obra cita e utiliza suas fontes de pesquisa? É importante situar-se em tais debates, baseado nos estudos precedentes que contribuíram para a construção da interpretação e contextualização da obra.

A polêmica sobre a autoria.

A principal dificuldade de alguns autores para admitir a autoria aristotélica do texto consiste na linguagem e no estilo, muito diferentes das outras obras de Aristóteles. Em especial Charles Hignett (1958: 29) contrapôs o caráter industrioso do levantamento de fontes da obra com a aparente falta de julgamento na hora de utilizar estas mesmas fontes, e considerou-a indigna do grande Aristóteles. Ter sido escrita por um aluno menos brilhante do filósofo também justificaria, aos olhos deste estudioso, a aparente falta de julgamento da obra ao abrir algumas discordâncias com a autoridade de Tucídides, como por exemplo, a divergência de nomes quanto ao responsável pelo decreto que instaurou o regime dos 400 (Pitodoro na *Athēnaiōn Politeía*, 29; e Pisandro na *A guerra de peloponésios e atenienses*, VIII, 66-8), ou ainda a polêmica direta com a versão do historiador ateniense sobre o porte de armas nas Panatenéias, na ocasião do assassinato de Hiparco, irmão do tirano Hípias (*Athēnaiōn Politeía*, 18.4 cf. *A guerra de peloponésios e atenienses*, VI, 53-9).

A euforia inicial da descoberta cedeu ao criticismo positivista de estudiosos modernos (PIRES, 1999: 390-405) que abriram a temporada de caça aos erros da *Athēnaiōn Politeía*, trazendo a tona contradições entre ela e a *Política*, que como demonstrou John E. Sandys (1893: 50-7), Delfim Ferreira Leão (2001: 164-7) e Hans-Joachim Gehke (2006: 185-8) não eram totalmente justificadas. Além disso, foi aventada até mesmo uma contradição interna no caso da instauração da mistoforia, mencionada duas vezes na obra: em 24.3 e 27.3, o que gerou duras assertivas como a de Friedrich Cauer: “*Such a childish misconception is scarcely to be imputed to Aristotle*” (apud DAY, CHAMBERS, 1962: 34). No entanto, esta aparente contradição interna também foi considerada um exagero interpretativo se for levado em conta que a obra relata em 24.3 que Aristides apenas sugeriu que os jurados fossem sustentados pelo dinheiro público oriundo do império marítimo, mas somente em 27.3 Péricles é responsabilizado pela criação da mistoforia (KEANEY, 1969: 412-5).

O testemunho antigo, por sua vez, foi unânime ao atribuir a obra ao mestre da escola peripatética (SANDYS, 1893: 16-23; RHODES, 1992: 1-2; PIREs, 1999: 286-8). Nas listas de suas obras constam as “*politeíai*”, gregas e bárbaras, cujo número total era 158 ou mais, o que reforça a improbabilidade de todas elas terem sido fruto de uma só pessoa. Georges Mathieu (1915: II), no entanto, argumentou que mesmo que os estudos de cidades menos importantes tenham sido escritos por alunos de Aristóteles, um assunto relevante como Atenas teria tido a atenção do mestre. Outros cogitaram a hipótese de que a obra era destinada a um público mais amplo, diferentemente da maioria dos textos do *Corpus Aristotelicum* restritos aos alunos do Liceu, o que teria exigido de Aristóteles um estilo diferente de escrita, menos hermético (SANDYS, 1893: 41-2; NEWMAN, 1981: 159; RHODES, 1992: 37-51).

No entanto, ainda que sejam flagrantes as diferenças de estilo entre a *Athēnaiōn Politeía* e os textos restantes do *corpus aristotelicum*, John E. Sandys (1893: 57-60) e posteriormente John J. Keaney (1992: 8-14) comprovaram, no mínimo, que tais argumentos não são provas conclusivas para negar a autoria aristotélica em favor de algum de seus alunos. A fraseologia que se apontou como sendo a prova da não autoria de Aristóteles é mais recorrente em obras menos conhecidas de Aristóteles – no caso estudado por Keaney a *Historia Animalium* – do que com a obra de Teofrasto, o pupilo de Aristóteles cuja obra melhor se conhece.

O caráter descritivo da obra também levou aos problemas das supostas interpolações na obra, como a “constituição de Drácon”, considerada anacrônica e não aristotélica, uma interpolação inserida posteriormente ao texto seja pelo próprio Aristóteles, ou por um de seus alunos ainda no contexto da escola peripatética (MATHIEU, 1915: II-VII; FRITZ, 1954; DAY, CHAMBERS, 1962: 198-9; RHODES, 1992: 84-8). A tese mais adequada para superar esta dificuldade é a de que as *politeíai*, assim como outras investigações (como a *Historia Animalium*), não eram obras acabadas, mas cadernos abertos cujas correções e acréscimos eram feitas ao longo do tempo, conforme a necessidade de Aristóteles, ou dos seus alunos (TOVAR, 1948: 27-31; KEANEY, 1970: 326-8; RHODES, 1992: 50-1). Estes textos são levantamentos de dados para estudos posteriores, e assim as *politeíai* estariam para a *Política* tal qual a *Historia Animalium* para a *De Partibus Animalium* e *De Motu Animalium*. Assim, a *Historia Animalium* (*Perì tà Zōia Historíai*) e a *Athēnaïōn Politeía* revelam o significado dos termos derivados de *historía* e *historeîn* no pensamento aristotélico: eles denotam uma “investigação”, mas não com caráter metodológico, mas simplesmente como acumulação de informações, o que é reforçado pelo estilo de ambas as obras (STE CROIX, 1992: 24; LOUIS, 1955: 39-44). Além disso, ao assumir que tanto os textos da *Athēnaïōn Politeía* são mais histórias memorativas do que história ciência, como já observado no primeiro capítulo deste trabalho, é natural que se assuma a capacidade destes de discordar ou mesmo se equivocar de acordo com condições do contexto intelectual de cada um.

Portanto, é necessário se posicionar em alguns pontos relevantes do debate. Primeiro, as pesquisas que promoveram a obra certamente ocorreram no Liceu sob a direção de Aristóteles, entre 335 e 322, sendo o período mais provável entre 329/8 e 323/2 (SANDYS, 1893: 39-54; DAY, CHAMBERS, 1962: 195-7; KEANEY, 1970: 326-36; RHODES, 1992: 51-9). Além disso, a *Ética Nicomaquéia* (1181b) anunciou que os estudos da *Política* seriam “baseados nas constituições (*politeíai*) colecionadas”, o que se tornou a principal evidência de que as *politeíai*, escritas por Aristóteles ou não, estão ligadas aos estudos do Liceu sob sua direção, o que fornece um contexto intelectual seguro para análise da obra. Logo, o autor assumido aqui, na falta de maiores evidências, é a **escola peripatética em Atenas, sob a direção de Aristóteles**. Desta premissa deve-se considerar a utilização e o encadeamento das diversas fontes que a obra pesquisou, e também o seu enquadramento no projeto político e filosófico aristotélico.

As fontes da *Athēnaiōn Politeía*.

O autor da *Athēnaiōn Politeía* certamente consultou Heródoto (cujo relato ele segue de perto em 13-15), Tucídides (de quem ele discorda diretamente em 18), Isócrates (especialmente a visível ressonância com o *Areopagítico*) e talvez Platão e Xenofonte, bem como os textos hoje perdidos dos atidógrafos Helanico, Clidemo e Andrócion, e de historiadores como Éforo de Cime e Teopompo de Quios. Além disso, a obra cita versos de Sólon (5.2, 12.1), canções populares (19.3, 20.5) e inscrições murais (7.4). Com a exceção de Heródoto (nomeado uma única vez em 14.4) e Sólon, as fontes utilizadas não são claramente identificadas. Seria a *Athēnaiōn Politeía*, então, uma colcha de retalhos, uma coletânea de crônicas onde o ordenamento cronológico e factual é mais importante que a investigação histórica ou o desenvolvimento de argumentos?

Tornou-se corrente a interpretação que a narrativa da obra sofreu influência das disputas ideológicas entre grupos políticos de conservadores, radicais e moderados do séc. IV. Georges Mathieu (1915: V; e PIREs, 1999: 398-400) já listava as inúmeras tendências políticas que foram atribuídas ao texto por leitores modernos: alguns apontavam tendência aristocrática, outros democrática, e outros ainda negavam qualquer parcialidade no texto; alguns notavam influência de Isócrates, outros de Platão, outros ainda enxergavam uma tendência contrária à política de Demóstenes. Essa tentativa de identificar certa tendenciosidade política na obra, somada às dúvidas em relação à autoria aristotélica baseadas na suposta pobreza de julgamento do autor, geraram a ideia comum de que o texto era fruto de um mau-historiador que apenas reproduzia suas fontes sem o devido juízo crítico (HIGNETT, 1958: 29; RHODES, 1992: 27-60).

Uma das hipóteses para explicar a conciliação de tão diversas fontes e tendências ideológicas numa só obra é a do próprio Georges Mathieu (1915: 10), para quem as aparentes contradições e justaposição de tópicos opostos ideologicamente são o resultado de um procedimento historiográfico desenvolvido por Aristóteles:

Ele se baseia em fontes muito diferentes e de tendências diversas: umas são favoráveis à democracia, outras lhe são hostis. Para se decidir entre elas, Aristóteles recorre a indícios exteriores, aos testemunhos fornecidos pelas instituições antigas que sobreviveram ainda no seu tempo. Mas quando não existem estes indícios exteriores ou quando Aristóteles não os percebe, ele não procura adotar uma das duas opiniões, mas as concilia, ou ao menos as combina uma com a outra. Quando os dois testemunhos são absolutamente opostos, o trabalho de conciliação não pode se fazer sem que fiquem traços da contradição que existe entre eles.

Para superar as incongruências entre as várias memórias do passado, Mathieu conclui que o principal instrumento de Aristóteles é inferir o passado através das suas sobrevivências no presente. Quando este procedimento não é suficiente, ele realiza uma manipulação das fontes de forma que se construa uma versão conciliadora das diferenças, que por sua vez nem sempre consegue superar as contradições, o que dá o tom de contraditório e aleatório (isto é, coleta de informações industriosa combinado com julgamento crítico fraco). A hipótese de Mathieu é relevante, pois o trabalho da *Athēnaíōn Politeía* é coletar as informações sobre o passado constitucional da Atenas, e isto obviamente levou a informações discordantes, com as quais o autor teve que lidar.

Por outro lado, a interpretação da *Athēnaíōn Politeía* como “obra satélite” para compreender suas fontes foi arguida por Felix Jacoby (1949), que partindo de trechos que a obra teria citado de Clidemo e Andrócion, afirmou ser o primeiro um autor de tendência democrática, enquanto o segundo um moderado. Contra esta linha interpretativa investiu Phillip Harding (1974, 1976, 1977) que questionou a leitura de Jacoby e a opinião comum de que a obra não realiza pesquisa original e que seria fruto de um historiador medíocre. Harding argumenta que a maioria das passagens que revelariam a tendenciosidade dos atidógrafos era oriunda da própria *Athēnaíōn Politeía*, cuja autonomia de pesquisa foi ignorada. Além disso, Harding demonstrou o quão infundadas são as evidências levantadas por Jacoby para identificar Clidemo como radical e Andrócio como moderado.

Harding (1977: 159) não questiona a relação da obra com um conservadorismo de democracia moderada, mas apenas se pergunta por que não seria o próprio autor o responsável pela sua ideologia moderada? Os próprios testemunhos nos mostram que a passagem de um político do lado democrático para o oligárquico era muito frequente, e as ações de um Alcibíades ao oscilar entre posições políticas opostas devem ser observadas não como oportunismo, mas como uma dinâmica própria do sistema político. Isto nos remete a ideia do retórico Lísias (*Defesa a uma acusação de subverter a democracia*, 8): “não há democratas ou oligarcas por natureza, mas por interesse”. Seguindo as argumentações de Harding, então, é necessário considerar cada passagem tendenciosa do texto em detalhe, conforme o contexto intelectual mais amplo, e não condenar o texto a estar condiciona a uma só posição ideológica e política. O mapeamento das tendências ideológicas é o resultado de avaliações da memória e da História de Atenas, e não somente a causa de juízos críticos sobre o passado.

Assim, para reter a hipótese de Mathieu (1915) sobre o confronto de fontes opostas para a escrita da *Athēnaiōn Politeía*, é necessário livrar-se de duas premissas assumidas pelo autor francês na época, mas que atualmente não são mais sustentáveis: (1) primeiro não se deve impor ao texto acusações de “erros” e “contradições” que supervalorizam as diferenças factuais oriundas de diferentes memórias dentro da história memorativa da obra; e também (2) deve-se descartar a leitura como “obra satélite” para compreender as suas fontes, pois conforme demonstrado por Harding (1977), não há garantia que a obra tenha feito uso exato das fontes, bem como ao reproduzir tais fontes ele as aceita (ou as altera), assumindo os erros e argumentos tendenciosos que elas poderiam conter. Quando há discordância com uma versão do passado, a informação é debatida, corrigida e, às vezes, refutada pela obra através de diferentes tipos de argumentação, em diferentes momentos da narrativa. Se não ocorreu tal procedimento de verificação, é porque a obra aceitou a informação, e assumiu-a com as implicações envolvidas.

A tese ou finalidade da *Athēnaiōn Politeía*.

As polêmicas em torno da autoria e das fontes da *Athēnaiōn Politeía* atrasaram a discussão sobre a tese e a finalidade da obra. Antes de tudo foi necessário assumir que ela é um encadeamento original, e não simples compilação de dados. Isto pode ser observado através da estrutura da obra, dividida em duas pelo capítulo 41, que passa em resumo o conteúdo dos capítulos precedentes sobre as onze mudanças de regime política da história de Atenas, e introduz a segunda parte do texto, uma longa descrição das instituições políticas e judiciárias da cidade-estado no tempo do autor (41.2):

(...) A primeira mudança, desde o princípio, foi a de Íon e de seus companheiros, quando primeiro estabeleceram as quatro tribos, e instituíram os reis das tribos. A segunda, mas a primeira a ter a forma de um regime, ocorreu sob Teseu, divergindo um pouco da realeza. Depois disso, foi a de Drácon na qual publicaram leis pela primeira vez. A terceira foi a de Sólon, ocorrida após dissensões e na qual ocorreu o começo da democracia. A quarta foi a tirania de Pisístrato. A quinta, após a derrubada dos tiranos, foi a de Clístenes mais democrática do que a de Sólon. A sexta, depois das Guerras Médicas, a do Conselho do Areópago. A sétima, depois desta, a que Aristides começou e Efiltes completou derrubando o Conselho do Areópago, e na qual a cidade errou muito por causa dos demagogos e do domínio do mar. A oitava foi o estabelecimento dos Quatrocentos, e depois desta, a nona foi a democracia de novo. A décima foi a tirania dos Trinta e dos Dez. A décima e primeira foi a depois do retorno dos elementos do Pireu e de File, a partir do qual se evolui até o presente, sempre aumentando para o povo a participação no poder.

O capítulo 41 da *Athēnaiōn Politeía* demonstra que existe um encadeamento cronológico e lógico nos fatos narrados, e através das onze transformações da *politeía* ateniense percebe-se a ascensão, as interrupções e os declínios da democracia. Este é o eixo da narrativa, que a divide em duas: a história do regime do passado (cap. 1 a 41), e a descrição do regime no presente (cap. 42 a 69). As duas partes engendram a lógica pela qual o estado atual do regime é resultado de sua própria história constitucional, isto é, a democracia do presente é fruto do passado democrático. Logo após a descoberta do texto, Reginald Macan (1891: 26, 32-3) já definiu que as referências cruzadas entre as duas partes da obra, quando Aristóteles deduz a situação do passado através do que existe no presente, ou vice-versa, comprovavam a unidade da obra, que compartilha de uma só concepção literária, o que denota também o “sabor aristotélico” nas proposições da obra, já que as ideias dela não pareciam estar em desacordo com o ensino do Liceu.

Apesar disso, levou algum tempo para que as bases da tese ou finalidade da *Athēnaiōn Politeía* fossem buscadas no restante do *corpus aristotelicum*. James Day e Mortimer Chambers (1962) defenderam de forma mais incisiva esta tese, argumentando que a obra confirma a teoria da *Política* de que a democracia é causada pelo aumento do número de cidadãos (DAY, CHAMBERS, 1962: 25-37). Para estes autores, Aristóteles utilizou linguagens da física, da biologia e da metafísica aristotélica no vocabulário da obra. Em alguns casos a argumentação é válida, como a obra ser orientada na perspectiva “das partes e do todo” do corpo político, uma vez que este é um princípio comum na filosofia aristotélica. Outras argumentações dos autores, no entanto, são questionáveis, como a análise do verbo *sumbaínein*, pois o uso filosófico do termo na *Metafísica* extrapola muito o uso prosaico da *Athēnaiōn Politeía*; ou ainda a aplicação da causalística da *Metafísica* (causas materiais, formais, eficientes e finais) ao relato narrativo da obra (DAY, CHAMBERS, 1962: 35-45; cf. RHODES, 1992: 10-5).

Day e Chambers, então, preencheram as supostas lacunas deixadas por Aristóteles, atribuindo relações entre as teorizações do *corpus* e a narrativa da *Athēnaiōn Politeía*. A tese defendida mais importante é de que a obra encaixa os eventos da história ateniense num esquema que já havia sido delineado pela *Política*, quando Aristóteles define quatro (ou cinco) formas de democracia, na sua tipologia das constituições políticas. A obra teria como objetivo, então, através do seu relato, demonstrar factualmente o desenvolvimento destas quatro (ou cinco) formas de democracia (DAY, CHAMBERS, 1962: 44-60, 70-1).

A leitura de Day e Chambers foi criticada por P. J. Rhodes (1981), que afirma que não existem relações intrínsecas entre a *Athēnaíōn Politeía* e a filosofia aristotélica que o próprio autor já não tenha feito explicitamente. Para Rhodes a obra possui um *télos* tipicamente aristotélico, mas este não estaria em outras obras, mas na própria narrativa das onze mudanças de regime. Portanto, o princípio teleológico da obra seria compreender retrospectivamente o desenvolvimento de Atenas até a forma final da democracia, o regime criado após a restauração democrática de 403 que perdurava até a época de escrita da obra, em 323-2. Rhodes (1992: 10-5) não questiona o caráter lógico e construído da obra, no entanto, é peremptório ao afirmar que demais traços subterrâneos da filosofia aristotélica na *Athēnaíōn Politeía* estão “nos olhos de quem vê”.

Partindo das críticas de Rhodes ao trabalho de Day e Chambers, não parece profícuo tentar evidenciar a coerência formal e epistemológica entre a *Athēnaíōn Politeía* e outras obras que supostamente teriam sido todas escritas pelo punho de um mesmo brilhante e infalível Aristóteles. Antes disso, este trabalho trata de observar os demais textos do *corpus aristotelicum* para identificar o contexto histórico e o projeto intelectual no qual a obra está inserida, especialmente através do estudo de termos específicos, como *historía* e *politeía*, observados no capítulo 4, mas sem pressupor na narrativa uma malha subterrânea de lógica aristotélica.

Por outro lado, identificar a democracia do séc. IV como o *télos* da narrativa da obra é uma premissa relevante. A última das onze mudanças de regime foi a restauração democrática de Trasíbulo, após a deposição dos Trinta Tiranos (403). Apesar da considerável atividade diplomática e militar de Atenas no contexto das disputas pela hegemonia no mundo grego durante o séc. IV, o regime de Atenas manteve-se estável, sem guerras civis traumáticas como as ocorridas em 411 e 403, o que não significa que não ocorressem mudanças institucionais importantes neste mesmo período (RHODES, 1980: 305-23). Somente em 322, no mesmo ano da morte de Aristóteles, o general macedônio Antípatro forçou a instauração de um regime oligárquico em Atenas, fato este ignorado pela *Athēnaíōn Politeía*, portanto sendo a data limite para a escrita da obra. A relativa estabilidade constitucional entre os anos de 403 e 322 teria levado Aristóteles a perceber neste regime a forma final (*télos*) da democracia. Este período, embora não seja o momento de ápice de Atenas e do império, é o de maior estabilidade do regime durante toda história da Atenas antiga (RHODES, 1992: 8-9, 60).

Logo após o regime oligárquico imposto por Antípatro em 322, o líder macedônio Cassandro instalou Demétrio de Falero como tirano em Atenas no ano de 317. Demétrio – que curiosamente era filósofo peripatético e discípulo de Aristóteles e Teofrasto – agiu como um déspota esclarecido e garantiu certa estabilidade e prosperidade, mantendo a elite local sob o controle de Cassandro. Com a queda de Demétrio em 307, devido a conflitos entre generais macedônios, ocorreram mais sete mudanças de governo até 261 (FINLEY, 1985: 140-1), quando as lideranças atenienses abandonaram as antigas aspirações democráticas e imperialistas, aceitando de vez a situação de cidade súdita. Porém, durante cerca de quatro décadas os velhos hábitos democráticos dos séc. V e IV insistiram em resistir à dominação, revelando o fôlego ideológico da memória da democracia. Compreender a estabilidade democrática do séc. IV, da qual os atenienses eram ciosos, parece ter sido a principal finalidade da *Athēnaiōn Politeía*.

Partindo desta mesma premissa que o *télos* da narrativa está na retrospectiva causal da democracia ateniense até a sua forma presente, John J. Keaney propôs uma nova articulação da filosofia aristotélica com a obra, no artigo *The Structure of Aristotle's Athenaion Politeia* (1963: 117-8 e 1992: 20-2). Keaney partiu de um padrão estilístico que G. Else identificou na *Poética*, que estabelece a narração de algo através de um modesto começo, porém preche de possibilidades, que se segue a um desenvolvimento, e uma expansão, até a realização de algo considerável – padrão este que, segundo Keaney, exprime o processo de pensamento do autor da obra. O resultado da abordagem de Keaney identificou composições em anel na *Athēnaiōn Politeía*, através de quiasmos que intercalam as informações históricas com os juízos sobre a democracia ateniense. Keaney define a obra como a narração do crescimento das prerrogativas do povo (*dēmos*) sobre as instituições que antes detinham o poder judiciário em Atenas.

Assim, quando a *Athēnaiōn Politeía* enumera as três medidas mais democráticas de Sólon, ela dá especial ênfase ao direito do povo de apelar ao tribunal, pois “*quando o povo se assenhoreia dos votos, assenhoreia-se do governo*” (9.1). Este seria o início modesto do tema, que iniciaria uma composição em anel que após sucessivos desenvolvimentos e expansões culminaria no capítulo 41.2, no seguimento do trecho anteriormente citado:

(...) A décima e primeira foi a depois do retorno dos elementos do Pireu e de File, a partir do qual se evolui até o presente, sempre aumentando para o povo a participação no poder. O próprio povo fez-se soberano de tudo, e tudo administra por meio dos decretos e dos tribunais, nos quais o povo é forte.

Para Keaney, então, a *Athēnaiōn Politeía* teria três partes: a primeira (a parte perdida do texto) contém a história ateniense pré-democrática e anterior às reformas de Sólon; a segunda (cap. 2 a 41) narra o desenvolvimento e a expansão do povo sobre os tribunais, os cargos e a assembleia, que ocorre entre Sólon e a última mudança de regime, a restauração de 403; a terceira parte (cap. 42 a 69) descreve o funcionamento institucional de Atenas no presente, dando especial ênfase aos tribunais, cuja soberania foi conquistada pelo povo na narrativa precedente. Segundo Keaney (1963: 128-36), a segunda parte da obra – que conta a história da democracia em si – desenvolveu o argumento do gradual enfraquecimento dos tribunais e instituições políticas tradicionais (os Nove Arcontes, o Areópago e os Quinhentos) em favor dos tribunais populares, bem como do acesso do povo a estes mesmos tribunais tradicionais.

No decorrer dos seus estudos, o enfoque de Keaney tornou-se cada vez mais estilístico e literário (1969: 206-23). Quase trinta anos depois do seu primeiro artigo sobre o tema, Keaney publicou *The Composition of Aristotle's Athenaiōn politeías: observation and explanation* (1992), onde rejeitou as leituras históricas e filosóficas da obra que ele mesmo já havia considerado, e propôs uma abordagem predominantemente literária, extrapolando a interpretação dos quiasmos e composições em anéis. Para o autor, o uso de fontes na obra (os “subtextos”) foi intercalado por alterações literárias que exprimiam o argumento ao longo da narrativa (os “paratextos”), e o leitor atento poderia identificar esta composição em anel que exprime de forma labiríntica os argumentos de Aristóteles (KEANEY, 1992: 54-62).

Entre 1963 e 1992 não se modificou a interpretação de Keaney sobre a tese principal da *Athēnaiōn Politeía*: o gradual crescimento da soberania do povo sobre as instituições jurídicas e políticas de Atenas. No entanto, sua abordagem estilística e literária alterou drasticamente a sua concepção sobre a composição do texto, deixando de lado leituras histórico-filosóficas, e investigando composições em anel cada vez mais truncadas, que somente um leitor dedicado e estruturalista como Keaney poderia revelar. Esta metodologia de Keaney recebeu algumas críticas, já que muitas dessas composições em anel foram consideradas fracas, ou seja, que seria pouco provável que Aristóteles teria escrito suas teses sobre a história da democracia de forma tão tortuosa e enigmática, o que acaba tornando a leitura do livro de Keaney desafiadora, e ao mesmo tempo confusa (TODD, 1994: 24-5).

Um dos críticos dos exageros da orientação literária e estilística de Keaney é o historiador brasileiro Francisco Murari Pires, que no livro *Mithistória* (1999) apresentou estudo com as principais controvérsias sobre a fortuna crítica da *Athēnaíōn Politeía*. Ele concluiu tal estudo definindo a leitura das composições em anel de Keaney como um “*paradoxal modo de comunicação textual, que antes oculta cifradas suas significações, do que manifestamente as declara*” (1999: 428). Pires avaliou a tradição interpretativa em torno da obra, e somando-se aos críticos de Keaney introduziu a academia brasileira nos debates ocorridos ao longo dos cerca de 120 anos transcorridos entre a descoberta do texto e o momento atual da sua interpretação. Pires já havia publicado uma tradução brasileira para a Constituição dos Atenienses (1995), com um exaustivo trabalho de notas, e a língua portuguesa conta ainda com a tradução do estudioso português Delfim Ferreira Leão (2003), autor já citado nos seus estudos e traduções sobre Sólon. Ao introduzir e inserir o tema aos leitores de língua portuguesa, Pires e Leão também possibilitaram novas iniciativas de pesquisa, entre as quais o presente trabalho se insere.

Algumas premissas podem ser extraídas dos debates precedentes sobre o estudo da *Athēnaíōn Politeía*. Como autor da obra deve-se assumir a escola peripatética em Atenas sob a direção de Aristóteles entre os anos 329-322, o que oferece o contexto histórico e intelectual preciso da sua composição. Apesar dos exageros interpretativos de Keaney em 1992, a sua argumentação principal de 1963, de que a tese da *Athēnaíōn Politeía* foi o crescimento gradual do povo sobre as instituições políticas e jurídicas de Atenas, é um aspecto relevante a ser considerado, especialmente pelo papel chave cumprido por Sólon nesta narrativa. Das discussões de Mathieu (1915), Jacoby (1949) e Harding (1974, 1976, 1977), conclui-se que se deve romper com a leitura do texto como obra satélite para compreender suas fontes, reconhecendo assim o seu encadeamento narrativo original e autônomo. Como um levantamento informacional, a obra está relacionada aos gêneros da *historía* e da *politeía*, que serão estudados no capítulo seguinte. O estudo destes termos não pressupõe a coerência formal e lógica entre todos os diferentes textos atribuídos a Aristóteles – conforme concluído das críticas de Rhodes (1992) ao trabalho de Day e Chambers (1962) – mas considera o vocabulário do *corpus aristotelicum* um indício privilegiado para compreender o contexto intelectual e histórico da obra.

Capítulo 4: Politeía, história e Aristóteles.

Jacqueline Bordes, na obra *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote* (1982), distingue duas formas de significado do termo “*politeía*”. O primeiro é o de “*politeía* individual”, os direitos políticos do cidadão e seu pertencimento a uma comunidade política, embora nem sempre exista conjugação entre posse de direitos políticos e ancestralidade, o que foi definido por Aristóteles (*Política* 1278a) através da ideia de cidadãos passivos ou incompletos (BORDES, 1982: 16-7, 46). O segundo tipo, a “*politeía* coletiva”, designa a organização institucional da cidade, isto é, o regime político. Este significado coletivo se caracterizou por duas questões: a primeira é a classificação teórica das formas de regimes, debate iniciado por Heródoto (*Histórias*, I, 80-3) que distinguiu três tipos de *politeía* conforme critério de extensão da soberania para apenas um homem (monarquia), para poucos (oligarquia), ou para muitos (democracia). Posteriormente, esta classificação tripartite adquiriu variantes, o que exigiu que a classificação se desdobrasse em outras três formas, pois cada regime teria uma versão boa, e outra ruim. A definição mais conhecida dos seis tipos de regime é da *Política*, que distinguiu realza/tiranía, aristocracia/oligarquia e *politeía*/democracia, porém este é apenas um ponto fixo num longo debate que iniciou muito antes, e que continuou a se desenvolver depois de Aristóteles (BORDES, 1982: 231-60).

A segunda questão envolvida no significado “coletivo” do termo são os textos denominados *politeía*, como a própria *Athēnaíōn Politeía*. A história destes textos é muito anterior à filosofia peripatética, pois Diógenes Laércio (IX, 55) atribui a Protágoras uma “*Perí Politeías*” que teria inspirado Platão na sua própria *Politeía* (*República*). Crítias, oligarca relacionado a Platão, também escreveu *politeíai* sobre diferentes cidades, das quais restam alguns fragmentos (BORDES, 1982: 207-9). As outras *politeíai* sobreviventes²⁴ são a *Constituição dos Lacedemônios*, de Xenofonte, e a *Constituição dos Atenienses*, cujo autor desconhecido é chamado de “Pseudo-Xenofonte” ou “Velho Oligarca”. Das 158 *politeíai* atribuídas a Aristóteles, lidas e citadas na antiguidade, só restaram fragmentos, com a exceção da quase completa *Athēnaíōn Politeía*.

²⁴ Uma apresentação básica e tradução destas *politeíai* podem ser encontradas em SOLA, Aurelia Ruiz. *Las constituciones Griegas: La Constitución de Atenas, La República de los atenienses, La República de los lacedemonios*. Madrid: Ediciones Akal, 1987, MOORE, J. M. *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*. Berkeley: Univ. of California Press, 1975, e também MARTINS, Pedro Ribeiro. *Pseudo-Xenofonte, A Constituição dos Atenienses*. Coimbra: Classica Digitalia, 2011.

Segundo classificação estabelecida por Felix Jacoby (1949: 211-2) existiram três formas (*eídōs*) de *politeía*: (1) a **política**, cujo discurso panfletário visa criar determinado juízo sobre dado regime político de uma cidade, como os textos de Xenofonte e Pseudo-Xenofonte; (2) a **filosófica**, que através da especulação filosófica descreve o melhor tipo de constituição política, sendo a *Politeía* de Platão o principal exemplo; e, finalmente, (3) a **científica**, na qual se insere a aristotélica *Athēnaíōn Politeía*, que se caracteriza por realizar a apreciação investigativa e crítica de um regime, sem constituir, a princípio, um juízo político de caráter teórico ou prático sobre o tema. O termo “científico” utilizado por Jacoby é obviamente anacrônico, sendo mais adequado chamar tais obras “**investigativas**”. As *politeíai* aristotélicas, conforme o programa de estudos da *Ética Nicomaquéia* (X.1181b), tiveram como objetivo constituir a base empírica de um estudo filosófico sobre as causas de conservação e destruição das cidades, isto é, a *Política*. Logo, as *politeíai* eram pesquisas que formavam a base documental preliminar que seria utilizada posteriormente na investigação propriamente filosófica.

Jacoby observou uma evolução nos três subgêneros, sendo a *politeía* aristotélica, isto é, **investigativa**, uma sofisticação dos propósitos políticos e filosóficos das outras duas formas. Ela se distancia muito dos propósitos imediatos e particulares de uma ***politeía* panfletária**, ao mesmo tempo em que seu caráter histórico-investigativo não se enquadra na especulação ideal e utópica da ***politeía* filosófica**. Portanto, as ***politeíai* investigativas** se situam entre a investigação histórica e a filosofia política, e se tomadas em conjunto com o trabalho teórico da ciência política, da qual ela é a base histórica, elas se projetam como um aprofundamento das propostas das *politeíai* anteriores.

A sofisticação e a inovação das ***politeíai* investigativas** em relação às *politeíai* antecessoras se devem, em grande medida, ao caráter histórico-investigativo do seu conteúdo. As *politeíai* já tratavam sobre política e filosofia, recorrendo a temas e abordagens sociais, pedagógicas e culturais (como as obras de Pseudo-Xenofonte e Xenofonte), ou utilizando um apurado raciocínio argumentativo e filosófico (no caso de Platão). No entanto, o apuro cronológico, o cotejamento entre versões discrepantes, a pesquisa literária e documental como um todo, só são encontradas nas *politeíai* aristotélicas, especialmente na única que se conhece melhor, a *Athēnaíōn Politeía*. Estes procedimentos investigativos nos levam a abordar a relação do gênero da *politeía* com outro gênero narrativo da época: a *historía*.

Politeía e investigação histórica.

A historiografia grega antiga, tal como iniciada por Heródoto, é uma investigação de uma guerra ocorrida num passado recente, e também a apresentação (*apódeixis*) ou narrativa dessa investigação (PRESS, 1977: 282-4). Estes são os elementos elencados também por Cathérine Darbo-Pechanski (2007: 21-38), ao que ela acrescenta também a emergência da historicidade, as concepções do devir histórico. Na sua incursão investigativa e empírica sobre o passado, a historiografia antiga utiliza recursos que não tratam somente da narração do conflito, mas também de incursões analíticas que buscam as causas (*aítia*) do mesmo. Segundo A. Momigliano (1973: 3), Heródoto realizou sua investigação etiológica com três componentes básicos: **etnografia, pesquisa constitucional (*politeía*) e história da guerra**. As digressões de Heródoto sobre os costumes e as leis de um povo são assumidas, então, como um procedimento investigativo elencado na etiologia e na explicação do conflito militar em si. Tucídides, embora não apresente a questão etnográfica, preservou a forte integração entre guerra e história constitucional das cidades envolvidas, e assim, a relação recíproca entre costumes, instituições e batalhas resumiu o escopo tradicional do historiador. É desta forma que a *politeía* surge como gênero narrativo independente, ainda que muitas vezes integrado dentro do incipiente gênero historiográfico.

Para os antigos, as guerras narradas pela *historía* são causadas pelas rivalidades e disputas das cidades entre si, como corpos políticos distintos, fazendo parte da dinâmica comportamental das cidades. Mas e quando a disputa se instala no centro de um só corpo político? É nesta distinção que se instala o gênero da *politeía*. Ainda que a guerra seja o objeto privilegiado da *historía*, a análise das causas dos conflitos internos de uma cidade pode se tornar profunda e autônoma, uma vez que a guerra entre cidades (*pólemos*) era vista como um fenômeno habitual, enquanto que a guerra civil (*stásis*) escapava à normalidade, sendo um mal comparável às calamidades como terremotos e pestes²⁵. Assim a *politeía*, tal como a etnografia, é um gênero autônomo que pode compor a narrativa historiográfica, sendo nesta inicialmente integrado. A *historía* trata da *pólemos*, até que se verte em *politeía* quando irrompe uma *stásis*.

²⁵ Ver os vários artigos que resumem os estudos sobre o tema da *stásis* em LORAUX, Nicole. *A Tragédia de Atenas: a politíque entre as trevas e a utopia*. São Paulo: Loyola, 2009.

A classificação dos tipos de *politeíai* – monarquia, oligarquia e democracia – são uma explicação teórica para as guerras civis, pois elas permitem nomear as forças sociais internas da *pólis*, cuja rivalidade é a causa da *stásis*. O conceito de *politeía* está vinculado à teorização sobre a *stásis*, por isso as *politeíai* tiveram como foco as relações sociais e políticas internas da *pólis*, e é somente no colapso destas relações, que as forças sociais tomam suas formas ideológicas próprias, como por exemplo, democratas e oligarcas. Tal como as guerras opunham gregos e persas, atenienses e espartanos, as guerras civis opunham democratas e oligarcas. Não por acaso, em Atenas é o grupo constantemente derrotado e excluído da situação de poder – a oligarquia pró-espartana representada por Pseudo-Xenofonte, Crítias, Platão e Xenofonte – que escreverá quase todas as *politeíai*. Através destes textos os oligarcas recebem sua voz, se reconhecem como opositores do regime democrático vigente, e se constituem como grupo.

Além das questões do gênero das *politeíai*, a *Athēnaíōn Politeía* também é fruto de um contexto histórico e intelectual mais imediato, que engendrou as questões e problemas nos quais ela se debruçou. De fato, o instrumentário conceitual da *historía* e da *politeía* pode ser percebido como a forma de imposição da memória histórica da obra no seu embate com memórias discordantes sobre a democracia, conforme discutido no capítulo 1 deste trabalho. No entanto, o contexto histórico da *Athēnaíōn Politeía* não é do projeto oligárquico pró-esparta no qual se enquadram as *politeíai* anteriores, mas sim do projeto de ciência política aristotélica, que fez da *pólis* um objeto de pesquisa, e que se identificou fortemente com a ideia uma “democracia moderada”.

A *Athēnaíōn Politeía* possui várias discrepâncias sobre a história de Atenas com Heródoto, Tucídides e Pseudo-Xenofonte. Entre estas discordâncias está o papel cumprido por Sólon, alçado como fundador da democracia justamente na sua forma moderada da qual a obra apresenta visível simpatia. Em todas *politeíai* e *historíai* anteriores não há qualquer menção a esta ideia. A elipse da memória de Sólon, como argumentado no capítulo 2, foi um dos principais problemas sobre os quais se deteve a *historía* e a *politeía* aristotélica ao reatualizar a memória da democracia. Já se sabe que esta ideia havia sido enunciada pelo aditamento de Clitofante e por Isócrates (*Areopagítico*), porém estes textos não lançaram mão de nenhum mecanismo investigativo ou filosófico para argumentar em favor da relação de Sólon com a democracia, trabalho este que coube inteiramente ao esforço de pesquisa em torno da *Athēnaíōn Politeía*.

O que levou a escola aristotélica a lançar-se na argumentação histórica em favor do papel democrático das reformas de Sólon? Muitos responderam recorrendo a ideia de simpatia da *Athēnaíōn Politeía* pela reforma de Sólon e pelo ideário de democracia moderada do qual ele se tornou símbolo no séc. IV, simpatia esta também notável na *Política*, conforme será visto no capítulo 5. Isto significaria, então, que Aristóteles pesquisou as 158 *politeíai* apenas para ilustrar conclusões já definidas pela sua tendência teórica e política? Qual é o papel da informação histórica na ciência política aristotélica? O esforço teórico de conceituação da democracia em tipos ideais não seria pré-definido, não só pela evidência historiográfica, mas pela memória sobre a democracia, cuja reconstrução como memória histórica coube a *Athēnaíōn Politeía*?

Na *Política* a democracia é descrita como uma forma corrompida de governo, e Atenas foi certamente o paradigma deste regime, de onde se extraíram os modelos teóricos. Para constituir a formulação teórica de democracia corrompida e moderada era necessário abordar as informações provindas da memória, e impor sobre elas os instrumentos investigativos e historiográficos disponíveis na época. Assim, o passado é convocado a debater com a teorização do presente. As opções realizadas ao construir esta história memorativa da democracia do ponto de vista da escola peripatética podem ser percebidas através da *Athēnaíōn Politeía*. Portanto, a memória cultural de Sólon nesta obra deve ser investigada levando-se em consideração o papel da *história* no contexto do pensamento aristotélico.

Historia no pensamento aristotélico.

Isócrates, no *Areopagítico* (78-9), propôs o seguinte programa de estudos:

Nós, portanto, se administramos a cidade como fazemos hoje, não é possível que não deliberemos, façamos guerra, vivamos, suportemos tudo e façamos mais ou menos como nas circunstâncias presentes e nos tempos passados; mas, se mudarmos o regime político, é evidente que, conforme o mesmo raciocínio, os negócios serão para nós o que foram para nossos ancestrais: pois é forçoso que, das mesmas práticas políticas, provenham ações sempre semelhantes ou próximas. E é preciso pôr em paralelo as mais importantes delas para deliberarmos sobre a escolha que devemos fazer. Antes de tudo, examinemos os gregos e os bárbaros, qual era sua disposição com relação àquele regime e como agora se encontram com relação a nós. Pois não é desprezível a parte com que essas raças contribuem para a nossa felicidade, quando se encontram, com relação a nós, como de hábito²⁶.

²⁶ Ver tradução de HARTOG, François. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, pp. 93, 102, e MATHIEU, Georges. *Isocrate: Discours. Tome III*. Paris: Les belles Lettres, 1998.

Coube à escola peripatética realizar tal empreendimento grandioso imaginado por Isócrates, através da reunião de 158 *politeíai* gregas e bárbaras. A principal diferença é que tal pesquisa monumental teve como objetivo propiciar uma profunda reflexão teórica sobre a ação política, enquanto que para Isócrates o estudo das *politeíai* teria um efeito mais prático-retórico. Em ambos os casos o passado é instrutivo, mas para Isócrates apenas a sua enunciação como efeito retórico parece suficiente, enquanto que no caso de Aristóteles uma longa pesquisa histórica e filosófica precisou ser realizada. O acesso ao passado está vinculado à ação formativa: a memória é lembrada para ser aprendida, e o sistema educacional foi o grande foco de interesse em algumas das *politeíai*, como a *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte, e a *República*, de Platão.

Na *Ética Nicomaquéia* (1181a-b), foi enunciado o projeto de filosofia política de Aristóteles, que consistiu na avaliação das contribuições de valor de seus antecessores sobre o tema, e depois – “baseado na coleção de constituições (*politeíai*) colecionada” – a consideração de quais coisas preservam e quais arruínam as cidades, quais são as formas de regimes, e quais são as causas (*aítia*) de umas serem bem governada e outras não. Ao introduzir a *Política* e mencionar as *politeíai* que a ela estão relacionadas, Aristóteles revela todo um programa de estudos que aborda as coisas humanas como um todo, encadeando a virtude cívica como fruto da legislação e da educação. A boa legislação e a educação cidadã foram estudadas através da história intelectual (dos antecessores) e da história política (das *politeíai*). A finalidade da *Athēnaíōn Politeía*, portanto, coaduna com o tópico tradicional da *história*: o passado como fonte de experiência para a ação no presente, com a diferença que a *politeía* por si só não produz conhecimento, mas só é a base documental para a verdade investigação filosófica da *Política*.

Na *Retórica* (1360a), ao discutir sobre o conhecimento da legislação como um pré-requisito para desenvolver a retórica deliberativa, Aristóteles afirma a utilidade de conhecer as várias formas de governo (*politeía*) das cidades, sendo úteis para conhecer as leis dos povos “os relatos de viagens”, assim como são úteis para as deliberações políticas “as histórias dos que escrevem sobre os fatos ocorridos” (*ai tōn perì tās práxeis graphóntōn historíai*) (1360a, 36-7), temas que pertencem ao domínio da política e não da retórica. Aristóteles estava certamente se referindo aos elementos tradicionais do gênero historiográfico: a etnografia e a história constitucional (MOMIGLIANO, 1978: 3), e assim, corroborando a utilidade da história enquanto fonte de informações úteis.

Entre o *Areopagítico*, a *Ética Nicomaquéia*, a *Retórica* e a própria *Política* há um claro interesse no acesso às características formativas e instrutivas do passado. No entanto, o modo como o passado é acessado varia muito conforme o interesse ou o contexto intelectual; seja o acesso na forma da memória: mitos, poesia (épica e trágica), rituais e festivais, ou ainda das formas investigativas da *historía* e da *politeía*.

A finalidade filosófica e política das *politeíai* – conforme o trecho da *Ética Nicomaquéia* (1181a-b) – exigiria um destinatário ideal com interesses filosóficos para tais textos, no entanto a tradição antiga não atesta que assim elas foram lidas. Pelo contrário, as *politeíai* foram consideradas textos prazerosos para satisfazer a curiosidade antiquária e genealógica, algo mais adequado ao seu estilo descritivo (SANDYS, 1893: 16-23; PIRES, 1999:386-8). O exame dos fragmentos das outras *politeíai* atribuídas a Aristóteles revela o caráter mítico e heroico que a maioria delas possuía. Apesar da fama moderna de pouco juízo historiográfico da *Athēnaiōn Politeía*, ela provavelmente era a mais histórica das *politeíai*. David Toye (1999: 239) argumenta que a disponibilidade de fontes propriamente historiográficas para Atenas permitiu que a *Athēnaiōn Politeía* tivesse um caráter mais investigativo, sendo considerada uma *politéia* “atípica” se comparada com os fragmentos das outras *politeíai*.

As demais cidades gregas, no entanto, não possuíam cronistas e historiadores como os atenienses, então as lacunas foram preenchidas com o que era disponível no estoque de memória: mitos fundadores e poesia heroica. Estas informações não eram consideradas falsas ou irrelevantes, pois na *Política* admite-se a existência das monarquias sustentadas na virtude de heróis antigos. Era comum para os historiadores da época, inclusive Tucídides, assumir que, na falta de fontes melhores, os mitos heroicos transmitidos pela poesia continham informações autênticas sobre os períodos longínquos da história grega (TOYE, 1999: 239). Isto revela que a finalidade filosófica das *politéiai* não impediu a constituição de um destinatário mais próximo do antiquário ou do memorialista. O exemplo mais notável é o testemunho de Plutarco (*Moralia*, 1093c), que elenca as *politeíai* de Aristóteles, os relatos de viagem de Eudoxo, e as *historíai* de Heródoto, como obras cuja leitura causa contentamento e erudição (TOYE, 1999: 237). Os textos que falam sobre o que ocorreu no passado são fontes de conhecimento e contentamento, e as *historíai* e *politeíai*, não foram úteis apenas à ciência política, mas também estiveram relacionadas com o prazer propriamente literário.

Retomando os argumentos delineados até aqui, observa-se uma hierarquização que classificam as *historíai* e as *politeíai* como o fundamento informacional mnemônico e histórico da filosofia política aristotélica. A *historía* e a *politeía* formam a base de uma pirâmide cujo corpo é a retórica e a poesia, entendidos como os instrumentos pelos quais o filósofo chega ao cume, formado pela ética e pela política, as ciências que tratam sobre a felicidade do homem. Logo, compreende-se a articulação da memória investigada da *historía* e da *politeía* com as artes expressivas da retórica e da poesia e as ciências prudentes da ética e da política. A história é, na filosofia aristotélica, a base informacional de outras formas de conhecimento.

A relação entre base informacional e as artes expressivas da poesia e da retórica ficarão mais claras ao abordar a maior das polêmicas sobre Aristóteles e o conhecimento histórico: a da *Poética*, estudada a seguir.

A polêmica Poética.

Apesar da já citada brevidade com que Aristóteles trata o tema da *historía*, ao longo dos séculos os historiadores tentaram responder, explicar ou contornar a incômoda passagem 1451b (1-11) da *Poética*:

Pois não diferem o historiador e o poeta por fazer uso, ou não, da metrificação (seria o caso de metrificar os relatos de Heródoto; nem por isso deixariam de ser, com ou sem metros, algum tipo de história), mas diferem por isto: por dizer, um, o que aconteceu, outro, o que poderia acontecer. **Por isso a poesia é mais filosófica e mais virtuosa que a história. Pois a poesia diz antes o que é universal (*tà kathólou*), enquanto a história, o que é particular (*tò kath'hékaston*). Universal é que tipo de coisa cabe a uma pessoa de determinada qualidade dizer ou fazer **segundo o provável e o necessário**, o que visa a poesia na maneira como atribui os nomes [aos personagens]. **O particular é aquilo que Alcibiades fez ou sofreu**²⁷.**

Aristóteles jamais fez da *historía* um objeto da sua teórica. Apesar da utilidade dos relatos históricos à ciência política, à arte retórica e também à arte poética, os fatos do passado estavam dissociados das preocupações propriamente epistêmicas da filosofia especulativa. A *historía*, enquanto gênero narrativo, só aparece em segundo plano no trecho anteriormente citado da *Retórica* e nos trechos da *Poética* que serão discutidos em seguida. O interesse de Aristóteles na *Poética* não é a possibilidade de *epistēmē* do passado, mas sim a *tékhne* da sua narrativa.

²⁷ Todas as citações da *Poética* são da tradução de GAZONI, Fernando M. *Poética*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006. Os grifos são meus.

A retórica e a poesia não fazem parte da ciência (*epistēmē*) para Aristóteles, mas são formas de arte (*tékhnē*). Tais termos são distintos na *Ética Nicomaquéia* (1140a-1140b): a arte é a faculdade racional que se ocupa de trazer coisas à existência, enquanto a ciência lida com o universal (*kathólou*) e o necessário (*anánkē*). Elas representam duas instâncias do conhecer, solidárias por tratarem ambas do conhecimento das causas (*aítia*), mas distintas na sua finalidade, pois na própria *Metafísica* (981b, 34-5) há distinção entre ciências especulativas (*theōrētikaí*) e ciências produtivas (*poiētikón*), sendo que Aristóteles afirma a superioridade das primeiras. Portanto, os princípios metodológicos e epistemológicos relacionados à investigação histórica da *Athēnaíōn Politeía* não podem ser comparados aos da concepção aristotélica de *epistēmē*. Esta distinção deve levar em conta o pensamento de Isócrates (FOX, LIVINGSTONE, 2007: 551-2) que propôs a retórica como um conhecimento válido para alcançar uma boa opinião (*dóxa*), nos assuntos onde a ciência (*epistēmē*) é ilusória, aceitando assim estreita relação entre plausibilidade (*eikós*) e verdade (*alétheia*). E Isócrates propôs esta epistemologia retórica apenas para “ideias políticas”, e não para as questões tradicionais da especulação filosófica física e metafísica (REINHARDT, 20007: 370-6).

De forma semelhante, a retórica aristotélica é uma arte útil para alcançar a virtude política e legislativa, mas somente na medida em que pressupõe o conhecimento da política e da ética. “A retórica é a outra face da dialética” (*Retórica*, 1354a), isto é, ela é o instrumento de alcançar a ética e a política tal qual a dialética é o da filosofia e da ciência (*epistēmē*). No entanto, nem a retórica nem a dialética podem ser confundidas com aquilo do qual elas são os instrumentos, isto é, o conhecimento epistêmico ou ético em si.

Partindo desta premissa, pode-se entender porque Aristóteles não problematizou a possibilidade do conhecimento histórico, mas apenas tratou do tema tangencialmente na *Retórica* e na *Poética*. O conhecimento produzido pela retórica e pela poesia, e acrescento aí a *história* e a *politeía*, tem como fundamento a ética e a política, e não a *epistēmē*. Aristóteles não negou aos historiadores o acesso ao passado, pelo contrário, ao afirmar que a história trata do que “*Alcibíades fez ou sofreu*”, ele está inconscientemente preanunciando Ranke, que baseado em Tucídides, preconizou que a história relatasse “*as coisas como realmente aconteceram*”. É o que nos alerta Moses Finley (1965: 281-3), ao tentar explicar o desprezo de Aristóteles, e dos gregos em geral, pela história, pois o acesso ao passado não é negado aos historiadores e nem aos poetas contadores de mitos:

Os antigos gregos já possuíam as habilidades e a mão de obra com a qual poderiam descobrir as tumbas micênicas ou o palácio de Knossos, e eles tinham inteligência para ligar aquelas pedras enterradas com os mitos de Agamêmnon e de Minos. O que lhes faltava era o interesse: eis o enorme abismo que se encontra entre a civilização deles e a nossa, entre a visão deles do passado e a nossa (...) Em todo esse debate interminável que gerou o “*como as coisas realmente aconteceram*” de Ranke, uma primeira questão é frequentemente negligenciada: que “*coisas*” que merecem ou requerem consideração para estabelecer como “*realmente aconteceram*”? Muito antes que qualquer um sonhasse com história, o mito já oferecia uma resposta. Esta era sua função, ou uma de suas funções; fazer o passado inteligível e significativo, através da seleção, focando alguns fragmentos do passado que assim adquirem permanência, relevância e significação universal.

Este é o contexto histórico que permite a Aristóteles afirmar, sem soar ridículo, o caráter mais virtuoso e filosófico da poesia em relação à História. Na concepção aristotélica, e para os gregos em geral, o *mûthos* (enredo) já constituía uma imagem da memória dos gregos, que através da composição poética engendrava os “universais” que a narrativa particular da historiografia ignorava.

Por outro lado, não é negado o acesso aos mesmos universais através da composição narrativa sobre algo realmente ocorrido no passado (como se verá a seguir no trecho 1451b, 27-33). Aristóteles faz a crítica da História de acordo com suas deficiências narrativas em relação à poesia, porém ele não invalida a possibilidade de uma “*poética da narrativa histórica*” (BOULAY, 2006). A crítica possui um endereço certo: os historiadores do seu tempo, que não compartilhavam entre si nenhuma formação intelectual, muito menos posição social ou acadêmica. Aristóteles cita nomeadamente Heródoto no trecho 1451b (1-11) e provavelmente a frase “*o particular é aquilo que Alcibíades fez ou sofreu*” (*Poética*, 1451b, 11) seja uma referência à Tucídides ou Xenofonte. Houve quem se preocupasse em defender Tucídides das terríveis críticas de Aristóteles, afirmando que a avaliação do filósofo sobre o historiador “não é totalmente justa” (STE CROIX, 1992: 28-9).

A oposição entre a poesia – capaz de gerar o universal (*tà kathólou*) – e a história – que narra somente o particular (*tò kath'hékaston*) – é análoga à da *Metafísica* (981a), onde Aristóteles afirma ser a arte (*tékhnē*) mais científica do que a experiência (*empeiria*), uma vez que uma lida com o universal e a outra com o particular (BOULAY, 2006). Pode-se fazer a etiologia da arte, mas não da experiência. Assim a *historía* está para a poesia tal qual a *empeiria* para a *tékhnē*, falta-lhe, como se verá a seguir, unidade e etiologia.

Na *Poética*, Aristóteles está preocupado em responder a Platão sobre o tópico da poesia enquanto imitação, num debate que começou com Górgias, ao escrever o seu provocativo *Elogio de Helena* que louva as possibilidades da poesia de interferir diretamente na percepção que se pode ter de um assunto (REDFIELD, 1994: 45-67). No Livro X da *República*, Platão respondeu a Górgias atacando a poesia, definindo-a como uma imitação da imitação, afastada três graus do modelo ideal e incapaz de gerar um conhecimento positivo sobre qualquer coisa, sendo, portanto o oposto da filosofia. Platão possui um endereço certo para sua crítica: Homero, o grande poeta, cujas obras formavam a base da paidéia grega, mas também os Tragediógrafos, que possuíam grande prestígio social na cidade ateniense.

A poesia constituía um importante manancial de conhecimentos, inclusive sobre aquilo que se acreditava ser o passado dos gregos, e através dela se reproduziam os valores, os costumes e também a imagem que a sociedade grega fazia dela mesma. Em suma, Homero e sua poesia, tal como já mencionado por Assmann (2006: 28-9) era o principal conteúdo da memória cultural dos gregos. Portanto, Platão identificava em Homero a fonte dos problemas morais e culturais da cultura grega, dos quais a sua filosofia propunha-se como a cura, ou ao menos uma alternativa enquanto conhecimento válido. O argumento de Platão visa construir uma filosofia que complementasse a poesia homérica como base da educação dos cidadãos da *República* ideal. Ainda que um profundo leitor de Homero, Platão se esforçara em demonstrar os limites do conhecimento mimético da poesia, contra o qual a epistemologia filosófica se impunha.

Por outro lado, os patronos da história, Heródoto e Tucídides, tinham como mesmo alvo de críticas a memória dos gregos poetizada por Homero, pois as investigações sobre os fatos ocorridos se contrapunham à versão mítica do passado oferecida pelos poetas. Como visto no capítulo 1, a Filosofia e a História se apresentaram como formas aperfeiçoadas e racionais de conhecimento e, de fato, elas se tornaram assuntos relevantes no mundo antigo, mas na época antiga elas não vieram a ameaçar a predominância da Poesia e da Retórica (outra velha inimiga de Platão), cujo domínio sobre os conteúdos da paidéia clássica perpetuar-se-ia ainda por milênios. É neste contexto de debate sobre o tipo de conhecimento que se pode adquirir a partir da poesia, que o incipiente gênero da História surge como um comparativo da poesia, e em contraste com a poesia ele deve ser avaliado, e não por suas qualidades metodológicas.

Aristóteles, em contraste com Platão, não faz de Homero um adversário, mas propõe um esforço teórico que tenta desvendar como a poesia mimética funciona, observando a causa (*aítia*) e a técnica (*tékhnē*) da composição poética, revelando assim o seu caráter ordenado e uno. A poesia é, então, restabelecida como fonte de conhecimentos úteis, ainda que ela seja inferior à filosofia. Aristóteles tentou efetuar uma reabilitação do conhecimento poético, especialmente no caso de Homero, que ele não cansa de elogiar como o maior de todos os poetas (*Poética*, 1448b, 35-38; 1451a, 22-29; 1459a, 30-39; 1460a, 5-27). Ele define a poesia como a arte da mimese da ação (*práxis*), que concede prazer e aprendizado através do *páthos* (experiência, ou sentimento) sentido pela audiência (REDFIELD, 1994: 52; HARDY, 1995: 15).

Se para Platão a imitação é uma cópia da cópia, para Aristóteles é uma modelização cognitiva (SCHAEFFER apud BOULAY, 2006), que oferece às pessoas comuns aquilo que a filosofia oferece ao filósofo: prazer (*khaírein* e *hēdús*) ao aprender (*máthēsis*) (1448b, 4-15). A poesia, enquanto imitação da ação é fonte de ensinamentos e de prazer, logo, poder-se-ia dizer que a História é menos filosófica e menos virtuosa na medida em que oferece menos ensinamentos e menos prazer. São estas as qualidades da poesia (que talvez falem à História), e não uma suposta capacidade de gerar um conhecimento epistêmico sobre o passado, que, desde o princípio, não é posto em cheque, mas sim reforçado pela frase “aquilo que Alcibíades fez ou sofreu”.

Dessa forma, a comparação entre os dois gêneros narrativos deve ser interpretada no contexto de valorização e distinção da poesia, e não de ataque contra a História. Na sua disputa com Platão, Aristóteles faz da História uma vítima acidental, colocando em dúvida a capacidade cognitiva da compilação e da crônica histórica apenas para ressaltar que é possível fazer uma etiologia da poesia, e produzir aprendizado através dela, enquanto que a História, mesmo que fosse escrita em versos e tenha acesso ao que realmente aconteceu, jamais poderia fazer isso. Porém, por mais pré-rankeano que Aristóteles possa ser ao não negar a possibilidade do conhecimento histórico, a História continua inferior à poesia. No que consiste, então, o “universal/*kathólou*” da poesia, que garante o seu caráter mais filosófico e virtuoso? A *Poética* (1451b, 8-10) oferece a sua própria definição:

Universal é que tipo de coisa cabe a uma pessoa de determinada qualidade dizer ou fazer segundo o provável (*tò eikòs*) e o necessário (*tò anankaíon*).

O termo “provável” (*tò eikòs*), tomado emprestado do vocabulário retórico, define a coerência ou plausibilidade de um relato. Algo pode ser provável no âmbito daquilo que já aconteceu (ou seja, da história, mas também da retórica e do direito), ou no âmbito daquilo que poderia acontecer (*àn génoito*, 1451b, 4-5), expressão que salienta a emergência da ideia de ficção (REDFIELD, 1994: 56), tanto no sentido de ficção literária, quanto no de ficção judiciária. No entanto, o “provável” da poesia não compreende verossimilhança histórica, pois ele pode ocorrer mesmo contra a expectativa do público (*Poética*, 1452a, 4; HEATH, 1991: 393). O provável e o necessário da arte poética estão ligados ao funcionamento intrínseco do enredo: eles são as fontes da unidade da ação.

Aristóteles reforça a importância da unidade da ação de um enredo duas vezes no capítulo 7 da *Poética* (1450b, 22-32; 1451a, 9-15), quando argumenta que a imitação da ação da tragédia deve ser inteira, pois a beleza de um animal consiste na sua dimensão e ordem: as partes não devem se relacionar entre si ao acaso, e nem sua extensão deve ultrapassar o limite da apreciação da sua beleza. No capítulo 8 (1451b, 33-39), a unidade da ação é abordada do ponto de vista dos personagens, e Aristóteles afirma que erraram os poetas que compuseram uma Heracleia ou uma Teseida centrada na vida do personagem, pois a unidade não reside nos personagens, mas sim na ação. O modelo ideal é Homero, pois ele não narrou tudo que aconteceu a Odisseu, mas sim compôs a *Odisséia* e a *Ilíada* em torno de ações unas (BOULAY, 2006). Os maus poetas são os que compõem enredos episódicos, em que os episódios se relacionam ao acaso, ao invés de conforme a probabilidade e a necessidade.

Aristóteles realiza uma forte crítica contra a narrativa da história, mas não contra a possibilidade de se fazer poesia com os “*fatos ocorridos*” (1451b, 27-33):

É evidente, então, em vista dessas considerações, que o poeta deve ser antes um artífice de enredos que um versificador, tanto quanto ele é poeta segundo a mímese, e realiza a mímese de ações. **E ainda que ele venha a ser poeta de fatos ocorridos, não menos poeta ele será: pois nada impede que, dentre os fatos ocorridos, alguns venham a ser prováveis e possíveis**, em virtude do que ele será poeta deles.

O “universal” concedido pela poesia é gerado pela coerção das ações no enredo (os episódios devem ser parte de um todo), os acontecimentos precisam relacionar-se numa sequência causal estruturada (“uma por causa da outra” e não “depois da outra”, 1452a, 18-21), constituindo a unidade da ação representada, comum a todas as artes imitativas (1451a, 30-36). O filósofo será enfático quanto a isto no capítulo 15 (1454a, 33-6):

É preciso, quanto ao caráter dos personagens, como também no arranjo das ações, procurar o necessário (*tò anankaïon*) ou o provável (*tò eikòs*), de forma a que alguém de certa qualidade diga ou faça coisas de certa qualidade necessariamente ou provavelmente, e que os incidentes se sigam uns aos outros necessariamente ou provavelmente.

James Redfield argumenta que a ênfase de Aristóteles no necessário e no provável, isto é, na lógica interna do enredo, é motivada pela intenção de responder aos argumentos de Platão, no Livro X da República; o objetivo é consolidar a poesia como uma arte, e para o raciocínio holístico tipicamente aristotélico era indispensável que ela fosse imaginada como um todo uno e lógico. A unidade provém da ação, que normalmente passa da felicidade para infelicidade, ou vice-versa (1451a, 9-15), e a ciência responsável pela felicidade humana é a ética, o que leva a conclusão é um instrumento de aprendizado ético. A ficção é uma arte mimética de determinada experiência ética, ou conforme as palavras de Redfield (1994: 60-5): “O contar histórias é um jeito de conhecer e compartilhar o conhecimento sobre a vida”.

O público da poesia não é atingido pela relevância do enredo, ou pela evidenciação histórica do narrado, é o “universal” ético ali revelado que faz com que o público reconheça através do *páthos* a ação ética. Assim, o poeta é filosófico e instrutivo sem fazer-se filósofo ou professor, pois através do artifício da ficção ele pode considerar os seus personagens mais reais do que a sua própria audiência, o que, segundo Redfield, é justamente o que a possessão pela Musa oferece ao Aedo. O poeta, então, não faz questões gerais como: “o que é Justiça? Lealdade? Perdão?”, tais como seriam feitas pelo filósofo; ele pergunta: “como foi que Aquiles recusou os presentes de Agamêmnon?”, e assim relaciona os eventos narrados numa coerência causal conforme a unidade da ação. Redfield (1994: 66-7) conclui que o aprendizado está no *páthos* sentido pela audiência, que reconhece a coerência causal da ação imitada, cuja dimensão ética é tão universal quanto as perguntas filosóficas sobre Justiça, Lealdade e Perdão. Assim, a mimese poética é uma experiência que combina unidade da ação, emoção e aprendizado ético.

Paul Ricoeur, na obra *Tempo e Narrativa* (1994), parte das conclusões de Redfield para extrair da *Poética* uma relação intrínseca entre poesia e ética. Ricoeur se pergunta: o que são os universais poéticos aristotélicos? A resposta resume o trajeto delineado até aqui: a unidade da ação, sua coesão e coerção através do provável e do necessário, e por fim, o conteúdo ético extraído da narração criadora (RICOEU, 1994: 57-71):

“Pensar um elo de causalidade, mesmo entre acontecimentos singulares, já é universalizar. (...) ‘Uma depois da outra’ é a sequência episódica, e pois, o inverossímil; ‘uma por causa da outra’, é o encadeamento causal e, pois, o verossímil (...) o tipo de universalidade que a intriga comporta deriva da sua ordenação, a qual constituiu sua completitude e sua totalidade. Os universais que a intriga engendra não são ideias platônicas. São universais parentes da sabedoria prática, portanto da ética e da política. (...) Compor a intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico. (...) se a atividade mimética ‘compõe’ a ação, é ela quem instaura o necessário, compondo. Não vê o universal, fá-lo surgir”.

Ricoeur (1994: 77-9) chama de Mimese I o pré-saber situado nos traços éticos da ação imitada, e que são retidos pela composição do enredo, enquanto que a Mimese II corresponde ao processo criativo e poético do narrador, ao dispor os episódios ou acontecimentos numa sequência causal e lógica. Por fim, a Mimese III corresponde ao ponto de chegada: o espectador ou leitor que reconhece este saber ético “universal”, e através do *páthos* aprende e sente prazer.

Dessa forma, através das contribuições de Redfield e Ricoeur à interpretação da *Poética*, pode-se compreender o “universal/*kathólou*” poético e seu contraste com a história: a poesia é a arte que compreende as causas e os princípios da ação narrada de forma a compor a unidade da ação, e com isso seu caráter ético; ao passo que a história simplesmente narra os eventos sem relação causal, mas somente conforme o nexo cronológico, e por isso, é carente de “universais éticos”. O caráter “mais filosófico e virtuoso” da poesia reside justamente na sua imitação criadora e estruturante de um pré-saber ético, ligado ao mundo da vida e da experiência, que atinge o sentimento do público, que por sua vez aprende e sente prazer através do reconhecimento da ação imitada. A ideia de Ricoeur corrobora as observações de Malcom Heath (1991: 399), para quem o processo cognitivo da ação poética pressupõe um conhecimento do mundo, e que o aprendizado oriundo da imitação reside no reconhecimento da ação imitada, o que Ricoeur chama Mimese III.

A *historía* por sua vez, compartilha dos mesmos defeitos dos maus enredos, cujos episódios não possuem unidade de ação, e são cronológicos ao invés de causais. A crítica aristotélica é claramente direcionada contra *historíai* entendidas como meros catálogos e crônicas, e não como narração causal e lógica. Isto ficará ainda mais claro no capítulo 23 quando a *historía* aparece outra vez na *Poética* (1459a, 17-27), novamente como coadjuvante da poesia:

A respeito da mímese narrativa e em versos, é evidente que se devem compor os enredos como nas tragédias: dramáticos e em torno de uma ação una, inteira e completa que tenha começo, meio e fim, para que, como um animal uno e inteiro, ela produza o prazer próprio do gênero, **e não como na composição dos relatos históricos, nos quais forçosamente é apresentada não uma ação una, mas um tempo único, e, nele, tudo quanto aconteceu a um indivíduo ou a vários, sendo que cada um desses eventos se relaciona com os outros ao acaso.** Pois assim como em um mesmo tempo se deu a batalha naval em Salamina e a batalha dos cartagineses na Sicília, que não visam ambas ao mesmo fim, também em tempos consecutivos por vezes acontece uma coisa depois de outra, das quais não se constitui um fim único.

Este trecho (possivelmente em referência ao livro VII de Heródoto) reafirma o primado da unidade da ação poética. Por outro lado, o relato histórico, ao ter como nexos narrativos a unidade cronológica (uma coisa depois da outra), ao invés da unidade de ação (uma coisa por causa da outra), está fadado a relacionar os fatos ao acaso, como nos enredos episódicos. Mesmo que Aristóteles não coloque em dúvida o conhecimento do passado, ele desdenha completamente do significado que se possa extrair de uma narrativa que se proponha a enquadrar os episódios num nexo cronológico, ou seja, ao acaso, sem relação com o provável e o necessário. O que Aristóteles procurava alertar era para a caoticidade dos acontecimentos; para a ausência, nos relatos históricos, da imitação criadora que ordena as ações através da relação causal entre os fatos ocorridos.

Aristóteles entende *historía* como simples registro, catálogo ou relato informacional (BOULAY, 2006), como ele mesmo utilizou termo ao intitular uma de suas obras *Peri tã Zõia Historíai*. Logo, a *historía* apenas relata os fatos acontecidos sem compô-los numa narrativa ordenada, e assim não pode gerar nenhum aprendizado ou prazer, pois não encerra nenhum saber ético. Como afirmou Bérenger Boulay (2006):

Como o passado não tem naturalmente uma forma de história, é o historiador que, ao construir sua narrativa, lhe dá uma estrutura e um sentido.

Uma vez que Aristóteles não teorizou sobre o conhecimento histórico, mas apenas sobre as suas deficiências narrativas em comparação à poesia épica e dramática, se reforça a ideia da historiografia antiga como “história memorativa”. Não havendo uma teórica histórica que pudesse perceber as qualidades metodológicas que, desde o princípio, não foram postas em causa, os historiadores só poderiam ser percebidos como concorrentes de poetas. E Aristóteles julgou que, em comparação com a imitação ordenada e uma da boa poesia, a História era comparável a uma má poesia episódica e caótica.

Sólon: um fato histórico ou um fato ético-político?

Das reflexões do capítulo anterior pode-se retomar o tema da memória de Sólon. A relevância histórica de Sólon para a *Athēnaiōn Politeía* está nos traços éticos e políticos que permitem a sua instrumentalização como exemplo do passado, e a vinculação de ideias e conceitos através da sua memória. No contexto do pensamento histórico da escola peripatética, o conteúdo compreendido pela memória de Sólon foi apropriado, utilizado e historiado, mesmo em detrimento de alguns detalhes cronológicos ou contextuais.

Para os antigos não existiam modelos de filosofias ou teorias da História a partir dos quais se poderia avaliar o trabalho de um historiador (FINLEY, 1965: 292-6; PRESS, 1977: 288, 293-4). Aristóteles desdenha das crônicas, catálogo e relatos históricos por estar enraizado num contexto em que a narrativa de um passado universal cronologicamente unificado ainda não se impôs. A partir de Agostinho de Hipona a História passou a conceder um significado intrínseco aos acontecimentos, cujos desenvolvimentos se projetam para um fim específico, seja o juízo final, o progresso civilizatório ou o socialismo, cabendo ao historiador apenas revelá-los ou decifrá-los (CATROGA, 2003: 12, 19-25, 30-1; KOSELLECK, 2006: 31-5).

No entanto, ao colocar o foco da teoria da História sobre a sua escrita, a *Poética* torna-se novamente relevante, o que é notado principalmente na leitura de Paul Veyne no polêmico *Como se escreve a história* (1970, 2008), que retomou problemas já delineados pela *Poética*, como o estabelecimento por Aristóteles da História como um conhecimento sobre o mundo “sub-lunar”, estranho ao conhecimento epistêmico.

A *Athēnaiōn Politeía* promove uma memória histórica da democracia ateniense conforme seu contexto próprio de produção. Ela não é poesia, e não se impõe por sua capacidade narrativa (isto é, a coesão dos fatos narrados). O valor desta obra deve ser avaliado através de padrões éticos e políticos de instrumentalização do passado, ao invés de pressupor uma positividade historiográfica não concebida pelo autor. O evidenciamento do passado como realidade que realmente aconteceu, ou a comprovação da relação identitária do passado com o presente, não foram questões da teoria aristotélica. Mas os efeitos normativos e formativos das informações sobre o passado, análogas aos que se teoriza sob o conceito de memória cultural, eram muito bem conhecidos pela escola aristotélica e a história memorativa da *Athēnaiōn Politeía*.

A *Athēnaiōn Politeía* é cronológica, isto é, não encerra em si o conteúdo “universal”, pois é o seu uso na *Política*, como fonte de exemplos, que engendra o “universal” ético e político. Esta forma de “história paradigmática”, conforme definição de M. Finley (1989: 4 e 33), não lança ao passado um olhar tradicional ou genético, como as *politeíai*, mas apenas um olhar analítico. Os princípios éticos, destacados do relato cronológico, formam um novo um nexos causal paradigmático na *Política*. Desta forma, Aristóteles é coerente ao distinguir a escrita das *politeíai* da *Política*, pois a etiologia paradigmática desta última desconsidera a cronologia das primeiras, e elenca os fatos relevantes conforme a exigência da reflexão política. O suposto descaso de Aristóteles com a investigação histórica pode ser compreendido numa concepção de *historía* como relatos informativos que não constituem em si um objeto de conhecimento, mas são fontes de exemplos e de conhecimentos úteis à retórica, à poesia, à ética e à política.

No entanto, ao compor uma *politeía* as opções de seleção, organização e crítica da memória já revela o interesse histórico e também ético e político no qual o passado está envolvido, com suas respectivas disputas de interesses. Como veremos no capítulo seguinte, a formulação da memória de Sólon na *Athēnaiōn Politeía* revela uma concepção específica de democracia, e também aponta para a construção de um exemplo historicamente construído e passível de análise pela ciência política. O universal ético é feito surgir a partir da matéria-prima da memória de Sólon, que se torna o paradigma histórico de determinada avaliação teórica do regime democrático.

Capítulo 5: Sólon da *Athēnaiōn Politeía*.

Tendo em vista as premissas teóricas e contextualizações das discussões precedentes, este capítulo propõe a leitura de trechos dos capítulos 2 a 17 da *Athēnaiōn Politeía* para compreender o papel cumprido por Sólon na memória da democracia elaborada pela obra. O objetivo é discutir a utilização e a crítica realizada de informações provenientes da memória sobre Sólon, assim como os critérios éticos e políticos da seleção destas informações.

A expressão “informações provenientes da memória” pode ser substituída por “fontes históricas”, o que implicaria resolver o impasse deixado em aberto no primeiro capítulo: a *Athēnaiōn Politeía* é uma forma de memória ou de História? Sendo História, preferir dados históricos ou assumir informações questionáveis com o intuito de responder problemas éticos e políticos do presente justificaria facilmente a pecha de má historiador, e colocaria em dúvida a confiabilidade de todo o relato. Sendo uma memória nada disso seria um problema, e o Sólon da *Athēnaiōn Politeía* não seria um retrato confiável do Sólon histórico, mas sim um reflexo do pensamento político e das disputas ideológicas do séc. IV. O impasse se reafirma na falta de consenso entre os especialistas: para C. Mossé (1979: 425-37) o Sólon da *Athēnaiōn Politeía* é um mito político, para P. J. Rhodes (2006: 248-60) trata-se de uma história que necessita algumas correções. Rhodes assume o vocabulário em voga atualmente e faz do impasse um embate entre posições “céticas” e “pós-modernas” contra (a sua) perspectiva “otimista” sobre o tema.

Ao invés de resolver o impasse pela avaliação da fiabilidade histórica da *Athēnaiōn Politeía*, procura-se demonstrar que a concepção de História da escola peripatética, como discutido no capítulo 4, exige da informação histórica a presença de princípios éticos e políticos passíveis de instrumentalização retórica, poética ou política, para que a informação histórica se constitua como um objeto de interesse. É um problema ético e político que convoca o passado a dar seu testemunho, e através deste problema que ele adquire significação e universalidade. Por isso, a obra é entendida como uma história memorativa, pois ela se utiliza da crítica investigativa da História para impor dado efeito de memória a partir da informação sobre o passado. A identidade da representação com o passado está subordinada à identidade do passado com a sociedade, entendendo “sociedade” como o conjunto contextual que formula os problemas éticos e políticos sobre os quais o passado é convocado a dar sua contribuição.

Os problemas éticos que convocam o testemunho passado não são criados *ex nihilo*. Eles também são passíveis de investigação, o que significa reconhecer que a formulação destes problemas está subordinada a um pré-entendimento oriundo da memória. Se o presente idealiza o passado para intervir na imagem da sociedade sobre si mesmo, em contrapartida o passado (mnemônico ou histórico) constitui o vocabulário (de palavras e de ideias) no qual o presente pode ser comunicado e compreendido. Logo, para descrever a democracia ateniense do séc. IV, o vocabulário político de Sólon é acessado e utilizado pela *Athēnaíōn Politeía*, e através da investigação do passado se compreende a democracia do presente. Não haveria memória do passado se ele não fosse instrumentalizável no presente, e por outro lado, não haveria instrumentalização de um problema ético e político no presente se ele não fosse elaborado a partir das informações oriundas da memória do passado. E nesta relação, a investigação histórica apresenta-se como uma versão crítica e aprimorada da memória, que reformula a articulação das questões do presente com as informações do passado, oferecendo uma memória histórica através da elaboração de uma história memorativa.

A partir desta reflexão propõe-se uma leitura das articulações da memória cultural de Sólon na *Athēnaíōn Politeía*, isto é, a construção dos eventos históricos com base em fontes históricas e problemas políticos, e a resolução dos conflitos de memória através de determinado vocabulário retórico-argumentativo. Por fim, procura-se demonstrar que através da memorização historicamente construída e argumentada, Sólon emerge como um ideal de líder democrático, e também como uma forma de transmitir valores éticos e concepções políticas. Assim, procura-se evidenciar que estas articulações da *Athēnaíōn Politeía* respondem a problemas éticos do presente, ao mesmo tempo em que foram construídas com base na memória histórica construída a partir do testemunho do passado.

A memória histórica de um poema.

O cap. 2 da *Athēnaíōn Politeía* introduz Sólon na narrativa, num momento de inflexão importante na obra. Esta inflexão não é percebida pelo que é narrado antes, pois só restou um pequeno fragmento dos capítulos precedentes, mas sim no recuo cronológico dos cap. 3 e 4, que descrevem a situação precedente àquilo que foi descrito no cap. 2, para depois retomar-se no cap. 5 o tema das reformas de Sólon. A exposição ficará mais clara com a citação completa do cap. 2:

1. Depois disso aconteceu por muito tempo de a multidão (*plēthos*) levantar-se (*stasiásai*) contra os notáveis (*gnórimoi*). 2. Pois o regime deles era oligárquico em todos os outros aspectos, e de fato, os pobres (*pénētes*) escravizavam-se (*edoúleuon*) aos ricos (*plóúsios*), eles próprios e também as mulheres e filhos (...) Toda terra era de poucos, e se não pagassem os aluguéis, eles [os pobres] e seus filhos facilmente poderiam ser levados [como escravos], e os empréstimos para todos eram sobre os corpos, até o tempo de Sólon, o qual tornou-se o primeiro líder do povo. 3. Para muitos, a escravização (*douleúein*) era a mais penosa e mais amarga das coisas do regime, mas na verdade também não suportavam outras coisas, pois, como se fala, acontecia que de nada participavam.

O cap. 2 tem uma estrutura clara: existia uma *stásis* por causa da escravização de pobres pelos ricos, situação na qual Sólon interveio. Ao fim, afirma-se que o povo, além do risco da escravidão, estava insatisfeito por não participar de nada da vida política da cidade. Este curto trecho já aponta para a interpretação geral do resultado das reformas de Sólon, isto é, a constituição do povo como entidade política autônoma. No entanto, os cap. 3 e 4 não tratam destas reformas, mas recuam no tempo e tratam dos regimes anteriores. Após a descrição destes regimes oligárquicos, retoma-se ao contexto do cap. 2 no cap. 5:

1. Havendo tal tipo de disposição no regime, dos que eram muitos se escravizando (*douleuóntōn*) aos que eram poucos, o povo (*dēmos*) levantou-se contra os notáveis (*gnórimoi*). 2. Sendo o conflito (*stásis*) intenso e opondo-se uns aos outros por muito tempo, elegeram em comum Sólon como árbitro e arconte, e confiaram o regime (*politeía*) a ele, tendo composto a elegia cujo começo é:

Conheço e aqui no meu peito reside a dor,
Olhando a antiga terra da Jônia sendo assassinada.

Na qual ele luta com cada um dos lados e contestava a ambos, e depois aconselhava a cessar a rivalidade instaurada.

A elegia citada é a *Eunomia*, o longo Fragmento F4 que chegou até nós principalmente devido a uma citação de Demóstenes. O cenário descrito por F4 é idêntico ao dos cap. 2 e 5, inclusive na coincidência de vocabulário: os cidadãos persuadidos pelo desejo de riqueza (“*astoi bouíontai khrémasi peithómēnoi*” F4, v. 6), a escravização (*doulosúnē*, v. 18) dos pobres (*penikhrós*, v. 23) que ocasionou a guerra civil (*hē stásis*, v. 19). A este cenário Sólon direciona suas admoestações diretamente aos atenienses (v. 30), mais como uma série de exortações do que como um plano político pragmático. Sólon chama este contexto de *Disnomia*, desordem social, contra a qual ele propõe a solução da *Eunomia* (v. 31-3). Termos como “*politeía*” e “*oligarkhía*” estão ausentes no poema, mas são utilizados na *Athēnaíōn Politeía* como uma forma de atualizar a memória do ocorrido, dando-lhe a roupagem teórica contemporânea.

Esta elegia é uma exortação política voltada para um contexto de crise social, o que leva a questão do papel cumprido pela poesia na política arcaica (IRWIN, 2008). A *Athēnaiōn Politeía* estabelece claramente que Sólon foi eleito arconte e árbitro por ter composto a elegia, isto é, sua sabedoria como poeta gerou o prestígio necessário para atuar na arbitragem do conflito. A relativa consonância de temas e vocabulários entre o poema e a obra reforça a ideia de que o relato é baseado na poesia de Sólon, que permanecia acessível na sua forma mais ou menos original no séc. IV, talvez com algumas alterações estilísticas causadas pela transmissão oral (LARDINOIS, 2006: 15-35). Se assumirmos que F4 é legítimo e retrata uma realidade histórica do séc. VI, e não apenas um cenário fictício no qual Sólon ou outro poeta expressou suas concepções poéticas, torna-se claro que a obra realiza uma interpretação histórica pertinente do poema.

Além disso, da interpretação histórica do testemunho poético a *Athēnaiōn Politeía* extrai uma conceituação de democracia ao estabelecer que o regime de Sólon foi o início da democracia (*arkhḗ dēmokratías egéneto*, 41.2). A obra assim difere radicalmente das acepções de outros textos paradigmáticos para a compreensão da democracia, como a *Constituição dos Atenienses* de Pseudo-Xenofonte ou a *Oração Fúnebre* atribuída a Péricles por Tucídides. Estes dois textos, ideologicamente opostos, compreendem a democracia através da mesma fórmula da talassocracia: a *arkhḗ* de Atenas está no domínio do mar, que é sustentado pelas naus movidas pelos braços do *dēmos* de Atenas, logo, a soberania do regime reside no *dēmos*. Para Pseudo-Xenofonte o *dēmos*, na posse da *politeía*, restringe a soberania dos oligarcas atenienses e das cidades aliadas, enquanto que para Péricles a democracia é um regime aristocrático, onde os melhores se destacam pelas suas qualidades, e não pelo nascimento (LOURAUX, 1994: 198-202; BORDES, 1982: 139-63, 435-54).

Para tais textos, Sólon não é um símbolo da democracia, não merece sequer ser citado, muito menos alçado à condição de fundador. Os relatos de Heródoto e de Tucídides também ignoram a relação de Sólon com a democracia, e a única polêmica do surgimento da democracia na qual se lançam é a do fim da tirania pistrátida: interessa-lhes afirmar o papel dos Alcmeônidas neste acontecimento, contra a memória que atribuía tal feito aos tiranicidas Aristogítton e Harmódio (*Histórias*, V, 55-78 e 123 e *A guerra de peloponésios e atenienses*, VI, 54-9). Não há nestas *historíai* e nestas *politeíai* nenhum comentário sobre Sólon e o seu caráter de precursor da democracia.

Em contrapartida, a talassocracia e o tiranicídio cumprem um papel secundário na concepção de regime democrático da *Athēnaiōn Politeía*. Primeiro porque a democracia continuou existindo após o império marítimo que para Péricles e Pseudo-Xenofonte estava tão intimamente ligado ao regime, e do qual eles faziam um objeto de interesse mais incisivo do que as próprias instituições democráticas. E segundo porque no caso do tiranicídio a *Athēnaiōn Politeía* concorda com Heródoto (*Histórias*, V, 55, 62 e VI, 123) que os tiranicidas apenas fizeram o regime tirânico tornar-se mais violento, e que o fim da tirania foi de fato orquestrado pelos Alcmeônidas que através do Oráculo de Delfos incentivaram uma invasão lacedemônia em Atenas para expulsar os tiranos (*Athēnaiōn Politeía*, 19.1-6). A única pequena discordância factual é com Tucídides (*A guerra de peloponésios e atenienses*, VI, 53-9), na já citada questão sobre o porte de armas nas Panatenéias na ocasião do tiranicídio de Hiparco (18.4).

O caráter precursor e paradigmático de Sólon é claramente estabelecido quando a *Athēnaiōn Politeía* trata de Clístenes, que para os historiadores precedentes foi o fundador da democracia: “Com estas medidas [de Clístenes] o regime tornou-se mais democrático do que o de Sólon” (22.1). A obra assim retoma a tradição formulada a partir do séc. IV, especialmente pelo aditamento de Clitofonte (citado nela em 29.3) e por Isócrates no *Areopagítico* (16), que faz de Clístenes o restaurador do caráter democrático do regime de Sólon após o fim da tirania. Sólon é rememorado como fundador da democracia em mobilizações e discursos políticos, e posteriormente, na história memorativa da obra.

A especificidade da *Athēnaiōn Politeía* reside no fato de que somente nela a avaliação democrática das reformas de Sólon é constituída a partir da argumentação histórica, principalmente a partir da interpretação do testemunho poético. O procedimento de provar através da poesia é transparente na relação entre os cap. 6.1 e 12.4:

1. Tendo se tornado senhor da situação, Sólon libertou o povo tanto para o presente quanto para o futuro, tendo impedido de emprestar dinheiro sobre os corpos. E promulgou leis e fez o cancelamento das dívidas, tanto as privadas quanto as públicas, o que chamam *seisáktheia*, uma vez que sacudiu os fardos.

Neste capítulo a obra estabelece o futuro das reformas de Sólon, para então passar a digressões sobre outras reformas de Sólon (que trataremos a seguir). Como uma comprovação do cenário narrado em 6.1 – a escravidão, a *stásis*, o cancelamento das dívidas e a libertação dos escravizados – a obra cita novamente o testemunho poético do próprio Sólon em 12.1-4, quando é citado o fragmento F36:

1. E que isso desse modo se deu, todos os outros concordam e o próprio [Sólón] lembra nestes versos de seu poema (...) 4. E ainda acerca do cancelamento das dívidas e dos que antes tendo sido escravizados foram libertados pela *seisákhtheia*:

Eu, dos objetivos com que reuni
o povo, em qual me detive antes de atingi-lo?
Pode testemunha-lo na justiça do Tempo
a grande mãe das divindades Olímpicas,
poderosa Terra negra, da qual eu então
removi os marcos por todos os lados enterrados
antes sendo escrava (*douleúousa*), agora é livre.
E muitos a Atenas, fundada pelos deuses,
reconduzi, tendo sido vendidos, uns injustamente
outros justamente, e da obrigação das
dívidas tendo fugido, nem a língua ática
falavam, de tantos lugares tendo errado
e outros aqui mesmo escravidão (*doulíēn*) vergonhosa
carregavam, tremendo diante dos caprichos dos senhores,
estabeleci livres. Estas coisas com meu poder,
harmonizando força e justiça,
realizei, e portei-me como havia estabelecido.
Leis igualmente para o mau e para o bom
tendo ajustado reta justiça para cada um,
escrevi. Mas se outro como eu tomando o chicote
um homem maligno e ambicioso
não teria contido o povo (*dēmos*): se eu quisesse,
o que aos opositores agradava então,
e ainda o que outros meditavam contra estes,
de muitos homens estaria viúva a cidade.
Por isso, por todos os lados me dispondo
Girei como um lobo em meio a muitos cães

Se a intervenção na guerra civil é fundamentada na leitura do F4 *Eunomia*, a própria reforma que resolveu o conflito, a *seisákhtheia*, isto é, o cancelamento das dívidas, a devolução da liberdade aos que haviam sido escravizados, e a proibição de no futuro escravizar os devedores, também foi comprovada pelo testemunho poético de F36. Neste fragmento, Sólón afirma não só ter libertado a terra (v. 5-7), como também aqueles que haviam sido vendidos justamente ou injustamente ao exterior (v. 8-15). Ao mesmo tempo, Sólón afirma ter refreado assim o ímpeto conflituoso do povo, evitando mortes de cidadãos no conflito.

Dessa forma, os dois pontos mais importantes do relato de Sólón na *Athēnaiōn Politeía* – a sua arbitragem de um conflito civil e a promulgação da *seisákhtheia* – são fundamentadas na leitura que a obra faz de F4 e F36. Além disso, a obra trata também de outras medidas atribuídas a Sólón, mas como estas não possuíam testemunho poético, outros procedimentos argumentativos foram utilizados para preencher as lacunas do cenário histórico das reformas de Sólón.

A memória histórica de uma democracia.

Nos cap. 7 e 8 a *Athēnaiōn Politeía* trata das questões institucionais das reformas de Sólon, e para isso retoma a estrutura das descrições dos regimes anteriores nos cap. 3 e cap. 4. A descrição da “disposição do regime” (*hē táxis politeías*) segue a mesma estrutura nestes casos: (1) o acesso à cidadania (*politeía*), (2) a distribuição dos cargos públicos, (3) a formação do Conselho dos 400 e (4) a função do conselho do Areópago. A estrutura só é interrompida por algumas digressões sobre o surgimento dos Nove Arcontes (cap.3.2-5) e por uma pequena polêmica sobre o nome das classes censitárias (cap. 7.4). Vejamos a estrutura no quadro abaixo (tabela 4):

	Pré-Drácon (cap.3)	Drácon (cap.4)	Sólon (cap.7 e 8)
Apresentação da disposição do regime (<i>hē táxis politeías</i>).	3.1	4.1	7.1-2
Distribuição dos direitos políticos (<i>politeía</i>)	2.3 (a maioria não participava).	4.2 (concedida aos hoplitas).	7.3-4 (conforme classes censitárias).
Distribuição dos Nove Arcontes e cargos militares	3.1 (por nobreza e riqueza).	4.2 (por riqueza).	8.1-2 (sorteio conforme classes).
Conselho dos 400 (composição)	(inexistente)	4.3 (por sorteio entre os cidadãos).	8.4 (cem membros de cada tribo).
Conselho do Areópago (funções atribuídas)	3.6 (guardar as leis, gerir a cidade, punir infratores).	4.4 (guardar as leis, vigiar cargos, receber denúncias).	8.4 (guardar as leis, gerir a cidade, punir infratores).

Para os estudiosos modernos estes regimes apresentaram sérias dificuldades históricas, pois a fiabilidade deles é pouco provável, em especial o suposto regime de Drácon, que como já citado, é considerado uma interpolação inserida posteriormente (RHODES, 1992, 84-8). No entanto, o propósito da *Athēnaiōn Politeía* é claro: estabelecer uma sucessão de regimes que saliente as alterações progressivas em direção ao regime democrático, em especial a expansão do acesso de participação na *politeía* e a instituição de sorteio como forma de acesso aos cargos. A obra, assim, supõe o regime do passado realizando o recrudescimento retrospectivo das características democráticas do presente, preenchendo assim lacunas de informações inferindo dados a partir da situação do presente, ou do passado mais próximo. Assim, enquanto outras características mudam gradativamente entre o regime pré-Drácon e de Sólon, como o acesso à cidadania, aos cargos públicos, e ao conselho dos 400, o Conselho do Areópago permanece o mesmo, ao menos até o surgimento de Efiltes que cassará as atribuições deste Conselho (25), dando continuidade ao alargamento (e corrupção) da democracia.

A estrutura de descrição da disposição do regime (*hē táxis politeías*) revela-nos duas características recorrentes na obra: (1) o hábito de inferir as instituições do passado pelas do presente (MACAN, 1891: 18-9, 26, 32-3; MATHIEU, 1915: 10); e (2) o desenvolvimento da democracia como o empoderamento gradativo do *dēmos* sobre a *politeía*, isto é, o gradual acesso popular aos tribunais e à assembleia, além dos cargos dos Nove Arcontes, do Conselho do Areópago e do Conselho dos 400, que a partir de Clístenes se tornará o Conselho dos 500 (KEANEY, 1963: 128-36).

Assim, nas lacunas sobre as reformas Sólon, a *Athēnaíōn Politeía* infere contextualmente um regime que mescla as características da democracia posterior e da oligarquia anterior. O testemunho poético de Sólon articulado com a descrição estruturada dos três regimes constrói a coesão do relato do passado. Os regimes oligárquicos que antecederam Sólon (cap. 3-4) servem de parâmetro para a descrição do próprio regime soloniano (cap. 7-8), mas acrescido pelo conflito social e a *seisákhtheia* que precedem (cap. 2) e sucedem (cap. 5-6) a narração das reformas de Sólon. Após tal narração dos eventos, a obra conclui o caráter global das mudanças de Sólon no cap. 9:

1. Acerca dos cargos, então, [o regime de Sólon] tinha esse modo. Parecem ser estas as três [medidas] mais democráticas do regime de Sólon: a primeira, e maior, proibir de emprestar sobre os corpos, em seguida, permitir a quem quer que queira reclamar pelos injustiçados, e terceira, e a que se diz ter fortalecido especialmente a multidão, a permissão [do povo] no tribunal, pois o povo sendo senhor dos votos, torna-se senhor do regime.

A primeira e maior das mudanças foi a *seisákhtheia* que, como já visto, foi fundamentada na poesia de Sólon. As outras medidas sobre a participação do povo nos tribunais, justamente as mais importantes segundo a própria obra, tem como único antecedente o cap. 7.3, que fala sobre a divisão dos cidadãos em quatro classes censitárias:

3. Dividiu [os cidadãos] pelas posses em quatro classes: conforme era dividido antes: pentacosiomedmnos, cavaleiros, zeugitas e tetes. O comando dos outros cargos – os nove arcontes, os tesoureiros, os mercadores, os onze e os colácretas – dividiu dentre os pentacosiomedmnos, cavaleiros e zeugitas, dando para cada um o cargo de acordo com a grandeza das posses. Aos classificados como tetes deu somente a participação na assembleia e no tribunal

As três classes mais abastadas possuíam acesso aos cargos públicos, conforme o nível censitário proporcional, enquanto que a mais humilde, a classe dos *thētes*, participava apenas da assembleia e do tribunal. Não é apresentado nenhum indício desta afirmação, podendo-se aventar que o *kúrbeis* citado um pouco antes (7.1) fosse a fonte de tal informação, mas não há indicação clara na obra a esse respeito.

O caráter democrático dos tribunais de Sólon também é relatado na *Política*, quando esta afirma que no regime de Sólon o Conselho do Areópago era oligárquico, a escolha dos cargos era aristocrática (por classes), e os tribunais eram democráticos (1273b-74a). A passagem foi fundamentada na *Athēnaiōn Politeía*, apesar de não ser encontrado o mesmo argumento literal nas duas obras. O trecho da *Política* também apresenta outra semelhança com a obra ao apresentar Efiálfes e Péricles como corruptores da democracia através da corrupção dos tribunais e do Areópago (*Athēnaiōn Politeía*, 25 e 27.3-5). Além disso, a definição do caráter democrático das reformas dos tribunais é análoga a que a própria obra afirma no final da narrativa da democracia, quando relata que o povo tornou-se soberano do regime através do controle dos tribunais (cap. 41.2).

Em suma, é perceptível a construção de uma investigação da memória da democracia ateniense na *Athēnaiōn Politeía* que, além de partir do testemunho poético de Sólon para reconstruir o contexto de suas reformas, avalia e infere o caráter das reformas do passado através da avaliação retrospectiva dos problemas que elas apresentam no presente. Ou ainda, a partir dos problemas políticos que o presente lança se reconstrói as informações do passado. A coesão dos eventos históricos na obra é construída na articulação do testemunho poético com a contextualização das transformações do regime democrático ao longo do tempo, do presente até as partes obscuras do passado.

O vocabulário da prova histórica.

Nos conflitos de memória mais evidentes, a *Athēnaiōn Politeía* utiliza critérios retórico-argumentativos para rejeitar determinada versão dos acontecimentos (RHODES, 1992: 25-7; GEHKE, 2006: 282-4). Os critérios de prova envolvem cronologia, contexto e um vocabulário argumentativo para operar a prova. O vocabulário é semelhante ao comentado por Carlo Ginzburg (2002, cap. 1) no seu estudo sobre o papel da prova retórica (*pístis*) na metodologia historiográfica. A *Athēnaiōn Politeía* utiliza o vocabulário discutido na *Retórica* (1402b-03a²⁸) e ressaltado por Ginzburg, das provas não técnicas (*pístis átekhnoi*): os testemunhos (*mártures*) e os documentos gravados (*sungraphaí*) (1355b-58a); e das provas técnicas (*éntekhnoi*) como o sinal necessário (*tekmérion*), o sinal (*sēmēion*) e o provável (*eikós*).

²⁸ Outras provas técnicas e não técnicas, como testemunhos sob tortura (*básanoi*) e o exemplo (*parádeigma*) não são utilizadas nas argumentações históricas da *Athēnaiōn Politeía*.

As arguições de Ginzburg surgem, por sua vez, no contexto de réplica ao que ele denomina “teses cétricas” da historiografia moderna, que desfazem a fronteira entre história e ficção²⁹. Para tanto ele utiliza o vocabulário da *Retórica* como uma base comum da metodologia historiográfica antiga, especialmente Tucídides, realocando a posição de Aristóteles de inveterado crítico do conhecimento histórico da *Poética* para o teórico da prova retórica, trazendo a *Retórica* em favor da sua crítica das “teses cétricas”. No entanto, o vocabulário por ele discutido não é exclusivo da *Retórica*, o que pode ser verificado nas várias referências desta obra aos *Analíticos* e *Tópicos*, o que exige uma abordagem dos procedimentos argumentativos aristotélicos no contexto mais amplo do *corpus aristotelicum* (GRIMALDI, 1980: 383-93). Tal como utilizado por Ginzburg, o instrumentário argumentativo e retórico fica ligeiramente descontextualizado se chamado a intervir nos debates modernos de epistemologia da História, uma vez que a *Retórica* de Aristóteles – tal como a *historía* – trata de objetos de pesquisa sublunares, isto é, que dizem respeito às ações humanas, e não dos objetos tradicionais (físicos ou metafísicos) da *epistēmē* moderna e aristotélica (VEYNE, 2008; GRIMALDI, 1980: 391-7).

Para evitar generalizações – como as que podem ser depreendidas da tese de Ginzburg – é necessário definir o contexto em que os termos *tekmērion*, *sēmēion* e *eikós* são utilizados como forma de argumentação histórica. Propõe-se, então, duas formas gerais em que o passado é acessado na *Athēnaíōn Politeía* através de argumentação. A primeira está vinculada à finalidade ética e política do passado, na formulação argumentativa de exemplos (*parádeigma*) e, tem seu análogo na retórica deliberativa. A segunda forma está vinculada ao caráter investigativo do passado, ou seja, na preocupação em estabelecer o que aconteceu, e o que não aconteceu, e tem seu análogo na retórica judiciária, e neste caso é recorrente o uso de *tekmērion*, *sēmēion* e *eikós*, isto é, de entimemas em geral. Uma passagem da *Retórica* (1418a, 1-5) ilustra estas duas formas de acesso ao passado, e os diferentes critérios para a análise do mesmo:

Exemplificação (*paradeígamata*) é o que é mais apropriado ao discurso deliberativo, e entimemas ao discurso judiciário. Efetivamente, um concerne ao futuro, de forma que é forçoso narrar exemplos de acontecimentos passados; o outro, por seu lado, relaciona-se com fatos que são ou não são, onde é mais necessária a demonstração (*apódeixis*), pois os fatos do passado implicam um tipo de necessidade.

²⁹ Para discussão mais aprofundada, ver OGAWA, Carlos Eduardo de Almeida. *História, Retórica, Poética, Prova: a leitura de Carlo Ginzburg da Retórica de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2010.

A *Athēnaiōn Politeía* coleciona exemplos para a instrumentalização paradigmática que ocorre na *Política*, e o que a relaciona à retórica deliberativa. Porém, o tratamento reservado ao passado na retórica judiciária se limita a verificar se os fatos ocorridos “são ou não são”, e para tal se faz uso dos entimemas, nos quais se integram o *tekmérion*, o *sēmeîon* e o *eikós*. Logo na retórica judiciária é mais necessária a demonstração (*apódeixis*), enquanto que na retórica deliberativa a exemplificação (*paradeígamata*). Heródoto (*Histórias*, I,1) fez a *apódeixis* da sua *historía*, pois os poetas já narravam a memória dos gregos e oferecia exemplos, Heródoto propunha-se a corrigir esta memória.

O passado acessado como exemplificação na retórica deliberativa compartilha dos atributos da memória cultural, ao estabilizar uma identidade cultural e produzir consenso através do exemplo. Por outro lado, o passado acessado a partir da retórica judiciária exige a oposição entre dois campos de memória, e quando possível, faz-se a demonstração – através dos sinais – de qual é a memória falsa e qual é a verdadeira. Não havendo memórias conflitantes, os entimemas não se fazem necessários, e será aceita a versão do passado que possibilite sua instrumentalização ética e política. A retórica utiliza as *politeíai* e *historíai* para produzir exemplos, e inversamente elas utilizam a retórica para controlar os exemplos que podem ser produzidos a partir do passado.

Vejamos, então, algumas passagens em que a *Athēnaiōn Politeía* rejeitou determinadas memórias sobre Sólon através deste vocabulário argumentativo.

Rejeitando uma memória.

A *Athēnaiōn Politeía* se embrenha numa disputa de memória sobre Sólon em 6.2:

2. A esse respeito alguns tentam caluniá-lo, pois Sólon estando preste a fazer a *seisákththeia*, aconteceu de contar antes para alguns dos notáveis, em seguida, como relatam os populares, foi manipulado no estratagema pelos amigos, ou como os que querem difamar, teve parte no mesmo. Pois estes compraram muitas terras tendo tomado [dinheiro] emprestado, vindo a enriquecer não muito depois com o cancelamento das dívidas, de onde se diz ser a origem dos últimos ricos antigos. 3. Entretanto, a versão dos populares é mais convincente (*pitanōteros*), pois não é provável (*ou gàr eikòs*) [que] tendo sido [ele] nas outras coisas tão moderado e público – de modo que sendo possível subjugar os outros e ser tirano da cidade, foi odiado por ambos os lados ao fazer mais acerca do bem e da salvação da cidade, ao invés da própria vantagem – se sujasse em coisas tão pequenas e claras. 4. E que ele tinha o poder para fazer isso, a situação perturbada o testemunha (*martureî*), e ele próprio nos poemas muitas vezes lembrou (*mémnētai*), e todos os outros concordam. É necessário (*khre*), então, considerar esta acusação falsa.

A acusação de participar no estratagema de utilizar a *seisákhtheia* para enriquecimento próprio era grave, e imediatamente a *Athēnaíōn Politeía* define duas memórias: a dos populares (*tôn dēmotikōn logos*) e a dos que querem difamar (*hoi boulómenoi blasphēmeîn*), o que de certo modo já antecipa sua tendência a absolver Sólon. Os chamados “últimos antigos ricos” (*hústeros palaióploutos*) não são absolvidos, mas sim acusados de manipular Sólon. O momento decisivo está no trecho 6.3 quando a obra confirma sua adesão à versão dos populares, baseado na improbabilidade (“*ou gàr eikòs*”) de Sólon ter agido em interesse próprio, sendo ele tão moderado em outras ocasiões, em especial, tendo ele se negado a tornar-se tirano de Atenas quando teve oportunidade. O fundo do argumento é contextual e indutivo: sendo Sólon moderado e não ambicionando o favorecimento próprio em outros momentos, pode-se indiciá-lo como inocente neste caso também.

Porém, se o envolvimento de Sólon no estratagema é refutado inicialmente sob o sinal da probabilidade (*eikós*) o da sua negativa à tirania é apresentado como vastamente documentado através de argumentos enfáticos: há o raciocínio contextual (“situação conturbada o testemunha” *tá prágmata nosoûnta martureî*), o testemunho poético de Sólon (citado logo após) e a unanimidade da tradição (*hoi álloi sunomologôûsi pántes*). Assim, do comportamento de Sólon quanto à tirania, o autor induz a sua inocência quanto ao caso dos “antigos ricos”, já não mais sob o sinal da probabilidade, mas sim da necessidade: “*É necessário (khrê), então, considerar esta acusação falsa*” (6.4). O trecho é um dos momentos em que a obra abandona a mera descrição e narração, e se engaja numa argumentação detalhada e enfática. Em favor da versão dos populares todo tipo de recurso argumentativo é convocado (contexto, testemunho, tradição) e, por fim, a indução faz do comportamento de Sólon quanto à tirania um indício necessário da sua inocência.

A linguagem enfática e os recursos argumentativos são utilizados num contexto específico: ao menor resquício de dúvida de a acusação ser verdadeira, seria anulado o paradigma de político moderado, justo e democrático que a obra extrai de Sólon. Faz-se necessário rejeitar esta memória, descobrir se a acusação procede ou não, para manter intacto o princípio ético e político que Sólon fundamenta enquanto exemplo histórico. Assim, a retórica da prova é mais o instrumento do que a finalidade da *história* da *Athēnaíōn Politeía*, cujo fim principal continua sendo a produção de exemplos para a abordagem paradigmática que ocorrerá na *Política*.

A argumentação desde o início ocorre no sentido de inocentar Sólon da acusação, e o próprio enredo do golpe financeiro dos “últimos antigos ricos” não é posto em dúvida em nenhum momento. Esta memória que a obra rejeita parecer ser um exemplo de “contra-história”, nas palavras de Amos Funkenstein (apud ASSMANN, 1997: 30-1):

(...) um gênero específico de história escrito desde a antiguidade... Sua função é polemizar. Seu método consiste na exploração sistemática das fontes mais confiáveis do adversário de forma tendenciosa... O seu objetivo é a distorção da auto-imagem do adversário, da sua identidade, através da desconstrução da sua memória.

No trecho discutido a pouco, Aristóteles refutou uma contra-história que visava desacreditar a forte revalorização da memória da obra política de Sólon no séc. IV. Plutarco (*Vida de Sólon*, 15.7-9), séculos depois, relata a mesma história com ainda mais detalhes, dando os nomes dos “últimos antigos ricos”, e afirmando que a culpa de Sólon no caso foi desacreditada com a soma de cinco talentos que Sólon era credor e perdeu com o cancelamento da dívida. O testemunho de Plutarco mostra que a contra-história pode não ter convencido a muitos, mas ela foi insistente e teve longevidade.

Outra contra-história de Sólon que a *Athēnaíōn Politeía* repele utilizando um típico procedimento argumentativo aristotélico ocorre em 9.2:

2. E ainda em razão de as leis não terem sido escritas de forma simples nem clara, mas como a lei das heranças e herdeiras, surgiam necessariamente muitas disputas, e o tribunal julgava todas, tanto públicas quanto privadas. Alguns, então, achavam ter ele escrito as leis propositadamente obscuras, a fim de que o povo (*dēmos*) se tornasse senhor das decisões. O que não é provável (*ou mēn eikós*), porque não é possível alcançar o melhor através do universal. Não é, pois, justo considerar (*theōreîn*) a intenção dele a partir do que acontece atualmente, mas sim a partir do resto do regime.

Esta contra-história pretende minar o prestígio da legislação de Sólon ao afirmar que o caráter obscuro das leis se devia à intenção de favorecer o povo, pois com o acesso ao tribunal, o povo sempre podia ganhar as disputas, o que nos remete a oposição da memória dos populares contra a dos difamadores de Sólon. A refutação se restringe ao âmbito do provável (*eikós*), mas desta vez não se recorre ao contexto ou à cronologia. É um raciocínio tipicamente aristotélico (discutido na *Política*, 1269a, 1282b, 1286a; na *Ética Nicomaquéia*, 1103b-04a, 1137b; e na *Retórica*, 1374a) que torna improvável (*ou mēn eikós*) a proposição: a impossibilidade de alcançar o melhor através do universal, uma dificuldade inerente ao ato de legislar, que visa dar conta do particular através de uma linguagem universal.

A *Athēnaïōn Politeía* revela a verdadeira questão por trás da acusação de obscuridade das leis de Sólon: a responsabilização dos problemas da democracia do séc. IV ao legislador do séc. VI. O tema é abordado na *Política* (1274a), quando Aristóteles repele a acusação de que Sólon é responsável pela situação atual da democracia, e afirma que foram Efialtes, Péricles e os demagogos que cassaram os poderes do Areópago, criaram a mistoforia e levaram o regime à democracia atual (*tēn nūn dēmokratían*), e que esta não foi a escolha (*proaíresis*) de Sólon, mas aconteceu mais por acaso, pelo povo ser responsável pela marinha nas Guerras Médicas e ter tomado os demagogos como líderes (1274a, 3-15). Tanto na *Política* quanto na *Athēnaïōn Politeía* a memória de Sólon é assim resguardada das críticas reservadas à democracia atual.

Além disso, o trecho 1274a (15-21) da *Política* está em acordo com o cap. 9 da *Athēnaïōn Politeía* ao relatar que Sólon concedeu participação popular para evitar que o povo se tornasse escravo e inimigo, numa clara referência à guerra civil que antecedeu a *seisáktheia*. A *Política* conclui ainda que Sólon concedeu acesso aos cargos públicos apenas para as três classes mais abastadas, excluindo apenas a classe dos *thētes*, também em acordo com 7.3. O trecho 1274a da *Política* foi totalmente baseado na *Athēnaïōn Politeía*, dando uma articulação própria aos problemas anteriormente discutidos, mas em ambos os casos atribuindo a Sólon reformas que pacificaram Atenas através de concessões ao povo, mas sem atribuir-lhe o posterior crescimento e corrupção do poder do povo.

A última das contra-histórias de Sólon é a respeito da tirania. Após comentar muitas vezes a oposição de Sólon ao regime tirânico (6.3-4, 11.2, 12.4, 14.2-3), a *Athēnaïōn Politeía* é peremptória ao rejeitar em 17.2 a seguinte memória:

2. Portanto, claramente falam bobagem os que afirmam ser Pisístrato amante de Sólon e estrategista na guerra contra Mégara por Salamina, pois as idades não são compatíveis (*ou gàr endékhetai*), caso calcule-se a vida de cada um e sob qual arcontado morreu.

Assim como já havia recorrido ao contexto histórico para rejeitar a acusação de favorecimento pessoal que recaía sobre Sólon, desta vez a obra recorre à cronologia para rejeitar sua relação com Pisístrato. O termo decisivo para a operação da prova é o verbo *endékhomai*, que ainda que não apareça no vocabulário da prova retórica destacado por Ginzburg anteriormente, é um verbo muito comum no vocabulário aristotélico, e revela a ênfase com que ele alega a impossibilidade e incompatibilidade cronológica da relação entre Sólon e Pisístrato.

Esta contra-história foi muito influente na tradição posterior, pois Plutarco (*Vida de Sólon*, 1.3-5, 8.3-4 e 31.2) relata amplas relações familiares, amorosas e políticas entre Sólon e Pisístrato. Apesar da refutação enfática da *Athēnaiōn Politeía* a cronologia apresentada por ela não foi totalmente convincente (RHODES, 1992: 223-5). O que se deve reter desta polêmica é que a argumentação histórica, isto é, a rejeição dos fatos pelo contexto e pela cronologia, ocorre em resposta às disputas éticas e políticas em torno da memória de Sólon, através das histórias e contra-histórias que pretendem enriquecer ou minar a credibilidade de um líder político como exemplo histórico. A relação entre Sólon e Pisístrato deve ser entendida no contexto mais amplo do tema da tirania na Atenas Arcaica, cujas implicações na memória cultural de Sólon serão analisadas a seguir.

O Anti-tirano.

A relação da tirania com Sólon não seria incomum dentro do seu contexto histórico e da sua memorização enquanto sábio. Entre os Sete Sábios aparecem legisladores (Sólon e Pítaco), mas também renomados tiranos (Periando, Cleobulo, Pisístrato). A figura do legislador está separada do tirano por uma linha muito tênue, que Sólon se esforçou em salientar através da sua poesia, como se verá a seguir. Na *Athēnaiōn Politeía* a polêmica sobre a tirania começa no cap. 11, quando são mencionadas as queixas que se voltaram contra a legislação de Sólon, que o levam a viajar para Egito num autoexílio para evitar a pressão social pela alteração das leis. O contexto destas insatisfações é abordado em 11.2:

2. Ao mesmo tempo aconteceu de muitos dos notáveis se tornarem adversários dele, por causa do cancelamento das dívidas, e também ambos os lados colocados em disputa (*stásis*) ficaram contrariados pelo que ficou estabelecido. Pois, o povo acreditava que ele faria uma partilha de tudo, e os notáveis, que ele daria de novo a mesma disposição, ou pouco alteraria. Mas, Sólon contrariou a ambos e sendo possível para ele ser tirano, se associando com o lado que quisesse, escolheu ser odiado por ambos, tendo salvado a pátria (*sósas tèn patrída*) e legislado o melhor.

O argumento é semelhante ao utilizado antes para inocentar Sólon da acusação de enriquecimento ilícito: ao invés de optar por um dos lados da *stásis*, e estabelecer uma tirania, Sólon foi hostilizado por ambos ao preferir a salvação da cidade (“*tèn tēs póleōs sōtērian*”, 6.3-4). O cap. 11 acrescenta que as insatisfações geradas por esta situação obrigaram-no a ausentar-se da cidade, evitando o acirramento do conflito e a revogação das leis. No cap. 12 seguem-se citações de versos de Sólon que comprovam diversas arguições da obra, entre as quais a recusa de Sólon da (violência da) tirania em 12.3 (F34):

1. E que isso desse modo se deu, todos os outros (autores) concordam e o próprio [Sólón] lembra nestes versos de seu poema (...) 3. E ainda em outro momento quando fala acerca dos que queriam a partilha da terra:

E os que vieram pela pilhagem muitas esperanças tinham,
cada um deles esperava achar muita riqueza,
e que minha conversa mole revelaria um espírito duro.
Em vão imaginaram, então, e agora estão irados comigo
com olhos atravessados todos olham, como a um inimigo.
Sem necessidade: pois o que prometi, cumpri com os deuses
Mas não agi em vão, nem a mim agrada
com a violência da tirania algo fazer, nem da terra fértil da pátria
ter isonomia os comuns e os de bons ancestrais.

Este fragmento estabelece correlação entre tirania, distribuição de terras e violência, e reforça a interpretação da *Athēnaíōn Politeía* dos distúrbios da época de Sólón como uma disputa fundiária (2.2 e 5.3). Além disso, registra-se a marca tradicional da tirania como uma forma violenta de ação política, o que é reforçado pelo já citado fragmento citado em 12.4, do qual retomo agora um pequeno trecho (F36, v. 15-25):

(...) Estas coisas com meu poder (*krátei*),
harmonizando força (*bíē*) e justiça (*díkē*),
realizei, e portei-me como havia estabelecido.
Leis igualmente para o mau e para o bom,
tendo ajustado reta justiça para cada um,
escrevi. Mas se outro como eu tomando o chicote (*kéntron*)
um homem maligno e ambicioso
não teria contido o povo (*dēmos*): se eu quisesse,
o que aos opositores agradava então,
e ainda o que outros meditavam contra estes,
de muitos homens estaria viúva a cidade.

O *kátros* e o *kéntron*, este último o instrumento de estímulo violento usado contra animais e escravos, tornam-se o símbolo da tirania. A linguagem de Sólón é contraditória se comparada com a insistência com que ele nega a tirania em outros fragmentos: ele admite ter o poder e o chicote nas mãos, mas recusa a violência, contém o ímpeto do povo e evita a *stásis*. Plutarco ainda cita outros dois fragmentos de Sólón (F32 e F33) que reiteram a sua recusa à tirania, na *Vida de Sólón* 14.8-9:

Se a terra poupei
da minha pátria, e a violência implacável da tirania
não me prendi, sujando e deslustrando minha fama
e nada me envergonho, pois penso assim conquistarei
plenamente todos os homens.
(...)
Sólón não é profundo, nem bom conselheiro,
pois a divindade dando-lhe fortuna, não aproveitou.
Lançada a rede, espantado, não recolheu a grande
presa, o ânimo e o senso lhe vacilaram ao mesmo tempo
pois, quereria eu ter governado, riqueza sem limite tomando
e ter sido tirano dos atenienses somente um dia
e depois a pele esfolar e a raça aniquilar.

É inquestionável que a tirania é um tema recorrente na poesia de Sólon, e a tradição será unânime ao aceitar a sua rejeição do regime. No seu testemunho poético é recorrente certa “linguagem da tirania” (IRWIN, 2008: 205-61): a associação entre justiça (*díkē*) e força (*bíē*) (F36, v. 15-7), a atribuição do termo *gēras* (normalmente ligado à realeza) ao *dēmos* (F5, v. 1-2), e a analogia do tirano como um lobo (F36, v. 26-7), símbolo guerreiro em contraposição ao aristocrático leão, e que ressalta as características da ardisidade (*dólos*) e da coletividade. No entanto, os fragmentos revelam certa ambiguidade na recusa de Sólon ao regime tirânico (IRWIN, 2008: 226-7). Sólon compartilha da linguagem e da imagem da tirania, mas não assume explicitamente o título. Antes disso, recorre a uma linguagem mais sutil, que constrói a imagem de um cidadão moderado com o *kéntron* na mão, que utiliza *díkē* e *bíē* harmonicamente, um “lobo entre cães”, mas não explicitamente um tirano. Ainda que estas sejam ideias tipicamente atribuídas aos tiranos, ele consegue apresentar-se como alguém hostil à violência e ao excesso que também são atribuídos aos tiranos.

Sólon utilizou tática retórica de “displacement” (IRWIN, 2008: 261) de forma a construir a unanimidade da sua rejeição à tirania, assim Sólon “é e não é um tirano” assim como Odisseu “é e não é um herói épico tradicional”. Antes de ser um democrata pela atribuição da tradição posterior, Sólon apresentou a si mesmo como um “anti-tirano”, tal qual Odisseu é um “anti-herói” homérico. Através da sua poesia Sólon controlou sua memória, e convenceu a tradição da sua recusa à tirania.

Se de fato Sólon foi ou não tirano de Atenas é uma questão que provavelmente se somará às perguntas sem respostas sobre a história da Atenas arcaica. O que se pode concluir é que a poesia atribuída a Sólon foi utilizada como uma intervenção na sua memória cultural, para afastar a imagem negativa de radicalidade e violência atribuída à tirania. Sólon foi eficiente em desvencilhar-se deste título negativo, e construiu sua imagem de legislador sábio e popular, mas não violento, nem radical e nem mesmo tirânico. Este “anti-tirano” foi construído a partir da sua obra poética, aliada à sua memória como sábio e legislador, e assim formou um corpo mais coeso e rico para a elaboração da base histórica para os princípios éticos e político que a *Athēnaíōn Politeía* procura extrair da memória cultural de Sólon. O anti-tirano é mais compatível com a ideia de fundador da democracia do que o tirano pleno.

Deste ponto de vista, torna-se compreensível a fusão de tradições entre o anti-tirano Sólon e o tirano por excelência Pisístrato, no sincretismo da tradição que misturou elementos de ambos, atribuindo aspectos positivos de Pisístrato a Sólon, e vice-versa (IRWIN, 2008: 263). Plutarco é quem relata esta mistura entre anti-tirano e tirano: ligados por parentesco, Sólon e Pisístrato teriam sido amantes (*Vida de Sólon*, 1.3-5), além de companheiros na batalha política e militar contra Mégara, da qual ambos extraíam sua credibilidade militar e política (*Vida de Sólon*, 8.3-4). Sólon no fim da vida teria sido um conselheiro de Pisístrato (*Vida de Sólon*, 29.2-5 e 31.2-3), ainda que Plutarco deixe claro que esta relação de mestre e aprendiz (no amor, na guerra e na política), ocorreu apesar da reiterada oposição do velho Sólon à tirania do jovem Pisístrato (*Vida de Sólon*, 30.1-8).

A *Athēnaíōn Politeía*, por sua vez, rejeita com veemência a tradição que Plutarco relatou muitos séculos depois, especialmente na rejeição da relação amorosa e da função de estrategista que Pisístrato teria tido sob o comando de Sólon na guerra contra Mégara no já discutido trecho 17.2. Além disso, a obra relata a oposição explícita de Sólon à tirania de Pisístrato, quando este último teria provocado um ferimento a si mesmo, persuadindo assim o povo a conceder-lhe uma guarda pessoal, que depois serviria para sua tomada do poder (14.2):

2. Conta-se que Sólon se contrapôs ao pedido de guarda de Pisístrato, e disse que [ele mesmo] era mais sábio que uns e mais corajoso que outros; era mais sábio dos que não percebiam Pisístrato estabelecendo a tirania, e mais corajoso dos que sabendo disso, silenciavam. Já que falando não convencia, depôs suas armas em frente da sua porta, e declarou que ele socorreu a pátria o quanto era capaz (pois, então já era muito velho), pensando que outros também fariam a mesma coisa.

Este caso, também relatado por Plutarco (*Vida de Sólon*, 30.4-7), esforça-se por consolidar a divergência entre anti-tirano e tirano. O relato é provavelmente fictício, mas adquire sentido se levada em conta a contra-história que está sendo combatida, ao livrar Sólon da mácula de compactuar com o tirano. A *Athēnaíōn Politeía* ao se engajar nesta disputa revela a persistência da memória que relaciona Sólon à tirania, e que precisou ser insistentemente refutada. Assim, em dois momentos decisivos (14.2 e 17.2) toda relação pessoal de Sólon com Pisístrato é rejeitada peremptoriamente. Na disputa de memória em que o próprio Sólon tenta desvencilhar-se da imagem de tirano, os arazoados que argumentam em favor da sua relação com Pisístrato fazem uma memória criptografada do evento: Sólon ficaria marcado para sempre na sua relação (familiar, amorosa e militar) com Pisístrato, que assim registra a marca da tirania na sua memória.

Por outro lado, a *Athēnaiōn Politeía* faz um retrato benévolo de Pisístrato: afirma mais de uma vez que ele era um tirano “cidadão”, “moderado”, “democrático” e “humanitário” (14.3, 16.2-9). A credibilidade da memória política de Sólon não seria comprometida pela falta de moderação e virtude de Pisístrato, mas sim por suas relações com o até então maior tirano de Atenas. Não se trata somente de opor o estadista virtuoso e moderado ao estadista corrupto e violento. A questão ética é também política: democracia e tirania estão em campos opostos da teoria política, e não poderiam ser relacionadas na mesma figura histórica sem algum estranhamento. Na lista das grandes lideranças atenienses no cap. 28, Sólon e Pisístrato são relacionados como os dois primeiros líderes do povo (*prostátēs toû dēmou*), no entanto, um representa a democracia moderada, enquanto o outro a tirania moderada, enquanto Péricles (27.4), Cléon (28.3) e Hípias (19.1) dão exemplos de democracia corrompida e a tirania violenta.

O anti-tirano Sólon era o mais propício para idealizações e instrumentalizações éticas e políticas, pois sua memória cultural, composta pelo testemunho poético, a literatura sapiencial e a legislação que lhe é creditada, se impôs como um conteúdo muito mais rico em significados do que seu sucessor direto Pisístrato, tirânico demais, ou mesmo Clístenes que, por sua vez era democrático demais, isto é, ligado ao momento de decadência e corrupção da democracia. A memória cultural de Sólon permitiu a construção pela *Athēnaiōn Politeía* da imagem de um político ideal.

O cidadão do meio.

Além de descontaminar Sólon das acusações de corrupção e de tirania, a *Athēnaiōn Politeía* empreende um claro esforço em estabelecer Sólon como um “cidadão do meio”, termo este que possui implicações na teoria política aristotélica. Vejamos o trecho 5.3 citado juntamente com F4c:

3. Sólon era pelo nascimento e pela reputação um dos primeiros, mas pelas posses e pelos negócios, um dos do meio (*mésos*), como é concordado pelos outros [autores] e o próprio o testemunha (*martúrei*) nestes versos, alertando aos ricos a não serem gananciosos:

Vós tendo sossegado no peito o coração ambicioso,
que vos impelistes a saciedade (*kóros*) de muitos bens
Ajustai com moderação a grande inteligência, pois nem nós
obedeceremos, nem para vós estas coisas serão a contento.

E, como um todo, [ele] sempre relaciona a causa da guerra civil (*stásis*) aos ricos, por isso no começo da elegia diz temer a avidez e a arrogância, como por causa disso ter se instalado o ódio.

A *Athēnaiōn Politeía* convoca o testemunho poético em favor da sua argumentação, ainda que ela force a interpretação ao inferir da censura da riqueza a conclusão que o próprio Sólon não tinha muitas posses. Tal humildade de posses ainda é reforçada pelas suas viagens ao Egito para comerciar (*emporía*), além de para conhecer (*theōría*) e para fugir das queixas sobre sua legislação (11.1), como já discutido. O Sólon sábio representado por Heródoto também é um crítico da riqueza e do excesso, e deste atributo a *Athēnaiōn Politeía* depreende-se a ideia de um “cidadão do meio”. Segundo Irwin (2008: 207-20) os versos citados exploram a crítica da riqueza excessiva, através da adoção da perspectiva de uso do termo *kóros* (saciedade) e sua relação com *húbris* (excesso). A mesma crítica, com os mesmos termos, é utilizada também em 12.2 (F6), mas dessa vez não contra os ricos, mas sim contra o *dēmos*:

2. E mostrando como acerca do povo (*dēmos*) era a ele necessário tratar:

E assim o povo (*dēmos*) melhor seguiria os líderes
nem muito erguido, nem sendo forçado
pois a ambição (*kóros*) gera o excesso (*húbris*), a quem
[muita riqueza persiga]
aos homens que não possuem a mente tão ajustada.

Não somente a riqueza dos ricos, mas a ambição e o excesso do povo também são censurados na busca por riqueza. Sólon revela também uma utilização radical de vocabulários da poesia épica ao atribuir o termo *géras* (privilégio) e *timé* (honra), normalmente utilizados para os heróis e nobres, ao *dēmos*, em 12.1(F5):

1. E que isso desse modo se deu, todos os outros (autores) concordam e o próprio [Sólon] lembra nestes versos de seu poema:

Ao povo (*dēmos*) dei tanto privilégio (*géras*) quanto é suficiente,
honra (*timé*) não tendo subtraído nem concedido,
os que tinham poder e pela riqueza eram admiráveis
a esses cuidei que nenhuma vergonha sofressem.

O termo *géras* faz parte do vocabulário da realeza, define o privilégio que o *dēmos*, por definição, está excluído (IRWIN, 2008: 230-2). Nessa inversão de valores, Sólon concede grandeza e legitimidade às demandas populares, e simultaneamente submete o povo ao mesmo crivo crítico de censura ao excesso dos ricos. Sólon concede as honras e o quinhão que cabe ao povo, nem mais nem menos, e assim estabelece a si mesmo na poesia como o árbitro de uma guerra entre pobres e ricos que, segundo a *Athēnaiōn Politeía*, (5.2) ele foi de fato. A ideia de contenção do povo, já citada em 12.4 (F36, v. 21-2), aparece novamente no segundo fragmento poético citado em 12.5 (F37, v. 6-10):

5. (...) Pois, se outros essa honra tivessem, afirma:
Não teria contido nem parado o povo (*dēmos*)
antes de, batido o leite, recolher o creme.
Mas eu, em meio a dois exércitos,
postei-me como um marco.

A Atenas de Sólon, conforme foi representada por sua poesia e pela *Athēnaiōn Politeía*, está sempre dividida em duas facções: os comuns e os nobres (F36, v. 18), o povo e os líderes (F4, v. 7-23), os ricos e os pobres, a multidão e os notáveis (*Athēnaiōn Politeía*, 2.1, 5.1). E em tais disputas o próprio Sólon sempre é o árbitro (5.2), ele está sempre “no meio”. Sólon se representa repetidamente em uma posição intermediária: um escudo entre as facções (F5, v. 5-6), um legislador imparcial (F36, v. 18-20), um lobo entre cães (F36, v. 26-7), ou um marco entre dois exércitos (F37, v. 9-10):

Firmei lançando um forte escudo sobre ambos
vitória injusta não permiti a nenhum deles.
(...)
Leis igualmente para o mau e para o bom,
tendo ajustado reta justiça para cada um,
escrevi.
(...)
Por isso, por todos os lados me dispondo
Girei como um lobo em meio a muitos cães
(...)
Mas eu, em meio a dois exércitos,
postei-me como um marco.

O tópico da contenção do excesso tanto do povo quando dos ricos implica na ideia de um conflito bilateral, em que cada opositor é reconhecido na sua condição de conflitante, mas na qual é negada a ambos a soberania da cidade, ou o direito de vitória justa. Sólon, neste contexto optou por frustrar e ser odiado por ambos os lados, preferiu a salvação da cidade à própria vantagem (6.3-4 e 11.2). O que se extrai da imparcialidade de Sólon é também o auto-elogio, a sua mediania se constitui em autoridade e poder: é Sólon quem impõe limites a ambos os lados, ao invés de optar por um e submeter a outra facção.

A coincidência de imagem de um Sólon moderado na *Athēnaiōn Politeía* e na *Política* já foi notada por Hans-Joachim Gehke (2006: 276-89). Na *Política* a memória de Sólon retém as características de censura ao excesso e à riqueza, pois Aristóteles inicia sua crítica da crematística com um verso de Sólon (1256b), retirado da *Elegia às Musas* (F13, v.71). Além disso, ele também menciona uma lei de Sólon que restringe a posse da terra, provavelmente em referência à *seisákhtheia* (1266b). Porém, a mais decisiva correlação sobre Sólon entre as duas obras é o trecho sobre os “cidadãos do meio” (*mésoi polítai*), que merece uma análise mais detalhada, 1296a (1-9):

É uma grande fortuna os cidadãos [de certa cidade] terem propriedade moderada e suficiente, [1296a] uma vez que onde uns adquiriram demais, e outros nada, ou o povo se torna extremo, ou a oligarquia é pura, ou [existe] a tirania pelo excesso de ambos, pois [a tirania] surge mais da democracia insolente e da oligarquia, e menos dos [cidadãos] próximos e do meio. (...) É evidente que [o regime] do meio é melhor, pois somente ele é sem guerra-civil [*stásis*], pois onde os [cidadãos] do meio são muitos, menos *stásis* e facções acontecem.

Este trecho – que alimentou enormemente as polêmicas sobre um “Aristóteles marxiano” (LORAUX, 2009: 42-8) – estabelece o excesso de riqueza como causa de *stásis* e de tirania (tanto da oligarquia quanto da democracia). O argumento é semelhante ao que a *Athēnaiōn Politeía* extrai da poesia de Sólon sobre sua crítica do excesso dos ricos e do povo, que causam *stásis* e violência tirânica. Não é surpresa que Sólon apareça como exemplo no seguimento do mesmo trecho da *Política*, em 1296a (18-21):

É necessário considerar um sinal (*sēmeion*) [disso] os melhores legisladores serem dos cidadãos do meio: Sólon era um deles (é claro a partir dos seus poemas), Licurgo (que não era rei), Carondas e quase todos os outros.

Não somente Sólon é o primeiro *sēmeion* do caráter benévolo dos cidadãos do meio, mas também ocorre a afirmação que os seus poemas o comprovam, o que nos remete ao argumentado na *Athēnaiōn Politeía* no já citado trecho 5.3 que realiza a prova de que Sólon é um cidadão do meio a partir do testemunho poético. As implicações da ausência de “cidadãos do meio” não são apenas os conflitos pelas riquezas, mas também a incapacidade de ricos e pobres instaurarem uma *politeía* comum (1296a, 21-32):

A partir disso fica claro porque muitos regimes são democracias ou oligarquias, pois nestes muitas vezes as pessoas do meio são poucas, e sempre aquele entre os dois lados que for mais poderoso – os que possuem propriedade ou o povo – afastando os do meio, conduzem o regime por si mesmo, e surge ou uma democracia ou uma oligarquia. Além disso, por causa das guerras-civis e das lutas internas entre o povo e os ricos, aquele entre os dois que consegue sobrepujar o outro não estabelece um regime comum (*koiné politeía*) e igual, mas tomam a proeminência do regime como prêmio de vitória, e uns criam uma democracia, outros uma oligarquia.

A questão do “cidadão do meio” está vinculada à situação de intermediação e à capacidade de criar uma *koiné politeía* dentro dos grupos heterogêneos da cidade. A repetida assertiva de Sólon como intermediário entre pobres e ricos configura o exemplo histórico ideal para o argumentado na *Política*. A leitura conjunta com a *Athēnaiōn Politeía* revela que Sólon, além de uma simples ilustração histórica, é também a fonte e o mais antigo testemunho da ideia de uma cidade dividida em duas, e da alternativa da *koiné politeía*, ao invés de conceder *géras* e *timé* a apenas um dos lados em disputa.

Deste ponto de vista, as disputas de memória nas quais tanto a *Athēnaiōn Politeía* e a *Política* se engajam para defender a memória de Sólon, não podem ser atribuídas apenas à simpatia de Aristóteles pela democracia moderada da qual Sólon foi considerado o precursor e o principal exemplo histórico. A construção do Sólon da *Athēnaiōn Politeía* não ocorre apenas a partir de idealizações enviesadas por tendências políticas, nem pela simples reprodução dos tópicos tradicionais da sua memória. A obra construiu uma memória histórica de Sólon através de diversos procedimentos investigativos que ressaltavam os princípios éticos e políticos que lhe interessavam, em especial, a ambígua recusa da tirania e a posição de intermediário nos conflitos sociais. A seleção e a crítica destas informações, disponíveis dentro do corpo da memória cultural, ocorrem orientadas pelas disputas de memória em torno do tema, e pelos princípios éticos e políticos que são buscados para oferecer paradigmas para a pesquisa teórica da *Política*.

O Sólon anti-tirano e cidadão do meio tornou-se muito mais útil e instrumentalizável para o pensamento político aristotélico do que o Sólon sábio e viajante de Heródoto, ou mesmo o muito vagamente democrático Sólon bom sofista e bom legislador de Isócrates e Demóstenes. Sólon, através da sua vasta memória cultural, oferecia vocabulários e ideias sofisticadas que podiam ser apropriadas pelo pensamento aristotélico, o que explica sua proeminência contra outras figuras – como Teseu, Pisístrato, Clístenes ou Péricles – que, mesmo que fossem mais decisivas para o pensamento democrático ateniense, não dispunham da riqueza semântica, mnemônica e cultural que caracterizava a memória de Sólon. Assim, a *Athēnaiōn Politeía* e a *Política* propiciam, através da argumentação e exemplificação histórica, a veiculação de princípios éticos e políticos de moderação (na riqueza, na violência, na democracia) que são encarnados na memória cultural de Sólon.

Considerações finais.

A interpretação de Sólon como um precursor da democracia ateniense é uma assertiva comum em livros de História e que teve sua formulação realizada de forma mais completa e decisiva pela *Athēnaiōn Politeía*. Durante o percurso desta pesquisa, delineou-se o contexto histórico e intelectual desta interpretação, com as seguintes conclusões:

(1) Na formação da memória da democracia ateniense a partir de fins do séc. V e durante o séc. IV – justamente no momento de crise e declínio do império ateniense – Sólon emergiu como um ideal de político capaz de instrumentalizar e veicular ideias e concepções sobre a democracia.

(2) A memória cultural de Sólon sofreu uma inflexão: de sábio, legislador e poeta ligado ao mundo délfico e à lenda dos Sete Sábios, Sólon começou a figurar como o fundador de uma democracia moderada, em mobilizações políticas como a do aditamento de Clitofonte e nos discursos de Isócrates.

(3) O incipiente pensamento historiográfico interviu neste processo de memória: a *Athēnaiōn Politeía* foi a responsável por consolidar a vinculação de Sólon à democracia, através da sua história memorativa.

(4) A finalidade da informação histórica no pensamento aristotélico é de fornecer princípios éticos e políticos úteis aos poetas, aos homens públicos e à filosofia política. Por isso, além de ignorar deliberadamente alguns elementos da memória de Sólon, como a forte tradição sapiencial, torna-se providencial manter a sua imagem incólume das contra-histórias que o vinculavam à corrupção e à tirania.

(5) Pode-se aventar que algumas assertivas da obra são historicamente insuficientes (como o regime de Drácon ou a negativa da contemporaneidade entre Sólon e Pisístrato), no entanto os procedimentos históricos e argumentativos ocorrem no sentido de esclarecer e consolidar questões-chave sobre a memória de Sólon, que viabilizaram a constituição de um exemplo ético e político.

(6) As interpretações a respeito da *seisáktheia*, do caráter de Sólon e da sua definição enquanto “não-tirano” e “cidadão do meio” ocorrem através da leitura de fontes primárias, especialmente da poesia soloniana, enquanto outras interpretações são feitas por indução retrospectiva das características democráticas de Atenas (abertura da participação popular, do acesso aos cargos, e declínio do Areópago).

(7) Na investigação analítica e paradigmática da *Política*, os princípios éticos e políticos, destacados do nexu cronológico da *Athēnaíōn Politeía*, cumprem um papel importante. Tais princípios constituem o elo entre o relato informativo e a instrumentalização da informação, e equivalem ao esquema conceitual e teórico no qual se organiza a coerência das obras com as informações oriundas da memória historiada.

(8) De forma mais incisiva, ambas as obras interpretam Sólon e sua memória como um exemplo de “cidadão do meio”, de intermediação entre ricos e pobres, de forma a extrair deste exemplo histórico uma avaliação sobre conflitos internos da *pólis*. O cidadão do meio é a encarnação histórica do princípio da *koinḗ politeía*, a constituição comum, livre de guerras civis e do excesso de ricos e pobres. Da memória histórica de Sólon construída na *Athēnaíōn Politeía* com base no próprio pensamento de Sólon, a *Política* extrai uma de suas teorias sobre as causas de *stásis*.

A partir do testemunho poético e da tradição mnemônica a escola peripatética construiu uma interpretação cronológica do passado, elencando os fatos ocorridos, rejeitando as informações indesejadas, e consolidando dadas características de Sólon (anti-tirania e cidadão do meio), que constituem os princípios éticos e políticos que possibilitam a sua instrumentalização como exemplo histórico. Mais do que saber o que “Sólon fez ou sofreu”, a historiografia peripatética construiu um esquema conceitual de compreensão da democracia, a partir da reconstrução histórica da gramática informacional disponível na memória na qual Sólon e sua poesia tinham um papel decisivo.

Esta relação se deu no encontro entre a poesia de Sólon na tentativa de controlar a memória da sua reforma política (rejeição da tirania) e o pensamento aristotélico no esforço de entender o que foi a História de Atenas. Deste cruzamento, emergiu uma concepção de democracia composta pelo pensamento de Aristóteles a partir de um vocabulário de ideias oferecido, em grande medida, pelo próprio Sólon. Neste caso, memória e teoria política estão intimamente ligadas, e o conhecimento histórico cumpre um papel decisivo: a lembrança crítica e investigativa é o primeiro passo para o pensamento crítico e investigativo.

Bibliografia.

a) Fontes primárias (edições e traduções):

A Constituição dos Atenienses:

KENYON, Frederic. G. *ARISTOTELIS ATHENIENSIVM RESPUBLICA*. Oxford: Clarendon Press, 1920.

_____. “The Athenian Constitution”. In: ROSS, W. D. *The Works of Aristotle*. Encyclopaedia Britannica, Vol. II. Chicago/London/Toronto: William Benton, 1952.

LEÃO, Delfim F. *A Constituição dos Atenienses*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2003.

MATHIEU, Georges; HAUSSOLIER, Bernard. *Constitution d’Athènes*. Bilingue Paris: Les Belles Lettres, 2002

PIRES, Francisco Murari. *A Constituição dos Atenienses*. Bilíngue. São Paulo: Hucitec, 1995.

TOVAR, Antonio. *Aristoteles: La constitución de Atenas*. Bilingue. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948.

Sólon (Fragmentos poéticos):

BARROS, Gilda N. M. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas/FFLCH, 1999.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.

LEWIS, John David. *Solon the thinker: political thought in archaic athens*. London: Duckworth, 2008.

Aristóteles:

ELLIS, William A. M. *Politics – A treatise on Governement*. London: J. M. Dent, 1912, Gutenberg Project, 2004.

GAZONI, Fernando M. *Poética*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006.

HARDY, Joseph. *Poétique*. Bilingue. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

JOWET, Benjamin. “Politics”. In: ROSS, W. D. *The Works of Aristotle*. Encyclopaedia Britannica, Vol. II. Chicago/London/Toronto: William Benton, 1952.

JUNIOR, M. A; ALBERTO, P. F; NASCIMENTO, A. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

ROSS, W. D. *Aristotle’s Politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

VALENTE, Ana Maria. *Poética*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2004.

BEARE, J. I. *On Memory and Reminiscense*. Adelaide: Univ. of Adelaide, 2007.

Plutarco:

LEÃO, Delfim Ferreira. *Obras Morais: o Banquete dos Setes Sábios*. Coimbra: Classica Digitalia, 2008.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Vida de Sólon*. Lisboa: Relógio D'água, 1999.

Isócrates:

MATHIEU, Georges. *Isocrate: Discours. Tome III*. Paris: Les belles Lettres, 1998.

Platão:

PEREIRA, Maria Helena da Rosa. *A república*. Porto: Calouste Gulbenkian, 1987.

LOPES, Rodolfo. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Classica Digitalia, 2011.

Xenofonte e Pseudo-Xenofonte:

MOORE, J. M. *Aristote and Xenophon on Democracy and Oligarchy*. Berkeley: University of California Press, 1975.

SOLA, Aurelia Ruiz. *Las constituciones Griegas: La Constitución de Atenas, La República de los atenienses, La República de los lacedemonios*. Madrid: Akal, 1987.

MARTINS, Pedro Ribeiro. *Pseudo-Xenofonte, A Constituição dos Atenienses*. Coimbra: Classica Digitalia, 2011.

Hecateu, Heródoto e Tucídides:

HARTOG, François. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas/USP, 1999.

b) Bibliografia geral :**Sobre memória e memória cultural:**

ASSMANN, Jan. "Collective Memory and Cultural Identity". Translated by John Czaplicka. *New German Critique*. Nº 65, Cultural History/Cultural Studies (1995), pp. 125-133.

_____. *Moses The Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

_____. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

ASMANN, Aleida. *Cultural Memory and Westen Civilization: Arts of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. *Social Memory*. Cambridge: Blackwell, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HUTTON, Patrick H. *History as an Art of Memory*. Hanover: University Press of New England, 1993.

MOREL, Pierre-Marie. “Memória e Caráter: Aristóteles e a História pessoal”. *Dissertatio* [30], 11-44, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Cambridge: Hackett, 1980.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

RODRÍGUEZ, Jeanette; FORTIER, Ted. *Cultural Memory. Resistance, Faith & Identity*. Texas: University of Texas Press, 2007.

Sobre Sólon de Atenas:

ALMEIDA, Joseph A. *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*. Leiden: Brill, 2003.

BINTLIFF, John. “Solon's reforms: an archaeological perspective”. In: BLOK, J. H; LARDINOIS, A. P. M. H (ed.); *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006.

GEHRKE, Hans-Joachim. “The figure of Solon in the Athênaiôn Politeia”. In: BLOK, J. H; LARDINOIS, A. P. M. H (ed.); *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006.

HARDING, Phillip. “Androtion's View of Solon's 'Seisachtheia'”. *Phoenix*, Vol. 28, No. 3 (1974) pp. 282-289.

HAMMOND, N. G. L. “The Seisachtheia and the Nomothesia of Solon”. *The Journal of Hellenic Studies*, V. 60 (1940), pp. 71-83.

HARRIS, Edward M. “Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece”. In: BLOK, J. H; LARDINOIS, A. P. M. H (ed.); *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006.

IRWIN, Elizabeth. *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. “The transgressive elegy of Solon?” In: BLOK, J. H; LARDINOIS, A. P. M. H (ed.); *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006.

MOSSÉ, Claude. “Comment s'élabore un mythe politique : Solon, « père fondateur » de la démocratie athénienne”. In: *Annales.Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 3 (1979) pp. 425-437.

RHODES, P. J. "The reforms and laws of Solon: an optimistic view". In: BLOK, J. H; LARDINOIS, A. P. M. H (ed.); *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006.

SCARFURO, Adele C. "Identifying solonian laws". In: BLOK, J. H; LARDINOIS, A. P. M. H (ed.); *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006.

Sobre a *Athēnaiōn Politeía*.

CHAMBERS, Mortimer. "The Berlin Fragments of the Ath. Pol". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 98 (1967), pp. 49-66.

_____. "More Notes on the Text of the Ath. Pol.". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 102 (1971), pp. 41-47.

DAY, James; CHAMBERS, Mortimer. *Aristotle's History of Athenian Democracy*. Berkeley: University of California Press, 1962.

FRITZ, Karl Von. "The Composition of Aristotle's Constitution of Athens and the So-Called Dracontian Constitution". *Classical Philology*, Vol. 49, No. 2 (1954) pp.73-93.

HARDING, Phillip. "Atthis and Politeia". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 26, No. 2 (1977), pp. 148-160.

_____. "A Commentary On The Aristotelian Athenaiōn Politeia. By P. J. Rhodes" [REVIEW]. *Phoenix*, Vol. 39, No. 4 (Winter, 1985), pp. 389-392.

HIGNETT, C. A History of the Athenian Constitution to the end of the fifth century B. C. Oxford: Clarendon Press, 1958.

KEANEY, John J. "The Structure of Aristotle's Athenaiōn Politeia". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 67 (1963), pp. 117-18.

_____. "Ring Composition in Aristotle's Athenaiōn Politeia". *The American Journal of Philology*, Vol. 90, No. 4 (1969), pp. 406-423.

_____. "The Alleged Alphabetization of Aristotle's Politeiai". *Classical Philology*, Vol. 64, No. 4 (1969), pp. 213-218.

_____. "The Date of Aristotle's Athenaiōn Politeia". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 19, No. 3 (1970), pp. 326-336.

_____. *The Composition of Aristotle's Athenaiōn politeías: observation and explanation*. New York: Oxford University Press, 1992.

MACAN, Reginald W. "Αθηναίων Πολιτεία". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 12 (1891), pp. 17-40.

MATHIEU, Georges. *Aristote, Constitution d'Athènes: Essai sur la méthode suivie par Aristote dans la discussion des textes*. Paris : Champion, 1915.

MORROW, Glenn R. "Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts by Kurt von Fritz; Ernst Kapp" [REVIEW]. *The Journal of Philosophy*. Vol. 48, No. 12 (1951), pp. 388-390.

NEWMAN, W. L. "Aristotle on the constitution of Athens". *The Classical Review*, Vol. 5, N° 4 (1891), pp. 155-164.

PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas/USP, 1999.

RHODES, P. J. "Athenian Democracy after 403 B.C." *The Classical Journal*, Vol. 75, No. 4 (1980), pp. 305-323.

_____. *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

SANDYS, John E.. *Aristotle's Constitution of Athens*. London: Macmillan, 1893.

TODD, S. C. "The Composition of Aristotle's Athenaion Politeia: Observation and Explanation by J. J. Keaney" [REVIEW]. *The Classical Review, New Series*, Vol. 44, No. 1 (1994), pp. 24-25.

TOYE, David. L. "Aristotle's other politeiai: was the athenaion politeia atypical?" *The Classical Journal*, 94 n° 3, (1999), pp. 235-53.

WALKER, E. M. "Wilamowitz-Moellendorff on the Constitution of Athens" [REVIEW]. *The Classical Review*, Vol. 8, No. 5 (1894), pp. 205-206.

Outras obras consultadas.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de Lingüística Geral*. Vol. 1. São Paulo: Ed. Nacional, USP, 1976.

BORDES, Jacqueline. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'a Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1982.

BOULAY, Bérenger. "Histoire et narrativité, autour des chapitres 9 et 23 de la *Poétique* d'Aristote". In : *Lalies*, n°26, 2006, pp. 171-187.

BUSINE, Aude. *Les Septs sages de la Grèce antique: transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*. Paris: De Boccard, 2002.

CATROGA, Fernando. *Caminhos do Fim da História*. Coimbra: Quarteto, 2003.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DARBO-PECHANSKI, Catherine. *L'historia: commencements grecs*. Paris: Gallimard, 2007

DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. Brasília: UNB, 1992.

FINLEY, Moses. "Myth, Memory and History". In: *History and Theory*. Vol. 4, No 3 (1965), pp. 281-302.

- _____. *Usos e Abusos da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. *História Antiga: testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- FOX, Matthew; LIVINGSTONE, Niall. "Rhetoric and Historiography". In: Worthington, Ian. *A Companion to Greek Rhetoric*. London: Blackwell, 2007.
- GARVER, Eugene. *Aristotle's rhetoric. An art of character*. Chicago: University of Chicago, 1994.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Cia das Letras, 2002, cap. 1.
- GRIMALDI, W. M. A. "Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric" *The American Journal of Philology*, Vol. 101, No. 4 (1980) pp. 383-398.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999
- _____. « L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire ». In: *Communications*, 43 (1986) pp. 55-69.
- HEATH, Malcom. "The universality of poetry in Aristotle's Poetics". In: *Classical Quarterly*, nº 41 (1991), pp. 389-402.
- JACOBY, Felix. *Atthis: the local chronicles of Ancient Athens*. Salem: Ayer Company, 1949.
- JONES, P. V. *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto e PUC-Rio, 2006.
- LATTIMORE, Richmond. "The Wise Adviser in Herodotus". *Classical Philology*, v.34, nº1 (1939), pp.24-35.
- LEÃO, Delfim Ferreira. "A tradição dos Setes Sábios: o *Sapiens* enquanto paradigma de uma identidade". In: LEÃO, D. F; FERREIRA, J. R; FIALHO, M. do C; *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*. Coimbra: Classica Digitalia, 2010.
- LÉVEQUE, Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Cleisthenes the Athenian: An Essay on the Representation of Space and Time in Greek Political Thought from the End of the Sixth Century to the Death of Plato*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1996.
- LORAU, Nicole. *A Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- _____. *A Tragédia de Atenas: a politique entre as trevas e a utopia*. São Paulo: Loyola, 2009.
- LOUIS, Pierre. "Le Mot *historía* chez Aristote". *Revue de Philologie*, 29 (1955), pp. 39-44.

- MARINCOLA, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. "Tradition and the Classical Historian". *History and Theory*, vol. 11, Nº 3 (1972), pp. 279-293.
- _____. "Greek Historiography". In: *History and Theory*, vol. 17, Nº 1 (1978), pp. 1-28.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: a História de uma democracia*. Brasília: Ed. da UNB, 1982.
- _____. *Péricles: o inventor da democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008
- OGAWA, Carlos E. A. *História, Retórica, Poética, Prova: a leitura de Carlo Ginzburg da Retórica de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2010.
- PIRES, F. M. "Ktema es aiei: a 'prolixidade do silêncio' tucidideano (século XX)". *Revista Anos 90*, Vol. 10, nº 17, 2003
- PRESS, Gerald A. "History and the Development of the Idea of History in Antiquity". *History and Theory*, Vol. 16, No. 3 (1977), pp. 282-4.
- REDFIELD, James M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Durham: Duke University Press, 1994, chap. 1 "Imitation".
- REINHARDT, Tobias. "Rhetoric and Knowledge". In: Worthington, Ian. *A Companion to Greek Rhetoric*. London: Blackwell, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Campinas: Papyrus, 1994.
- SAMPSON, C. Michael. "Universals Plot and Form in Aristotle's Poetics". 101st annual meeting of the Classical Association of the Middle West and South, 2005.
- SHAPIRO, Susan. "Herodotus and Solon". *Classical Antiquity*. Vol. 15, nº 2, October 1996, pp. 348-66.
- SHRIMPTON, Gordon S. *History and Memory in Ancient Greece*. Montreal: McGill-Queens University Press, 1997.
- STE. CROIX, G. E. M. "Aristotle on History and Poetry". In: RORTY, Amélie Oksenberg (ed.). *Essays on Aristotle's poetics*. Princeton University Press, 1992.
- TORRANO, Jaa. *O Sentido de Zeus*. São Paulo: Roswitha Kempf, 1988.
- ULLMAN, Stephen. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. Lisboa: Calouste Gublenkian, 1979.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: UNB, 2008.