

Gilda Naécia Maciel de Barros

SÓLON DE ATENAS

A cidadania antiga

(Com o texto original dos poemas e a tradução)

2ª edição

SÓLON DE ATENAS

A cidadania antiga



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez



FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-Diretor: Prof. Dr. Paulo Martins

Autorizada a reprodução e divulgação total ou parcial para fins de estudo e pesquisa,
desde que citada a fonte, proibindo qualquer uso para fins comerciais

Serviço de Editoração e Distribuição da FFLCH/USP

Chefe: Maria Helena Gonçalves Rodrigues

editorafflch@usp.br

11 3091-0458

DOI: 10.11606/9788575063897

GILDA NAÉCIA MACIEL DE BARROS

SÓLON DE ATENAS

A cidadania antiga

(com o texto original dos poemas e a tradução)

2ª. edição



São Paulo, 2020

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Elaborada por Maria Imaculada da Conceição – CRB-8/6409

B277 Barros, Gilda Naécia Maciel de
Sólon de Atenas: a cidadania antiga [recurso eletrônico] / Gilda Naécia
Maciel de Barros. 2.ed. – São Paulo : FFLCH/USP, 2020.
125.424 Kb ; PDF.

ISBN 978-85-7506-389-7
DOI 10.11606/9788575063897

1. História antiga-Grécia (sociedade 2. Cidade-estado 3. Sólon 4.
Educação (paidéia) I. Título.

CDD 938.1

Para minha mãe, Amélia Farah Simões, âncora
exemplar em sua reverente adoração à cultura.

A professora doutora Gilda Naécia Maciel de Barros, em sua cuidadosa e importante pesquisa, soube elaborar um quadro completo do que foi a obra de Sólon e do que ela significa para o legado cultural de Atenas. A autora não se limitou a estudar com maior profundidade a vida política ou a obra poética de Sólon, mas desenvolveu com igual cuidado um trabalho que abrange ambos os aspectos da personalidade de Sólon em sua completude, na obra poética e obra do estadista em ele foi. Trata-se de uma alentada pesquisa, que parte dos testemunhos antigos e perscruta as críticas dos modernos, sem temer a abordagem de temas cruciais, como o da *Seisachtéia*, por exemplo, que têm provocado inúmeras controvérsias e que ainda parecem insolúveis.

Graças à sua sensibilidade a autora apresenta uma tradução criteriosa, correta, tão fiel quanto possível, sem, no entanto, prejudicar a elegância. Aos textos solônicos seguem-se notas esclarecedoras, algumas de grande importância, sem falar no cuidado com que foram indicadas as fontes (*testimonia*) dos vários poemas.

Gilda Maria Reale Starzynski

AOS LEITORES

O assunto de que tratamos neste livro foi objeto de pesquisas para tese de doutoramento "*Sólon, uma paidéia para a cidadania*", apresentada à Faculdade de Educação da USP em 1973, mas mereceu, para esta publicação, um reexame abrangente, tanto no que se refere à bibliografia, quanto à forma. Assim, simplificamos o texto original, reelaborando-o, às vezes deixando de lado observações mais adequadas a um trabalho que visava, então, à obtenção de grau acadêmico.

Na verdade, com esta iniciativa desejamos estimular uma reflexão específica sobre o tema *Cidadania e Educação*, que, a nosso ver, pode ser iluminada com a leitura dos autores antigos, a começar por Sólon, o ateniense.

Nesta oportunidade queremos agradecer à helenista Prof^a. Dr^a. Gilda Maria Reale Starzynski, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP que, naquela ocasião, assistiu-nos na tradução das poesias, passo a passo, com paciência e tolerância. A ela agradecemos ainda pelo trabalho junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da USP, uma vez que há anos vem prestando sua contribuição aos alunos que se têm ocupado de estudos clássicos naquela Instituição.

Cabe-me lembrar com gratidão o empenho didático dos professores de Língua e Literatura Grega, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, que, desde 1969, me têm auxiliado e com os quais espero, ainda, muito aprender.

E, sobretudo, reclamo o mérito desta edição para Roque Spencer Maciel de Barros, meu marido, que participa de toda a minha vida, da acadêmica sobretudo, e vai à frente, sempre, imbatível em seu amor pela cultura grega.

SUMÁRIO

<i>Apresentação</i>	
Gilda Maria Reale Starzynski	11
Parte I:	
Introdução	17
1 – Sólon e os Ideais da Lfrica	23
2 – Sólon e a Formação do Cidadão	59
Parte II:	
1 – Fontes	81
2 – Notícias Biográficas	87
3 – Reformas e Medidas	99
4 – Os Poemas	129
<i>Apêndices</i>	167
<i>Abreviaturas</i>	179
<i>Bibliografia</i>	181



Fig. 1– Deus da música e senhor da lira, que toca de forma inexcelável, Apolo faz uma libação. Cena pintada em uma taça branca encontrada em Delfos (470 a.C. aproximadamente). Delfos, Museu.

AOS LEITORES

O assunto de que tratamos neste livro foi objeto de pesquisas para tese de doutoramento "*Sólon, uma paidéia para a cidadania*", apresentada à Faculdade de Educação da USP em 1973, mas mereceu, para esta publicação, um reexame abrangente, tanto no que se refere à bibliografia, quanto à forma. Assim, simplificamos o texto original, reelaborando-o, às vezes deixando de lado observações mais adequadas a um trabalho que visava, então, à obtenção de grau acadêmico.

Na verdade, com esta iniciativa desejamos estimular uma reflexão específica sobre o tema *Cidadania e Educação*, que, a nosso ver, pode ser iluminada com a leitura dos autores antigos, a começar por Sólon, o ateniense.

Nesta oportunidade queremos agradecer à helenista Prof.^a Dr.^a Gilda Maria Reale Starzynski, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP que, naquela ocasião, assistiu-nos na tradução das poesias, passo a passo, com paciência e tolerância. A ela agradecemos ainda pelo trabalho junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da USP, uma vez que há anos vem prestando sua contribuição aos alunos que se têm ocupado de estudos clássicos naquela Instituição.

Cabe-me lembrar com gratidão o empenho didático dos professores de Língua e Literatura Grega, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, que, desde 1969, me têm auxiliado e com os quais espero, ainda, muito aprender.

E, sobretudo, reclamo o mérito desta edição para Roque Spencer Maciel de Barros, meu marido, que participa de toda a minha vida, da acadêmica sobretudo, e vai à frente, sempre, imbatível em seu amor pela cultura grega.

Sólon viveu num momento conturbado, de crise social e política, agravado pela generalização do uso da moeda, que abalara os antigos padrões de trocas entre os concidadãos. Os camponeses sucumbiam sob o peso das dívidas, tendo suas terras hipotecadas aos ricos aristocratas e muitos cidadãos eram constringidos a empenhar a própria pessoa e as de seus familiares, e muitos acabavam sendo vendidos como escravos ou exilados em terras estranhas. É evidente que tais problemas criavam um fermento de revolta, que, em outras cidades, havia provocado explosões de graves conseqüências.

De outro lado, os cidadãos das classes intermediárias, reivindicavam maior participação no poder político, concentrado nas mãos dos ricos oligarcas, e os mais pobres reclamavam o perdão das dívidas e uma nova repartição do poder e das terras. Nessas circunstâncias é que Sólon foi escolhido como árbitro e executou as reformas que julgava necessárias, pautadas pelo ideário que já vinha expondo, há algum tempo.

Sólon agiu com equidade e equilíbrio, não deixou de condenar os oligarcas, restringindo-lhes o poder e refreando as suas ambições, mas também não aderiu inteiramente aos reclamos do povo, que pretendia derrubar a ordem existente, provavelmente provocando uma catástrofe social e política.

Em poemas posteriores ao arcontado, Sólon defende a sua atuação:

*“Ao povo se é preciso censurar abertamente (eu direi):
o que agora têm, não teriam visto com os olhos
nem sonhando;
e todos os mais poderosos e os melhores em força
louvar-me-iam e de mim fariam amigo.*

.....
*Não teria contido o povo nem o teria impedido,
antes de ter batido o leite, separado a nata.
Mas eu me coloquei entre eles como um marco
entre dois campos.” (fr. 25)*

Mas reconhece:

*“Ao povo dei tantos privilégios quanto lhe bastam,
à sua honra nada tirei nem acrescentei;
mas os que tinham poder e eram admirados pelas riquezas,
também neles pensei, que nada tivessem de infamante;
de pé, antepondo sólido escudo entre uma e outra facção,
a nenhuma delas permiti vencer injustamente.*

.....
*Assim o povo poderia seguir melhor com os seus chefes,
nem livre em excesso nem oprimido;
a fartura gera o orgulho, quando muita prosperidade segue
os homens que não têm espírito sadio.*
.....

Em assuntos importantes é difícil agradar a todos.” (fr. 5)

Sólón não havia concordado com uma nova repartição das terras, mas aboliu as dívidas, mandou retirar os marcos da hipotecas, pensou na liberdade dos camponeses e solucionou o problema da escravidão, por motivo de dívidas, proibindo “receber empréstimos com a garantia do próprio corpo”. Além disso, estabeleceu as bases do que seria o futuro governo democrático na Atenas do século VI a.C., podendo ser proclamado como o verdadeiro fundador do Estado ateniense. E, com razão, durante séculos, enquanto houve um Estado ateniense, Sólón foi considerado “uma das pedras angulares de sua cultura”. E ainda, de acordo com Werner Jaeger, *Paidéia*, cap. VIII: “Pensemos um instante, o quanto teríamos perdido se nenhum fragmento de Sólón tivesse chegado até nós. Dificilmente, seríamos capazes de compreender o que constitui a grandeza e a estranheza das grandes tragédias áticas, ou melhor, de toda a vida espiritual de Atenas”.

Sólón foi o protótipo do homem integral, segundo o ideal ateniense; soube transpor para o campo político suas reflexões e princípios que defendia em seus poemas. Às palavras soube acrescentar a ação; não recusou aceitar os pesados desafios que seus concidadãos lhe atribuíam, e se no fim da vida, não quis assumir o papel de tirano, assim agiu porque preferiu ser fiel a seus ideais democráticos. Em sua defesa nos diz que chegou a ser considerado louco, um tolo, mas, se com amargura reconhecia que “em assuntos importantes é difícil agradar a todos” (fr. 5), mais tarde resumiu a convicção de ter sempre agido bem:

*“Breve tempo mostrará aos cidadãos a minha loucura,
mostrará, quando a verdade vier a público.” (fr. 9)*

Eis aí, em rápidas pinceladas, o que foi a obra de Sólón. O leitor encontrará no presente volume um retrato fiel e de corpo inteiro do que foram realmente a vida e a obra do pioneiro poeta ateniense.

A Prof^a. Dr^a. Gilda Naécia Maciel de Barros, em sua cuidadosa e importante pesquisa, soube elaborar um quadro completo do que foi a obra de Sólón e do que ela significa para o legado cultural de Atenas. A autora não se

limitou a estudar com maior profundidade a vida política ou a obra poética de Sólon, mas desenvolveu com igual cuidado um trabalho que abrange ambos os aspectos da personalidade de Sólon em sua completude, na obra poética e obra do estadista que ele foi. Trata-se de uma alentada pesquisa, que parte dos testemunhos antigos e perscruta as críticas dos modernos, sem temer a abordagem de temas cruciais, como o da *Seisachtheia*, por exemplo, que têm provocado inúmeras controvérsias e que ainda parecem insolúveis.

Graças à sua sensibilidade a Prof^a. Gilda Naécia nos apresenta uma tradução criteriosa, correta, tão fiel quanto possível, sem, no entanto, prejudicar a elegância. Aos textos solônicos seguem-se notas esclarecedoras, algumas de grande importância, sem falar no cuidado com que foram indicadas as fontes (*testimonia*) dos vários poemas.

E “*last but not least*” vamos dedicar nossas últimas considerações à importância dos dois capítulos da Introdução.

Quando se fala da Grécia, logo nos vêm à mente a idéia da *pólis* democrática ateniense, o esplendor do teatro trágico ou a majestosa imponência da Acrópole de Atenas. Poucas vezes, refletimos que essa época tão brilhante pressupõe um longo período de maturação, conhecido com os nomes de Idade Arcaica, Pré-Clássica ou Idade Lírica.

É justamente sobre a riqueza espiritual dessa Idade Lírica que a Prof^a. Gilda Naécia vai debruçar-se com a argúcia de seu espírito inquiridor. Em um verdadeiro ensaio sobre a Idade Lírica a autora analisa os testemunhos de poetas como Arquíloco, Tirteu, Teógnis e Mimnermo que revelam toda uma fermentação espiritual, que já é possível vislumbrar na *Odisséia* e que iria encontrar seus primeiros e eloqüentes clamores nos poemas de Hesíodo.

No capítulo II, a autora estuda o papel de Sólon como estadista, que age na *pólis*, e como o educador que deseja influir na vida e no comportamento de seus concidadãos. São muito importantes as reflexões sobre a *Eunomia*, o Bom Governo, e sobre os malefícios do mau governo, que não resulta dos atos divinos mas sim da própria loucura dos homens. A nosso ver estas reflexões sobre a *Eunomia* constituem o fulcro das conclusões da Prof^a. Dr^a. Gilda Naécia Maciel de Barros.

O leitor encontrará no presente volume um trabalho estimulante que, sem dúvida nenhuma, vem enriquecer a *Coleção Humanitas*.

Gilda Maria Reale Starzynski
São Paulo, maio 1998.

PARTE I

Introdução

1– Sólon e os Ideais da Lírica

2– Sólon e a Formação do Cidadão

INTRODUÇÃO

Hoje, diante das tintas e traços de um quadro aparentemente em nada semelhante ao que vamos examinar, o espírito humano, em certas áreas do conhecimento tão lúcido e independente, no que diz respeito à educação, entretanto, tem retornado por vezes às trôpegas tentativas da criança que treina os primeiros passos. Impressionados com as contribuições das ciências tecnológicas, entretecidos no saber fazer, corremos o risco de afastar-nos da única tarefa que pode manter vivo o espírito da *paidéia* – a revisão contínua dos fundamentos da educação.

Uma reflexão que se debruce sobre o passado remoto pode parecer infrutuosa aos que deitam os olhos na atualidade. Na voragem das transformações que o assaltam, o mundo de hoje assume dimensões abissais; diante delas jaz, perdida no tempo, a canhestra experiência da *pólis*. Quando os valores de há pouco já não mais são os de agora e grande é a dúvida sobre os de amanhã, ignora-se a que servir; vive-se então de perplexidades e o futuro é temor e apreensão.

Entretanto, a mesma instabilidade que fez da idade arcaica (VIII-VI a.C.)¹ uma época de crise marca os tempos atuais, certamente com maior gravidade: a humanidade já se tornou multidão e quando se fala em multidão é difícil pensar o homem. Muitos séculos nos separam daquela época e nós continuamos ainda na mesma dialética que interroga sobre o sentido do mundo e o sentido da vida. O homem é o mesmo homem, com grandezas e misérias, deuses e demônios, mitos e sonhos, para a felicidade ou o infortúnio. Agita-o ainda o mesmo espírito metafísico que já se prenuncia na *physiologia* dos milésios, fazendo-o sempre retornar a questões intemporais: a verdade e o erro, o bem e o mal, o destino e a liberdade.

Assim, para os que se interrogam sobre o amanhã, esta reflexão nos leva de volta à Grécia antiga, lá, onde a vida, com a sua problematidade trágica, encontrou sua mais alta expressão. Cidadão da *pólis* ou cidadão do mundo, não há para o homem como fugir às insuficiências radicais. Elas o perseguem a cada passo e mais precisamente se revelam quanto mais se

1 Época em que viveu Sólon (VII-VI a.C.), também designada por Idade Lúrica.

empenha em superá-las. Os fatos desmentem a cada instante as esperanças vazias que o animam; *sonho de uma sombra*, surpreende-o o insólito, lembrando-lhe que não é senhor do amanhã. É precisamente dessa problemática que se alimenta o drama espiritual dos poetas líricos gregos. Sólon, nós o veremos, mostrou-se também sensível à instabilidade das coisas, à fragilidade do homem, à sua condição no mundo. É certo que seu ideal de formação humana, no sentido restrito, volta-se para a formação do homem da *pólis* e nesses termos é uma *paidéia* para o exercício consciente da cidadania, conclusão a que chegamos pelo exame de seus poemas políticos, em que o pressuposto fundamental das idéias desenvolvidas é a liberdade humana. Especialmente, a idéia que desenvolve na *Eunomia, a da cidadania responsável*, amplamente enriquecida à luz da problemática de sua elegia às Musas², coloca para nós o problema de jamais renunciarmos a submeter a uma ordem o caos da existência, de resistir à pressão do inelutável, de levantarmo-nos contra o aniquilamento e, numa *teimosia heróica*, de afirmarmo-nos como modificadores da realidade.

A *paidéia* solônica nasceu e se pôs no ambiente espiritual da cidade-estado. Enquanto Esparta vivia seu momento de esplendor e florescimento cultural, Atenas, desconhecida e obscura, preparava-se para dar os primeiros passos no caminho que a levaria à liderança espiritual da Grécia. Nisso se revelou excelente discípula das fermentações intelectuais da Jônia em particular e da Grécia da Ásia Menor em geral. Ela vivia, então, como o resto da Hélade, os tempos da Lírica.

É em relação ao destino de Atenas, à importância de seu papel na cultura grega que assoma, singular, a figura de Sólon. O poeta desempenhou, de fato, papel decisivo num momento crítico da pátria, ocasião em que pôde revelar as qualidades de líder político e educador. Teorizando em função de circunstâncias sociais e políticas altamente críticas, visando sempre ao fim específico de fazer o acordo na cidade, por força de seu trabalho reformador Atenas estaria, ao final do século VI a.C., integrada em bases mais humanas. Mas se é certo que as idéias de Sólon foram desenvolvidas a partir de um contexto sociopolítico determinado, nem por isso se explicam por redução às condições materiais de sua gênese. Tais condições parecem-nos, antes, fontes inspiradoras de sua reflexão.

2 Sobre essa problemática conferir nossa tese de Doutorado, "*Sólon, uma paidéia para a cidadania*", cap. IV, p. 211 et seqs.

No que diz respeito à antiga Hélade, em que os limites entre a ética e a política quase sempre se mantiveram indeterminados, de certa forma interdependentes, a idéia de que uma teoria política pressupõe uma concepção de homem assume significado especial. Nesses termos pode dizer-se que Sólon, ao desenvolver em suas elegias e leis um programa social e uma teoria política, lançou também os estímulos de uma teoria da educação. Realizou em Atenas a obra de um estadista, despertando no ateniense o sentimento da cidadania, procurando executar a delicada tarefa de conciliar os interesses do indivíduo com as exigências da ordem social. Ao servir-se da poesia como veículo de comunicação – por ela justifica suas reformas e defende-se de críticas – Sólon vai mais além na tarefa de reorganizar a ordem destruída: é nesse momento que o político e o jurista dão lugar à figura do líder espiritual. Admoestador de almas, sentindo que o destino de Atenas não dependia apenas da reforma das instituições, na intimidade de cada um o legislador pensou localizar as raízes dos males que punham em desequilíbrio a vida da comunidade. Dirigiu-se então à inteligência e ao caráter do cidadão, neles fazendo repousar, em última análise, o êxito de sua ação reformadora. No fundo, Sólon percebeu muito bem as dificuldades de um programa político que se apoiasse apenas na alteração da estrutura social. Por isso sua tarefa se fez acompanhar de reflexões sobre o homem e suas paixões. Daí o caráter parenético das elegias, o tom exortativo e admoestador de suas palavras. Elas parecem exigir, a par de uma reforma social, uma reforma do homem.

Nesses termos, para compreendermos o sentido de sua *paidéia* é necessário atentarmos para a singular formação do homem grego. Sólon é um ateniense, ou seja, um homem da *pólis*, e com igual razão um homem da *ágora*, vivamente comprometido com o destino da cidade. Isso torna impossível pensar o Sólon educador sem nos referirmos ao reformador, ao jurista, ao poeta, ao legislador, enfim, ao estadista. Aliás, Werner Jaeger apontou em Sólon o homem ático *integral*.

Caberia aqui indagar sobre o lugar que ele ocupa na história da educação ateniense e, particularmente, assinalar a singularidade de suas idéias. No fundo, elas não se deslocam do quadro de valores tradicionais da velha nobreza, a despeito das inegáveis inovações que apresentam. Se pudéssemos, num franco anacronismo, introduzir o autor da *Eunomia* no clima da comédia de Aristófanes – *As Nuvens* – nós o veríamos então assistir, perplexo e alarmado, à crise de seus mais caros ideais, ao vilipêndio de

bens espirituais que fizeram o orgulho de sua classe. Diante da calorosa polêmica entre a educação antiga (*lógos justo*) e a nova (*lógos injusto*), certamente o sábio de Atenas havia de levantar-se em defesa da primeira, que fez os heróis de Maratona.

Seria do mais alto interesse distinguir o tempo de Sólon, procurar as influências que marcaram o poeta e as que ele próprio exerceu, assinalar o significado de sua atuação na crise ateniense do VI século a.C., precisar em que medida suas idéias, sendo em princípio motivadas por um contexto, parecem-nos, ao mesmo tempo, seus agentes modificadores. Antes disso, entretanto, para marcar bem o seu papel histórico, pedagógico e político, convém acompanhar, em suas linhas gerais, o quadro dos próprios ideais helênicos de vida, tal como se manifestaram, diante da evolução dos fatos, na poesia lírica, da qual Sólon é um representante fundamental.



Fig. 2 – Musas no monte Helicão (altura: 36,7 cm).Frasco de óleo ateniense, proveniente de uma tumba na Ática (séc. V a.C.). Coleção particular.

I

SÓLON E OS IDEAIS DA LÍRICA

É comum, na história das civilizações, a luta entre o velho e o novo, o tradicional e o atual. Na Grécia arcaica esse embate, definindo as feições da época, constituiu-se ao mesmo tempo no fermento de novas criações espirituais, desenvolvidas nos mais diversificados sentidos.

No curso dos séculos VII e VI a.C. rompem-se quadros paroquiais de vida e a velha aristocracia, premida de todos os lados por novas formas de mudança, deve rever sua visão do mundo. Grandes e contínuos movimentos colonizadores, ampliando horizontes, levam o homem grego aos quatro cantos do Mediterrâneo e em fins do século VI a.C. o mundo de Ulisses é quase realidade. Instalado na *pólis*, o *gênos* sofre duros golpes: movimentos reivindicatórios de leis escritas forçam as primeiras codificações; aos poucos a lei do talião cede lugar ao estado de direito, e combatida fica a até então inabalável solidariedade familiar. Boa parte da Grécia enfrenta, a esse tempo, a passagem de uma economia de troca para uma economia monetária; reestruturam-se quadros políticos e sociais, e, no cenário onde até então contracenavam o camponês e o aristocrata, aparecem o profissional especializado e o “*novo rico*” – homem sem estirpe, porém enobrecido pelo dinheiro angariado em empresas. Com ele deve agora o nobre repartir o poder político, militar e econômico. Em muitas cidades gregas a revolução econômica não se faz esperar: o homem do campo, pressionado por um regime territorial desvantajoso e prejudicado, a seu tempo, com a introdução da moeda nas relações de troca, já não mais se cala diante da opressão dos poderosos e da insegurança e parcialidade das leis: exige energicamente um regime jurídico mais humano e alguma participação na vida pública. Seguem-se medidas reformadoras de juristas e homens de estado; elas não podem, entretanto, conter a prepotência dos aristocratas e a ânsia de poder de homens enriquecidos pelo comércio. Cada uma a seu tempo, em várias cidades gregas, as oligarquias caem, sob os golpes da tirania.

A literatura da época é o documento mais representativo de todos esses acontecimentos. Ela registra, em última análise, os sintomas de uma

crise espiritual. Rompia-se nesse contexto de grandes e decisivas transformações uma velha ordem; entretanto, mal se definira ainda a que viria substituí-la. Além disso, um fato de valor inestimável marca o advento de uma nova etapa para a Grécia: na Ásia Menor inicialmente, e na Magna Grécia depois, a vida cultural, prejudicada no continente europeu pela invasão dórica, renasce, marcando na história do helenismo uma outra aurora. Fervilham por toda parte idéias novas; brotam com vigor e sem peias as formas da individualidade.

Não é fácil tarefa descobrir as principais tendências espirituais desse período. Complexa na sua estrutura, abrigando inspirações por vezes antagônicas, por vezes confluentes, a Lírica é, como bem assinalou Adrados³, uma época de antecipações e de contrastes. É necessário perceber a idéia nova, mas não subestimar a força da idéia velha; aquela, com vigor da atualidade, atrai, enreda e seduz; esta, porém, calcada no cerne das instituições, já deitou suas raízes e não se arrefece de pronto. O real e o ideal quase nunca vão *pari passu*, é certo, e nessa disparidade mesma reside a força de um e a carência de outro. Assim, não é de se estranhar se na idade lírica as inspirações mais genuínas não chegaram à plena realização.

Uma outra dificuldade acompanha um estudo dessa natureza. O poeta épico, obedecendo a fórmulas rígidas, combinava metros para narrar o passado; o poeta lírico, vivamente comprometido com o presente, não pode, muitas vezes, alhear-se às inquietudes do momento. Assim, é ele a um tempo intérprete e personagem principal de acontecimentos que inspiram suas poesias. Voltado, seja para os problemas da comunidade, seja para seus próprios sentimentos, o poeta lírico é um homem de seu tempo. Tendo à sua disposição grande variedade métrica, ele pode, na espontaneidade de inspiração, traduzir o que lhe vai na alma em musicalidade e em ritmo. Assim, nesse universo policrômico de formas, é sempre difícil, e em certos casos é mesmo impossível, captar tendências objetivas do pensamento.

Nesse mundo de outras formas e de outras cores, o ideal homérico de homem, com toda a áurea agônica que o informava, deve ser reformulado em função do novo contexto. Não que se esvazie de vez, diante dos tumultuados quadros da época arcaica; durante muito tempo conserva ainda em alto grau o *éthos* pedagógico que sempre o acompanhou, desde as origens cavalheirescas da idade heróica. Naquilo que o prendia a um momento his-

3 ADRADOS, Francisco Rodrigues. *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966 (Biblioteca de Política y Sociología 3), p. 33.

tórico era e foi perecível, mas no espírito que o inspirava representou para o helenismo a chama inextinguível de uma emulação difusa que lhe deu seiva e vida. Realmente, desse *agón* a cultura grega jamais pôde libertar-se: podemos senti-lo nas concepções pedagógicas posteriores, na poesia de Píndaro, nos diálogos de Platão ou nos tratados aristotélicos. Os valores homéricos, calidamente abrigados no coração do homem grego, inspirando-o em sua conduta, não puderam todavia escapar a uma redefinição diante das exigências de novos dias. Tais foram, porém, a força e o vigor de seu poder espiritual que, mesmo depois, em cenários que não mais os comportam, viveram ainda por muito tempo na alma da helenidade, como uma nota de orgulho e saudosismo de tempos gloriosos, trazidos das brumas do passado pelo canto dos aedos.

O processo de reformulação do ideal heróico na idade arcaica prende-se, de um lado, ao desenvolvimento da cidade-estado, de outro, ao despontar das forças da individualidade. Assim, em Esparta assistimos às calorosas elegias de Tirteu (VII a.C.) retomarem o espírito agônico pondo-o a serviço da cidade; na ilha de Paros, a jambos irreverentes de Arquíloco (VII a.C.), em rebelião ao romantismo da epopéia. Um e outro, porém, filhos espirituais da *paidéia* homérica, é dela que partem para desenvolver posições próprias. Os líricos gregos não puderam, é certo, ocultar sua dúvida para com Homero; todavia, superando alguns esquemas tradicionais, revelam por vezes tendências e inquietações de outra natureza. Dessa forma, se o pensamento do poeta que liderou Esparta na luta contra a Messênia traduz, por antonomásia e em cores próprias, a subsistência mesma do heroísmo guerreiro da epopéia no contexto cultural da Lírica, já sob alguns aspectos a obra literária de Arquíloco, impregnada de um cru realismo, enfrenta as idéias da épica com uma original e revolucionária reavaliação do homem e da vida. Como veremos depois, Arquíloco representa na história do pensamento grego um marco irremovível entre o velho mundo homérico e o dealbar da Lírica. É possível captar nele uma inspiração nova, que rompe os quadros específicos da epopéia em direção a um caminho até então desconhecido.

Parece-nos impossível explicar, no seu sentido último, uma oposição tão radical entre o espírito das elegias de Tirteu e o dos jambos ou epodos do poeta de Paros. Podemos interrogar o passado e ele nos apontará o caráter militar da sociedade espartana, de sua vinculação ao dorismo, do mito da raça e coisas dessa espécie. Dir-nos-á também do processo que presidiu

à formação e desenvolvimento da civilização grega da Ásia Menor e das ilhas do Mediterrâneo, dos fatores geográficos e circunstâncias que a orientaram para o comércio marítimo, de suas vinculações com a cultura oriental. Nada disso, porém, pode explicar o fenômeno singular da criação espiritual, irredutível, cremos, às condições materiais de sua formação. Por outro lado, as criações espirituais têm o seu débito com a História e nessa encontram muitas vezes sua fonte de inspiração. É por isso que se diz, por exemplo, que obras como as de Homero são filhas de uma idade heróica. A época arcaica, que não rompeu definitivamente com o passado, para com ele guarda ainda uma boa dívida; marcam-na, todavia, perplexidades e desencontros que acompanham os períodos de transição, de crise de valores, de fermentação intelectual. Daí, talvez, contracenarem num mesmo quadro poetas de tendências tão diversas como Tirteu e Arquiloco.

A moral agonal a serviço da pólis Homero ensinara à Grécia que a excelência (*areté*), nas suas manifestações supremas, é privilégio de poucos, seja por valor de sangue, seja por qualidades pessoais. Vive em cada um de seus heróis uma poderosa individualidade, cujo valor fundamental é a honra e a glória que necessariamente deve acompanhá-la. Na Lírica opera-se uma transformação de primeira ordem: o heróico, pensado até então a serviço da glória pessoal, é repensado agora em função da cidade-estado. É em Esparta que essa alteração vai ser levada às últimas conseqüências. Politicamente composta nos rigorosos quadros de uma oligarquia militar, a Lacedemônia não pôde jamais ocultar os traços da etnia dórica, que presidiu à sua formação. Estado militar defensivo, constituiu-se, ante o conjunto das cidades helênicas, no que tão propriamente Glotz denominou de um “*bloco errático*”⁴, guardião que foi dos modelos arcaicos, em muitos aspectos remontáveis aos tempos aurorais do intercâmbio cultural entre o Peloponeso e a cultura cretense. Como Sólon em Atenas, Tirteu surge na história de Esparta num momento de grande perigo. Embora mal informados sobre a evolução política da Lacedemônia, sabemos que a crise a que o poeta esteve ligado não diz respeito apenas a problemas internos (Aristóteles, *Política* V, 7, 2). É conhecido o esforço desenvolvido por Esparta na época arcaica para alcançar e manter a hegemonia do Peloponeso. Em especial, no caso da sua vizinha Messênia, o exercício do poder consistiu na explora-

4 GLOTZ, Gustave & COHEN, Robert. *Histoire grecque (Des origines aux Guerres Médiques)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, (Histoire générale). v. 1, p. 347.

ção econômica de terras férteis que caracterizariam aquela região como o “celeiro” de Esparta. Internamente, Esparta pôde estratificar-se numa oligarquia ociosa e guerreira a expensas de uma camada considerável da população, que executava servilmente os trabalhos necessários à sua sobrevivência. Quando a Messênia se rebela contra o jugo espartano pela segunda vez (650-620 a.C.) o momento é propício ao aparecimento de um guia espiritual. Numa situação nada invejável, correndo o risco de se transmudarem de dominadores em dominados, os espartanos vão enfrentar uma séria batalha. Num esforço decisivo, Tirteu procura despertar e organizar as mais recônditas energias da alma espartana. Poeta algum revelou com tanta acuidade os mais genuínos valores dessa cultura: seus poemas deixam transparecer aquela energia espiritual que por tanto tempo sustentou perante toda a Grécia a imagem respeitada e temida de Esparta. Nas passadas de Homero, ele se faz o cantor da coragem, do valor militar que mantém o combatente na dura refrega e afasta de seu coração toda idéia de fuga. Diferentemente do herói da epopéia, porém, o espartano vai então lutar pela sua pátria; os motivos cívicos colocam-se acima dos interesses individuais. Aquiles, o melhor dos Aqueus, busca a glória pessoal. Reunindo em si todas as excelências, não esgota a vida em ações insignificantes; prefere perdê-la numa única gesta, que já a está ganhando com a fama que é eterna. Luta pela grandeza; demonstra-a na ação e guarda-a na alma, e somente na exibição contínua da própria excelência encontra genuína satisfação. A morte tem a função de trazer-lhe mais vida: com ela se perfaz a imagem heróica a que só a posteridade pode dar dimensão integral. Ele joga toda a sua vida num grande feito, pois apenas um grande feito está à altura de sua grandeza. A cólera funesta que vemos atingi-lo no Canto I da *Ilíada* revela claramente as exigências de sua poderosa individualidade: todas as desgraças que atingem os gregos a partir de um determinado momento são desencadeadas por desígnio de Zeus, em reparo à honra do filho de Tétis. O herói de Esparta quer, como Aquiles, ser excelente. Exortam-no a isso os cantos marciais de Tirteu. Entretanto, o que para ele está em primeiro plano não é a glória pessoal, mas a da cidade e é por ela que procurará ser o melhor. É de um espírito novo que se nutre a coragem espartana: o espírito cívico.

5 JAEGER, Werner. *Paidéia* (A Formação do Homem Grego). Tradução portuguesa de Artur M. Parreira. São Paulo: Herder, p. 111.

Daí, a magistral observação de Jaeger: “trata-se de uma cidade inteira de heróis prontos a morrerem pela pátria”.⁵

Essa distância que vai de Homero a Tirteu encontra-se refletida na própria literatura. Bowra⁶ observa que o poeta da *Iliada*, regra geral, recorre a vários termos para caracterizar as manifestações de valor de seus heróis. Por isso a palavra *agathós* vem sempre acompanhada de uma outra, que a particulariza. Assim, Menelau é bom para o grito de guerra; Heitor, na força física; Polideuces, no boxe. Em Tirteu, todavia, o homem valoroso é denominado simplesmente *anér agathós* (fr. 9 D., v. 9-14). Numa passagem muito conhecida o poeta reúne todas as excelências no valor militar:

*“Eu não lembraria nem celebraria um homem
pela sua excelência na corrida ou na luta,
nem que tivesse dos Ciclopes a estatura e a força
e vencesse na corrida o trácio Bóreas,
nem que tivesse figura mais graciosa que Titono,
ou fosse mais rico do que Midas e Ciniras,
ou mais poderoso que Pélops, filho de Tântalo,
ou que tivesse a eloquência dulcíssima de Adrasto
ou que possuísse toda a glória – se lhe faltasse a
coragem valorosa.”*

(fr. 9 D.) Trad. Maria Helena da Rocha Pereira

A revolução tática do século VII a.C. A reformulação do ideal heróico deve também ser compreendida à luz da revolução tática do século VII a.C. que substituiu o carro e o cavaleiro pelo soldado (Aristóteles, *Política* IV, 129 b 16-25). Organizada em outras bases, a estratégia já não mais comporta os combates singulares da epopéia. Importa agora comportar-se em função do espírito de conjunto e obedecer às ordens superiores.⁷ Nada de grandes gestas: a manifestação da individualidade pode comprometer o resultado da luta. Toda excelência se resume, então, em disciplinar-se de acordo com as ordens recebidas e não discuti-las. Novamente é Esparta quem leva essa arte de guerra às últimas conseqüências. Famosas ficaram na história as falanges espartanas e o espírito de corpo que as mantinha coesas. “Era um espetáculo ao mesmo tempo majestoso e terrível”, observa

6 *Early Greek Elegists*. England, Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960, p. 60-61.

7 Lorimer, *The Hoplite Phalanx with special reference to the poems of Tyrtaeus*, Annual of the British School at Athens. London (‘47) 76-138.

Plutarco (Licurgo, XXII, 3), “ver esses homens marcharem em cadência, ao som da flauta, sem nunca romperem as suas fileiras, sem um sinal de temor, caminhando com passo grave e ar alegre ao encontro dos maiores perigos”. É claro que Plutarco está se referindo a uma imagem clássica, mas desde os tempos de Tirteu os espartanos aprenderam a sacrificar os louros pessoais para que a *pólis* brilhasse em todo seu esplendor.

Tirteu pertence a um dos mais significativos momentos da história de Esparta. Com o calor de suas elegias impregnou a alma lacedemônica daquele mesmo *éthos* que faria depois a resistência heróica das Termópilas. Esparta vivia a esse tempo o período áureo de sua cultura; tempos mais tarde, a fisionomia da cidade iria adquirir contornos mais rígidos e embrutecidos: forçada a preservar as qualidades que lhe garantiam as conquistas e a imagem, acaba num rígido acampamento militar – uma cidade de profissionais da guerra. É, como lembra Marrou, o momento de “*grande recusa*”⁸. Reagindo a qualquer forma de mudança, a cidade de Licurgo se cristaliza e estaca. Abafando as forças da criatividade, aniquila o indivíduo para fazer crescer o Estado. Do passado, todavia, ficaram os suaves acordes da lira de Terpandro (VII a.C.) e de Álcman (VII a.C.), as notas vibrantes dos cantos de guerra de Tirteu.

Historicamente, Esparta não foi doce abrigo a grandes individualidades ou clima propício onde elas viessem a medrar. Por força de glorificar a “organização”, a velha Lacedemônia terminaria por mitificar o Estado e desmitificar o herói.

O canto do cisne Tempos depois, já às portas do classicismo, em cantos magistrais onde celebra os campeões dos jogos helênicos, é Píndaro de Tebas quem vai explorar de novo, mas num sentido diferente, a essência mesma do heroísmo, fazendo-o reviver agora no culto ao atletismo. A cavaleiro dos séculos VI e V a.C., foi ele contemporâneo das guerras médicas e assistiu aos albores da democracia ateniense. Parece, portanto, muito distante de Tirteu. Porta-voz de um ideal arcaizante, Píndaro celebra, a exemplo de Homero, o herói excelente (Ol. I, v. 71-85). Com sua lírica o motivo bélico cede lugar ao motivo cívico-religioso: a excelência deixa o campo de guerra pelo campo de esportes. Sua ode triunfal tem precisamente esta tarefa: imortalizar o valor pelo elogio do herói que o expressou (Ol. II, v. 55

8 MARROU, Henri-Irénée. História da Educação na Antiguidade (*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*). Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Herder/USP, 1966, p. 39.

et seqs.). Todavia, retorna agora o culto à idéia de natureza (*phýsis*) e, com ele, a fé vigorosa no privilégio do sangue: o herói pindárico traduz uma excelência que, em última análise, está garantida pela generosidade da estirpe (Ist.1 V, v. 13 et seqs.). À lembrança dos tempos heróicos, de novo a *phýsis* desempenha um papel decisivo na formação de um modelo humano. Também em Píndaro a excelência do herói depende do próprio herói, mas, nos moldes da epopéia, não se manifesta sem o favor divino. Compondo o coro que na Lírica fez o elogio à medida, o poeta de Tebas entremeia seu elogio ao vencedor de judiciosas reflexões sobre a condição do humano. Numa gravidade religiosa sentida e pura, suas odes triunfais (epinícios) guardam, na beleza do canto, uma nota de aviso: é nas culminâncias da glória que o homem se faz melhor presa do infortúnio. Ante o orgulho da vitória convém uma atitude de sobrançeria e desprendimento; a fama que inebria e arrebatava pode levar à ruína: é preciso assumir diante dela a postura do auriga de Delfos. A jactância pode despertar a cólera dos deuses.

O canto de Píndaro, entretanto, é o canto do cisne. A esse tempo já se faziam sentir os resultados das transformações políticas, econômicas e sociais dos séculos VII e VI a.C. E um saldo dos conflitos que tumultuaram a época arcaica foi o processo de popularização dos hábitos da velha nobreza. Inconformada com a vulgarização de seus valores, a aristocracia vai reagir a isso com energia, temerosa de seu próprio destino. Uma instituição nova, a *escola*, tempos depois vai disputar à antiga nobreza a tarefa pedagógica a que até então esta se arrogara o direito. Nos círculos aristocráticos, um preceptorado direto reunia em doce intimidade o jovem e o homem feito, e este ensinava àquele os valores de sua classe e o preparava para o ingresso na sociedade. Assim se fizera a educação de Aquiles, de Ulisses, de Heitor ou de qualquer outro filho da velha ética. Agora, alarmavam-se os aristocratas mais radicais porque, a par desse processo assistemático, seletivo e acentuadamente individualista, ameaçava impor-se um outro, sistemático, coletivo e aberto em princípio a todos.⁹ Podemos imaginar o impacto que semelhantes transformações deviam produzir na nobreza da época, o desprezo e a irritação que por certo esta reservava aos novos cultores do saber. Contra esse estado de coisas manifestaram-se, Teógnis de Megara (VI a.C.), Alceu (VI a.C.) e Píndaro de Tebas. Embora em tempos diferentes, eles reagem com vigor: Píndaro, con-

9 Ver MARROU. História da Educação na Antiguidade (*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*), ed. cit., p. 69 et seqs.

tra os que não tinham o valor do sangue; Teógnis e Alceu, partindo da mesma idéia, contra o poder vulgarizador do dinheiro.

Entretanto, não há na obra poética de Píndaro um compromisso verdadeiro com os acontecimentos que envolveram a velha nobreza durante os conturbados dias da Lírica; inútil procurar nele o desalento do poeta de Mégara: como esse, filho da aristocracia, dela se distancia, porém, pela causa a que serviu. Sua lírica, alheia, até certo ponto, às vicissitudes históricas da nobreza, procurou todavia eternizar-lhe os mais caros bens espirituais. Na verdade, para a antiga aristocracia a luta já estava perdida. A esse tempo, por exemplo, o esporte, originalmente legítimo valor aristocrático, por força de um processo profissionalizador progressivamente ampliado, perdia o caráter social e religioso primitivo. A ação, tal como sempre a entenderam os nobres, estava reservada a poucos. Agora, entretanto, quando a força bruta põe no estádio o profissional do esporte, ameaça retirar-se daí a mais alta juventude helênica, em direção à arena política. É estranha, porém, à ética aristocrática dos primeiros tempos essa dicotomia que ameaça delinear-se agora, entre o corpo e o espírito. Por outro lado, aos olhos da velha nobreza, ávida de fama e glória, quando todos têm valor igual, não há, na verdade, valor para ninguém. Assim, se a massa invade o ginásio, retira-se daí o escol da Grécia e a antiga fórmula pedagógica de Homero – ser sempre excelente e sobrepujar os outros – vai encontrar uma expressão nova no embate político.

A crise do herói Se Tirteu e Píndaro deram ao heroísmo homérico uma formulação diferente, o pensamento de um e outro não constituem, entretanto, ruptura decisiva com os esquemas do passado. É Arquíloco (VII a.C.) o poeta mais representativo do novo espírito. Dele parte o passo que primeiro transpõe o umbral da velha epopéia em direção a um outro caminho. Com ele explodem as forças da individualidade e aquela imagem de homem até então sustentada pela épica, deve refazer seus traços ao compasso de um modo novo de sentir e de viver.

Não ocultando por trás da atividade literária uma vida de que jamais se apartaram a intranqüilidade, a paixão e o sofrimento – foi-lhe censurado o ter falado mal de si próprio (Eliano, *Var. Hist.*, X, 13) – Arquíloco é figura das mais controversas e impressionantes da Lírica. Difícil interpretar-lhe o pensamento: é sua alma que vive e vibra em sua poesia. O primeiro lírico na forma e no espírito, o herói de Arquíloco é o próprio Arquíloco. Impossível

não captar em suas idéias reflexos da tristeza, da cólera ou do desencanto que a traição do amigo, o perjuro de Licambes, a perda de Neobula, a qualidade de filho bastardo por certo fizeram calar em seu coração. Denominado, com muita propriedade, o poeta do amor e do ódio, não poucas vezes é a paixão que lhe desperta a veia poética. Poucos lograram escapar à fúria de seu espírito demolidor ou resistir à virulência de suas invectivas: contra inimigos que ele, autêntico filho da ética aristocrática, sabia ter, levantou sempre, acirradamente, espada e verso. Daí a ironia fina, a imprecação rude e amarga, o agudo bom senso que lhe revelam o talento na sátira pessoal, gênero que dominou com inigualável maestria.

Arquíloco é filho da mesma atitude espiritual que deu nascimento à filosofia e à ciência. Distanciando-se de Tirteu – é um jônio – não pode ocultar a influência de uma outra civilização, a de Ulisses, voltada antes para o comércio que para a guerra. Toda a sua criação poética deixa ver uma independência interior incompatível com o controle que Esparta exercia na vida dos cidadãos. Na realidade, o poeta de Paros dá a certos valores da cultura grega um tratamento livre da autoridade da tradição. O seu pensamento, eco, em alguns pontos, da mentalidade aristocrática, em outros coloca-se em franca oposição a ela. Gênio rebelde que o senso do real e do humano levou muitas vezes à burla e ao chiste, recusou-se Arquíloco a aceitar pacificamente valores tradicionais da excelência tais como se apresentavam compostos na epopéia. Certas passagens indicam de forma contundente em que medida o poeta se afasta da dimensão heróica que Esparta explorou até as mais rígidas conseqüências. Destacamos duas:

*“Do meu escudo se orgulha um Saio, arma excelente,
num silvedo atirei-o a contra gosto.
Salvei a vida. Que me importa o escudo?
Passe bem! Um outro hei de comprar e não será pior!”*
(fr.6 D.) Trad. Gilda Maria Reale Starzynski

Trata-se do famoso episódio do escudo. Outra constitui-se numa sátira ao general cheio de pompas:

*“Não aprecio um general de elevada estatura,
pernas bem abertas, vaidoso de seus cachos,
bem barbeado...”*

*Prefiro um baixinho, pernas cambaias,
pés bem plantados no solo, e firme coração!”*

(fr. 60 D.) Trad. Gilda Maria Reale Starzynski

Uma moral anti-heróica ou

uma nova concepção de homem? Embora controversas, as interpretações em torno da poesia de Arquiloco lhe caracterizam a moral, por vezes, como anti-heróica. Considerando-se os textos referidos à luz dos valores que fizeram, por exemplo, a grandeza de Aquiles, é possível ver neles um espírito que desmitifica o herói, tornando-se compreensível que de Esparta tenha sido expulso quem assim ousava denegrir seu mais alto ideal. Contudo, se examinarmos esses textos, procurando descobrir neles os princípios fundamentais em que se esteiam, então nos parecerá que Arquiloco põe o heróico a serviço de uma nova concepção de homem. Jaeger, pensando na história das idéias na Grécia, encontrou em Arquiloco a chave que explica a passagem da ordem mítica da epopéia para a ordem natural.¹⁰ Liberto de uma armadura arcaica, que já se fazia pesada para suas forças, o herói de Arquiloco, não mais preso ao culto de uma ética que subordinava a vida a certos valores, dá um grande passo no caminho que o levaria ao encontro de sua natureza. Na verdade, todo o pensamento do poeta deixa transparecer um heroísmo novo, que reclama os direitos do indivíduo contra qualquer outro valor, o juízo da posteridade ou as exigências de um Estado totalitário. Nesse sentido já observamos que Arquiloco rompe, com seu espírito crítico, o romantismo da epopéia:

*“Sete mortos tombados, alcançados na corrida,
Somos mil os matadores!”*

(fr. 61 D.) Trad. Gilda Maria Reale Starzynski

A épica ensinava que a glória era o mais certo caminho para a imortalidade, que ao heroísmo demonstrado na luta a memória das gerações reservava um canto eterno. Arquiloco tem, a esse respeito, grandes dúvidas:

*“Depois de morto, cidadão algum é respeitável
e famoso. Os vivos, preferimos os favores
de outro vivo. E o morto sempre leva a pior...”*

(fr. 64 D.) Trad. Gilda Maria Reale Starzynski

¹⁰ *Paidéia*, ed. cit., p. 141 et seqs. e p. 151.

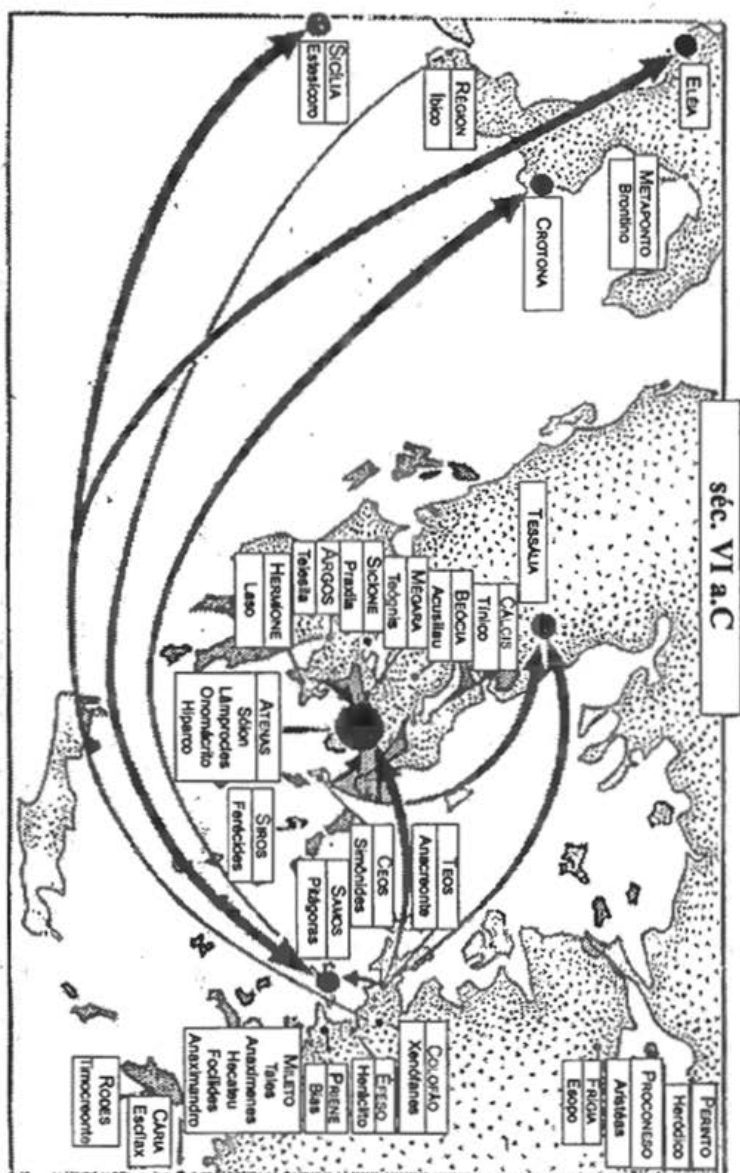


Fig. 4 – Mapa cultural da Grécia Arcaica (séc. VI a.C.).

Também soldado da *pólis* – combateu arduamente por ela – o que faz é devolver o homem à sua própria estatura.¹¹ Longe de pregar a covardia e a frouxidão, repensando o sentido da coragem sob o ângulo de um realismo inteligente e crítico, antecipa alguns aspectos ulteriormente tematizados no conceito platônico de coragem. Sujeitando o exercício da coragem ao senso do momento oportuno, põe a seu serviço a razão, revendo, assim, os fundamentos mesmos da estratégia. Posta à parte a questão de se medir o descompasso que no caso em tela vai entre a realidade e o ideal, a nova postura do poeta de Paros importa antes como atitude espiritual, e é sob esse aspecto que deve interessar à história da educação. Uma atitude como a de Arquíloco questiona a força da tradição e pode levar, a curto ou a longo prazo, a uma reformulação do conceito de excelência, pois ensina que outros atributos podem ser predicados do ser humano, superiores, talvez, ao vigor e à beleza física.

O herói épico, cujo valor, em última análise, dependia de uma exibição contínua e para quem a vida só ganhava significado à medida que sua excelência fosse publicamente reconhecida, estava claramente vinculado à moral do êxito. Na realidade, polarizada nos conceitos de belo e vergonhoso (*kalón/aischrón*), a ética homérica restringia a conduta do homem nobre a um complexo de normas que a censura de seus pares se encarregava de fazer cumprir. Quando Arquíloco exprime a sua preferência por um general feio, está, de alguma forma, ao menos teoricamente, desvinculando a coragem da beleza física, qualidades que, entretanto, por bom tempo continuaram na Grécia estreitamente ligadas.

As primeiras manifestações

de individualidade

Se Arquíloco marca na literatura grega a primeira grande explosão da individualidade, é com Safo de Lesbos (VI a.C.), entretanto, que esse fenômeno é levado à expressão mais alta. Desvelando a interioridade e o labirinto das emoções humanas, Safo mostrou-se particularmente inexecidível em seu cântico ao amor e à beleza. Primeira grande lírica amorosa da Grécia, ela conseguiu traduzir, num estilo despojado e de inimitável simplicidade, a mobilidade da alma. Arquíloco também falara

11 No fr. 1 Adr. (10 D.) ele se qualifica como guerreiro e poeta. Participou de lutas em Tasos, contra os Trácios (fr. 107 e 161 Adr.) e também das que ocorreram por ocasião da tomada de Magnésia pelos cimérios. Ver LASSERE, François & BONNARD, André. *Archiloque*. (Fragments). Texto estabelecido

do amor, mostrando-se capaz de experimentar sentimentos por vezes contraditórios, com matizes variáveis desde a sensualidade crua até as mais puras manifestações de afeto. Nem Safo nem Arquíloco camuflaram o desejo amoroso com metáforas; revelaram-no antes com imagens precisas, com palavras diretas. Safo, porém, dedicando-se inteiramente ao culto do amor e da beleza, descobriu a sensibilidade nas suas dimensões inescrutáveis. Numa página antológica de linguagem universal, sua lírica oferece uma descrição ímpar do desencadear da paixão e do ciúme:

*“Para mim é semelhante aos deuses
o homem que sentado ao teu lado
ouve de perto a tua doce fala
e o teu sorriso desejável
que me fazem bater o coração
no fundo do meu peito. Porque
quando te vejo um instante que seja
as palavras me faltam,
minha língua parte-se e de repente
corre-me sob a pele um fino fogo,
nada mais conseguem ver meus olhos,
zumbem-se os ouvidos
inunda-me o suor, agita-me toda
um tremor, fico mais pálida que a erva
e em minha loucura quase pareço uma morta...”*

(fr. 31 L-P) Trad. Guilherme de Almeida

Safo, falando de Safo, fala, a exemplo de Arquíloco, do que sente, do que sofre, do que gosta. Numa ode que se tornou célebre, a ode à Anactória, a poetisa de Lesbos sentencia revolucionariamente:

*“Um esquadrão de cavaleiros, dizem alguns,
é a mais bela coisa sobre a terra negra;
São soldados, dirão outros, ou uma frota: para mim
é o que se ama.
Muito fácil torná-lo de todos entendido,
pois Helena, que aos mortais ultrapassava
em formosura, abandonou o mais nobre
dos maridos
e, num navio, para Tróia lá se foi...”*

*Da filha, dos parentes tão queridos,
de tudo esqueceu; desviou-a para longe
num instante*

O Amor.

cegamente

*e, agora, faz-me lembrar de Anactória
que está ausente!*

*Quisera eu ver o encanto de seus passos,
a vívida expressão do seu semblante,
e não carros da Lídia, ou soldados combatentes
em suas armaduras!"*

(fr. 16 L-P) Trad. Gilda Maria Reale Starzynski

O belo é o que se ama Aqui a poetisa deixa bem clara uma atitude espiritual de amplas conseqüências. Se o belo é o que se ama, a hierarquia de valores tradicionais corre o risco de ser estremecida a cada instante. Rebelando-se contra a mentalidade tipicamente masculina, que via nas armas e na honra o sentido da vida, o que Safo reclama para cada um é autonomia na eleição dos próprios valores.¹² Pode imaginar-se que repercussão tal pensamento não deve ter produzido no círculo sáfico e a força explosiva que certamente o acompanhou. Pensada em relação aos cantos marciais de Tirteu, a lírica da poetisa de Lesbos descortina um universo espiritual novo e inteiramente outro, sem a marca da *pólis*, intemporal.

Se Safo, como observa Jaeger¹³, fez o espírito grego dar o último passo no mundo do subjetivo, por sua vez Mimnermo (e talvez Semônides), também expressões, um e outro, do despontar da individualidade, refletindo sobre a condição do humano, acabam por libertar as energias do indivíduo, pondo-as a serviço do prazer.

As primeiras manifestações da individualidade também se fizeram sentir na Lírica pela consciência que o artista demonstra ter do próprio valor. O poeta conhece a contingência e o caráter efêmero da existência, mas aprendeu com Homero que a glória é o caminho da imortalidade. Assim, é na poesia que por vezes vai ele encontrar a *aristeia* espiritual capaz

cido por François Lassere, traduzido e comentado por André Bonnard, Paris: Belles Lettres, 1958, "L'engagement civique", p. 50

12 Cf. STARZYNSKI, Gilda Maria Reale in: *Lesbos-Safo e a Ode a Anactória*, Boletim de Estudos Clássicos. São Paulo: Brasil, n. VII ('68), p. 74-75.

13 *Puidéia*, ed. cit., p. 155 e 157.

de garantir-lhe vida na memória dos pósteros. Foi ainda Safo de Lesbos quem expressou a nova atitude com clareza:

*“E morta jazerás: de ti
 não restará lembrança, em tempo algum
 nem mesmo compaixão jamais despertarás:
 nas rosas de Piéria não tiveste parte.
 Desconhecida até na casa de Hades,
 errante esvoaçarás em meio a obscuros mortos.”*

(fr. 55 L-P) Trad. Péricles E. da Silva Ramos.¹⁴

A consciência do valor da poesia faz nascer no poeta lírico a preocupação com a paternidade literária. A identificação da obra pelo autor é um cuidado de muitos. Assim, Focílides de Mileto (VI a.C.) identifica suas máximas com a observação: “Também isto é de Focílides de Mileto”; Teógnis de Mégara põe em suas poesias um selo, a marca do criador; na composição das odes, Píndaro demonstra ter consciência de que a poesia, ao eternizar a excelência do vencedor pode, ainda, impor-se como obra de arte e imortalizar também a memória de seu autor.

Referimo-nos à Lírica como uma época de crise espiritual e procuramos mostrar como o espírito agônico da epopéia encontra sua mais alta expressão já nos quadros da cidade-estado, em Tirteu, já às portas do século V a.C. em Píndaro, não mais a serviço do heroísmo guerreiro, mas do esporte. Procuramos ainda assinalar como a par desse processo de preservação e reformulação de valores homéricos, processa-se a ruptura de esquemas tradicionais, determinada até certo ponto pelo fenômeno mais significativo da época, a exploração da individualidade, em relação à qual, em última análise, a recusa do heróico em Arquíloco parece pôr-se antes como uma decorrência.

Agora, insistindo ainda na idéia inicial de que a Lírica é uma época estruturalmente crítica,¹⁵ vamos referir-nos a outras tendências que, à maneira dos jambos e epodos de Arquíloco e das odes de Safo, parecem abrigar uma profunda tensão espiritual. Talvez por refletir uma fase de transi-

14 In: *Poesia Grega e Latina*. São Paulo: Cultrix, 1984, p. 68.

15 Cf. ADRADOS, Francisco Rodrigues. *Líricos Griegos* (Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos, séc. VII a V. a.C.), Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1956, v.1, *Introducción General*, p. 10 et seqs.; Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* (The Greeks and the Irrational), traduit de l'anglais par Michael Gilbson, Paris: Aubier Montaigne, 1965, p. 54.

ção e de mudança, a Lírica grega se move num contexto de sentimentos e idéias por vezes contraditórios, num clima de fermentação e de criação em que, por isso mesmo, não pode faltar o paradoxal. Essa tensão se faz sentir com maior intensidade quando procuramos investigar que tratamento os poetas da época deram a certos temas de interesse universal. Pois é precisamente quando se voltam para o ser do homem, sua dimensão existencial, interrogando-se sobre o sentido da ação e o sentido da vida, que percebemos o peso das perplexidades e inquietudes que os atormentam, em última análise, a confusão espiritual que não os deixa superar uma dialética de equilíbrio bem instável. Pensando o homem e a vida, os líricos gregos enfrentaram também a necessidade de meditar em um problema que não é de hoje, a saber, o papel da divindade num mundo onde a dor e o sofrimento são constantes, o bem muitas vezes é enganoso e o mal um inimigo que nos cerca a cada passo. Assim, são temas fundamentais às reflexões da época a condição do ser humano e a interferência divina na existência.

Sendo homem... Hesíodo dera já notícia das inúmeras aflições que vagueiam entre os mortais, enchendo de males o mar e a terra (*Erga* v. 100 et seqs.). Falara também de tempos em que as tribos dos homens viviam sobre a terra, à distância e ao abrigo dos trabalhos, da penosa fadiga, das doenças dolorosas que dão a morte aos mortais (*Erga* v. 90-92). E ainda, reunindo duas tradições – o mito de Pandora e Prometeu –, procurando explicar a triste condição humana, nos fez saber porque Zeus escondeu a vida ao homem preparando-lhe graves cuidados (*Erga* v. 42 et seqs.).

Antes de Hesíodo, Homero punha na boca de Aquiles as seguintes palavras:

*“Nada se ganha com queixas que gelam os
corações, pois tal é a sorte que os deuses fiaram aos
pobres mortais: viver na desgraça, quando eles ficam
sem cuidados.”*

(Il. XXIV v. 524-526) Trad. R. Aubreton

E na de Ulisses:

“Nada mais fraco nutre a terra que o homem”.
(Od. XVIII, v. 130; Il. XVII v. 446-447)

Neste mesmo sentido, famoso ficou na literatura grega o símile da *Iliada* (VI v.145-149), onde a raça dos homens é comparada com a geração

das folhas, idéia posteriormente retomada no século VII a.C. por Mimnermo (fr. 2 D.) e Semônides (fr. 29 D.). Entretanto, o conceito arcaico do homem como um ser de grande limitação ante o poder superior dos deuses, embora com precedentes na épica e em Hesíodo, só agora, como adverte Adrados, vai engendrar uma *filosofia de vida*.¹⁶

De fato, quando chegamos à Lírica, as implicações daquele famoso símile são exploradas com particular nota de desencanto por quase todos os poetas. Retorna o tema da fragilidade do homem, de sua exposição ao imprevisível, de sua pequenez diante do futuro e dos insondáveis designios da divindade. Lembrando a incerteza do amanhã, a vã labuta da vida e a cegueira do homem, Sólon vai assinalar como o sucesso premia o que age mal enquanto a ruína surpreende o que age bem (fr. 1, v. 67-70). Não apenas Sólon, mas muitos outros se farão intérpretes dos mesmos sentimentos e perplexidades. A fortuna de cada um está nas mãos de Zeus, lamenta-se Teógnis: quando ele inclina a balança, a riqueza muda de mãos (v. 155-158). Nada pode vencer a morte funesta, ou afastar a doença dolorosa, a penosa velhice, enfim, os males da vida, quando eles vêm, clamam numa só voz Sólon (fr. 1, fr. 14, v. 10), Semônides (fr. 29D.) e Mimnermo (fr. 1 D.; fr. 2D.). A sorte de um homem muda como o vibrar das asas de uma mosca, sentencia Simônides (fr. 16P.), quando Píndaro no mesmo sentido, fala da raça humana de breve destino, do homem que é sonho de uma sombra (I Ol. 65; VIII Pit. 95-97).

Assim, com uma força literária talvez superada apenas pelo teatro trágico, a Lírica grega vai descobrir no homem a criatura frágil, que a vida não pôs ao abrigo da miséria, da desgraça e da dor.

Já observamos que essa reflexão sobre a condição humana vem estreitamente ligada às ponderações sobre a intervenção da divindade no mundo. A esse respeito, freqüentemente em conflito no pensamento de um mesmo poeta, as múltiplas tendências da época se orientam em dois sentidos fundamentais: aqui, a clara exigência de racionalidade na conduta divina e humana; ali, um desconsolo profundo diante das incongruências da vida, enfim, do irracional. Nesses assuntos os líricos gregos não puderam desvencilhar-se de ambigüidades e oscilações inconciliáveis: ora falam da esmagadora dependência do homem diante da divindade invejosa e perturbadora (Heródoto I 32, III 40, VII 10), de quem pode rece-

16 Cf. ADRADOS, Francisco Rodrigues. *Líricos Gregos* (Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos, séc. VII a V. a.C.), Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1956, v.1, *Introducción General*, p. 12 e 13.

ber, sem consideração a méritos pessoais, o bem e o mal; ora revelam uma fé inabalável na Justiça que, vinda dos deuses, põe fim à violência e ao orgulho (Hesíodo *Erga* v. 220 et seqs; Sólon, fr. 3, v. 14-16).

No arrebol da idade heróica, Hesíodo compõe um poema – os *Erga* – onde, em parênese à justiça, faz sérias advertências sobre os perigos da *hýbris* e suas conseqüências desastrosas, não só para o indivíduo como para toda comunidade. Ele acreditava que a justiça divina vigia os caminhos de cada um e não permite o triunfo do mal sobre o bem. Assim, assistindo à momentânea vitória da *hýbris*, participe de uma fé que Sólon iria também endossar, num reforço de expressão, por certo, o poeta de Ascra proferia:

*“Agora que então nem eu próprio seja um justo
entre os homens, nem o meu filho, pois que é
mal ser um homem justo se o que é mais injusto
tem maior justiça. Mas eu ainda não creio
que Zeus de sábios conselhos há de permitir isso.”*

(*Erga* 270-273) Trad. Gilda Maria Reale Starzynski

De Hesíodo parte a primeira enérgica exigência de uma ordem justa em que a divindade tenha participação decisiva. A partir dele esse ideal estará presente em vários líricos, embora estes por vezes não demonstrem a mesma fé inabalável daquele, pois como já observamos, o pensamento arcaico, por debater-se em grandes perplexidades, não pode mesmo abrigar muitas certezas.

No umbral da Lírica, revelando um mundo interior cuja efervescência espiritual já o distancia de Hesíodo, Arquíloco não parece, como este, tão certo da coerência do procedimento divino. Assim, o exame de sua obra poética, nos faz saber que ele, ora testemunha a fé de que a Zeus não passam despercebidos a justiça e injustiça dos homens, ora retorna à idéia da total dependência da criatura humana em relação à divindade, que lhe manda o bem e o mal (fr. 207; 3; 7 e 211; cf. ainda Sólon fr. 1 e 3). Aliás, ele mesmo disse que o ânimo dos mortais varia segundo o dia que lhes envia Zeus, e os pensamentos segundo as circunstâncias em que se encontram (fr. 212).

É ainda Arquíloco quem ambigüamente ensina: “Týkhe e Moíra dão tudo aos mortais” (fr. 3); ou “tudo proporcionam ao homem o esforço e o zelo” (fr. 16).

Tensão espiritual semelhante a essa encontramos no pensamento de Sólon. Não é ele quem fala dos dons irrecusáveis trazidos pela Moíra aos

mortais (fr. 1, v. 63-64)? Ou quem testemunha o êxito do que age mal e a ruína do que age bem (fr. 1, v. 67-70)? Ou quem demonstra, na primeira parte da elegia às Musas, a firme certeza da punição de Zeus (fr. 1, v. 7 et seqs.)? Ou que na *Eunomia* insiste na temática da responsabilidade? Não é ele ainda quem, em outra passagem, proclama a impossibilidade de os mortais conhecerem a mente dos imortais (fr. 17)? O mesmo Sólon, que encontrou em cada etapa da vida um sentido próprio (fr. 19) e intransferível, foi quem sentenciou:

“Não, homem algum é feliz: desgraçados, são todos os mortais que o sol contempla.” (fr. 15)

As limitações do ser humano foram ainda expressas, talvez com os sentimentos mais deprimentes, por Mimnermo e Semônides. Com facilidade os deuses enganam a inteligência humana, lamenta o poeta de Amorgos (fr. 17D.). Não existe homem algum ao qual Zeus não envie infortúnios sem conta, acrescenta Mimnermo (fr. 2D., v. 15-16). Coisa alguma está livre de males, insiste Semônides, mas para os mortais infinitas são as formas de morte, as desgraças imprevisíveis e os sofrimentos (fr. 1D., v. 20-22).

Só Zeus é senhor do fim O sentimento de fragilidade da criatura humana e de sua dependência em relação à divindade encontra uma contrapartida na idéia, comum a vários líricos, de que só Zeus é senhor do fim (*télos*). O cumprimento de todas as coisas está em seu poder, mas o homem age movido por esperanças ilusórias. Em estreita conexão com o tema das esperanças vazias vem o do *speúdein*; este traduz a labuta que nos faz experimentar, no presente, inquietudes pelo amanhã. A idéia expressa por Sólon, de que em toda ação paira o perigo, introdutória de outra, a do imponderável, associa-se a essas para traduzir, no fundo, a mesma coisa: a condição humana.

Arquíloco já dissera que Zeus, entre os deuses, é o mais verdadeiro adivinho e que só ele dispõe do fim (fr. 66); depois dele, Sólon adverte que Zeus vigia o fim e aguarda a ocasião de cobrar as injustiças, ainda que na pessoa de criaturas sem culpa (fr. 1, v. 17 et seqs.). Semônides manifesta convicção semelhante: Zeus tem em suas mãos o fim de tudo o que existe e dele dispõe segundo sua vontade; os homens, por sua vez, vivem totalmente ignorantes de como a divindade terminará cada coisa (fr. 1D., v. 1-5).

Assim também manifestou-se Teógnis: nunca jurar que algo jamais sucederá, pois os deuses é que têm em suas mãos a realização de tudo (v. 659-666). No que se refere ao pensamento de Teógnis em especial, se, de um lado, deixa ele entrever, a exemplo de outros líricos, uma luta espiritual, por outro, reflete também o estado de ânimo da aristocracia numa época que em nada lhe era favorável. Teógnis sofreu pessoalmente, e com todas as conseqüências, os efeitos da revolução que em Mégara destronou a oligarquia. Despojado de seus bens, afastado da *pólis*, lamenta-se ele dolorosamente ao observar a reviravolta da sorte: nobres (*agathoi*), empobrecidos, gente comum (*kakoi*), enriquecidos. À luz desse fato talvez possamos compreender aquela passagem do *Corpus*¹⁷ *Theognideum* (v. 383 et seqs.) em que o poeta protesta, ao ver uns gozarem felicidade sem reveses, outros, amantes do justo, viverem na pobreza, mãe do desespero, que arrasta o coração dos homens para o mal, corrompendo-lhes os sentimentos por uma necessidade imperiosa. O poeta não aceita que tenham a mesma *moira* quem age com desmedida (*hýbris*) e quem age com moderação (*sophrosýne*). Daí, talvez, a censura a Zeus, exigindo-lhe conduta justa e coerente:

*“Ó Zeus querido, admiro-te: tu reinas
sobre tudo e tens grande honra e poder;
tu conheces bem a mente dos homens e a
vontade de cada um, e teu poder é superior
a tudo, ó Rei. Como ousa a tua mente que
homens faltosos e o justo tenham parte igual,
se a mente de uns se orienta para a moderação
e a de outros para a desmedida, homens que
seguem ações injustas?”* (v. 373-92 ADr.)

Diante disso, o poeta quer acreditar na vingança (*némesis*) divina (v. 279 et seqs.), mas a certeza de que ela virá enfrenta a impaciência de um espírito que não se satisfaz com uma reparação que recua na ordem do tempo, mas anseia por ver a ruína imediata dos seus inimigos. A crença tradicional na hereditariedade da culpa ensinava que os filhos pagam os

17 Considera-se certo que o *Corpus Theognideum* abriga orientações espirituais do VI século a.C. e que, nele, a problemática dominante é a decadência do ideal aristocrático. Cf. ADRADOS, Francisco Rodrigues. *Líricos Griegos* (Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos, séc. VII a V. a.C.), Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1956, v.1, *Introducción General*, v. 2, p. 144.

erros dos pais; Teógnis ou o poeta do *Corpus Theognideum* a reconhece, mas se manifesta claramente em desacordo com esse tipo de justiça¹⁸:

“Zeus pai,(...) que as loucuras dos pais não fossem no futuro uma desgraça para os filhos; (...) fosse essa a vontade dos deuses abençoados; mas agora o que faz (o mal) foge, e um outro depois sofre a desgraça!” (v. 735-736; v. 741-742)

Eis o lamento de alguém com olhos firmes na realidade, assistindo ao espetáculo da injustiça impune, da prosperidade dos faltosos, da desgraça que atinge os sem culpa. Diante dele, o poeta começa a se perguntar se há coerência na divindade, se o homem não depende de um deus arbitrário e caprichoso, de desígnios insondáveis. Daí talvez esta idéia, retomada depois pela tragédia: julgar um bem o que é o seu mal é próprio daquele a quem a divindade quer perder (v. 133 et seqs.; v. 401-406). Ou então, a *hýbris* é o primeiro grande mal que os deuses dão ao homem que eles querem aniquilar (v. 151). Aos mortais não é lícito nem possível combater ou julgar os imortais. Qual pode ser o saldo de tudo isso? Incertos são os caminhos dos homens e muitas vezes é a Sorte (*Týkhe*) senhora deles. Desolador é o conselho de Teógnis a Polipaidas:

“Não peças, Polipaidas, ser superior em virtude e em riqueza: que para o homem haja somente a sorte.” (v. 129-130)

No fundo, os líricos gregos procuravam salvar uma ordem na qual a atuação da divindade se propusesse em termos de uma conduta justa. O pensamento desses poetas se move num clima posteriormente comum também ao teatro trágico, em que o homem, imerso num complexo de forças superiores (destino, sorte ou acaso), deve escolher entre entregar-se ou resistir. O que os líricos a seu tempo e os trágicos depois procuraram explicar é o que resiste à explicação: a desordem no mundo e a irrupção do irracional. Diante da desgraça e do aniquilamento, isto é, diante da ruptura do equilíbrio de uma ordem é que assoma o trágico. Se o homem está na de-

18 Cf. GREENE, William Chase. *Moirai: Fate, Good & Evil in Greek Thought*, New York: Harper & Row, 1963, p. 41.

pendência de Zeus, que lhe distribui bens e males arbitrariamente, como responsabilizá-lo por suas ações?

Num quadro tão desolador, ecoa um desejo de desesperada liberação, atribuído a Teógnis:

*"De todas as coisas o melhor para o ser humano
é não haver nascido nem contemplar os raios
do sol ardente; mas uma vez nascido,
atravessar logo as portas do Hades e jazer
debaixo de um elevado monte de terra. "* (v. 425-429)

As meditações dos líricos sobre o sentido da vida e, em particular, sobre a ação humana e a impossibilidade de se estabelecer um nexos inteligível entre os resultados dela e os esforços movidos para atingi-la vêm estreitamente vinculadas a conflitos espirituais que questionam a razão do agir.

Como recuperar o sentido da ação? Se a irracionalidade penetra radicalmente o êxito e o infortúnio, que sentido há em falar-se de responsabilidade humana? Esse impasse coloca para os líricos um sério problema, o de repensar que sentido atribuir à ação¹⁹. Um dos caminhos pelos quais a questão irá resolver-se é o ideal de mediania; o outro, o hedonismo. Aquele, presente, com maior ou menor intensidade, em Arquíloco, Sólon, Teógnis, Píndaro e outros, impõe a restrição da conduta, o medo do excesso, o *apressa-te devagar*. Este último, possivelmente endossado por Semônides, levado às últimas conseqüências por Mimnermo, faz do prazer a razão da existência.

Da visão grega da vida sempre fez parte a idéia de que o homem não deve ultrapassar os limites de sua própria dimensão e que a ruptura desse princípio pode desencadear a cólera dos deuses. Já na epopéia não poucos conselhos e advertências foram propostos nesse sentido. Quando chegamos à Lírica, porém, vinda de todas as partes, ecoa, insistente, a parênese à mediania. Esta ganha um sentido mais profundo à luz do clima geral de insegurança que paira sobre o homem grego nos conturbados tempos que se seguiram à idade homérica. Problemas internos e externos levam as cidades helênicas a viver dias de mudança e readaptação. Já assinalamos, de

19 Cf. ADRADOS. *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966 (Biblioteca de Política y Sociología 3), p. 69.

passagem, as profundas transformações que imporiam à Lírica uma crise espiritual, ligadas ao alargamento de horizontes e à erosão de antigos quadros de vida, à crise econômica dos séculos VII e VI a.C., ao enfraquecimento do poder gentilício e ao advento do estado jurídico. Assim, é de se julgar que a instabilidade dos tempos tenha uma estreita ligação com a crise de valores que podemos sentir na literatura da época. É muito significativo que a esse tempo retorne, com grande insistência, um tema já com precedentes na Épica, o da mediania. Agora, vem ele ligado ora aos problemas da comunidade ora aos do indivíduo. Posto a serviço da cidade, associa-se com grande frequência ao de justiça. Nesse sentido, foi Sólon de Atenas quem lhe deu maior expressão, embora com um poderoso precursor, Hesíodo. O legislador de Atenas, como iremos ver, fez da medida uma viga mestra de sua *paidéia*.

Essa crise de valores, talvez permita elucidar em parte um outro aspecto da idade arcaica. A partir de um dado momento do século VII a.C., impossível de precisar-se, verifica-se na Grécia uma efervescência religiosa acompanhada do medo da poluição, hereditária ou adquirida. Intensificam-se então as práticas e ritos purificatórios, tornam-se freqüentes as experiências chamanísticas, e se impõe com acentuado destaque a idéia de que a injustiça não fica impune. Acredita-se que a sua reparação atinge o próprio agente, seja numa vida *post-mortem*, seja na pessoa de um seu descendente. E a necessidade de expiação torna-se um dos aspectos característicos desse sentimento religioso. O fenômeno não é de pequena importância: a partir dele, Dodds distingue na Lírica uma cultura de *culpabilidade*²⁰.

Já em Arquíloco encontramos uma passagem famosa, que prega o ideal da *aurea mediocritas* do carpinteiro Carão:

“Das riquezas de Giges não cogito;
 não nutro inveja;
 espanto não me causam prodígios de Imortais;
 poder não quero;
 dessas cousas distante a mente guardo.”

(fr. 102 Adr.) Trad. De Falco-Faria

Embora reconhecendo a dependência que coloca o homem nas mãos da divindade, da fortuna e do destino, Arquíloco fala da “paciente resignação”, presente que os imortais concederam aos mortais como remédio aos males sem

²⁰ *Les Grecs et l'irrationnel*, ed. cit., p. 29 e 38 et seqs.

remédio (fr. 7 Adr.). Um ritmo, lembra o poeta, preside o andamento de todas as coisas: o homem hoje atingido pelo infortúnio pode, amanhã, conhecer a quietude e a ordem ser restabelecida. Ora um, ora outro padece (fr. 7). É necessário conhecer o esquema que determina o curso das coisas e aceitá-lo com resignação. À idéia de impotência (*amekhanía*) Arquíloco opõe a de *tlemosýne*, a paciente resignação para suportar o ritmo da vida:

*“Não te debes pavonear perante o mundo,
quando vences, nem abater-te e lamentar-te
quando fores vencido; alegra-te com o que é digno
de alegria, não desfaleças em excesso na desgraça,
conhece o ritmo que mantém os homens nos seus
limites.”* (Trad. Paidéia, ed. port., p. 149)

Teógnis fala, como Arquíloco, na coragem que é preciso mostrar perante a desgraça e na dura necessidade que fortalece o espírito do homem. O aristocrata que sofre pessoalmente o revés da sorte, encontra agora no ânimo viril uma nova força para enfrentar a vida. É na pobreza que se conhecem o homem vil e aquele que é superior, consola-se o nobre empobrecido. O espírito de um, daquele em que é inata uma consciência reta, projeta coisas justas, enquanto o do outro não se acomoda à boa ou má sorte. O homem nobre, porém, tem valor para suportar essas coisas (v. 335 et seqs.). Como em Arquíloco, a coragem e a resignação, acompanhada agora da capacidade de formar um reto juízo (*gnóme*), recuperam em Teógnis a ação (v. 1171-1176). Não esforçar-se em excesso. A todas as ações humanas convém um momento favorável (v. 401-406). Antes de Teógnis, também Focílides já lembrara das vantagens que possui o meio termo (fr. 12D.). Assim, desenvolvendo o famoso símile do canto VI da *Iliada*, Semônides e Mimnermo se fazem intérpretes do que poderíamos chamar a indigência do homem e da vida. Expectadores impotentes da própria condição, eles se horrorizaram diante da perspectiva da morte, do sofrimento e da velhice; a melhor maneira que encontraram para enfrentá-los foi inserir a ação do circuito do prazer. Com Mimnermo e (talvez) Semônides o espírito de luta que domina a poesia de Arquíloco e Teógnis cede lugar à absoluta consciência da inocuidade do esforço. Em Mimnermo, especialmente, a única abertura para a deprimente *amekhanía* é o prazer. Só há sentido nos dons de Afrodite e estes devem ser gozados na juventude. Fora disso, o que aguarda o homem é o infortúnio eterno de Titono, a penosa

velhice. Quando esta vem, é preferível morrer. A boa mesa, o vinho, o prazer, a fruição da vida constituíram-se em temas de outros líricos e o saber usufruí-los com moderação é, para eles, uma qualidade, a *euphrosýne*. Em Mimnermo, entretanto, eles determinam a razão mesma da vida. Independentemente das circunstâncias em que se enraiza o pensamento desses poetas – diz-se que já os sufocava uma sociedade decadente e sem virilidade devido ao contacto com a riqueza e o luxo –, a poesia hedonista, como lembra Jaeger, o que faz é reclamar os direitos do indivíduo, criando para ele a possibilidade de explorar todas as formas de prazer. Nesse sentido coloca-se, ao lado da poesia de Arquíloco e Safo, como uma poderosa manifestação da individualidade. Trata-se, entretanto, insiste Jaeger, de uma “reflexão universalmente válida sobre os direitos naturais da vida, não de um sentimento ocasional, tanto que, para conquistarem o reconhecimento público, as novas exigências precisavam de se exprimir na forma didática e reflexiva própria da elegia e da poesia iâmbica posterior a Arquíloco”.²¹

Com Semônides e Mimnermo a idéia da morte perde a força inspiradora que encontramos em Tirteu (fr. 7, v. 3-6) e também em Sólon. Tirteu recomenda que cada soldado se dirija à frente em luta com seu escudo, considerando inimiga a própria vida e as *Keres* da morte tão queridas como os raios do sol. Já Mimnermo demonstra horror diante das negras *Keres*, uma portadora da velhice dolorosa e a outra, da morte. Seus sentimentos a respeito da velhice manifestam-se significativamente nos epítetos que lhe atribui (fr. 1, v. 5-6; 10; fr. 5, v. 2-3). Ela é mal pior que a morte; quando passa a juventude nem sequer o pai, outrora tão formoso, é honrado e querido por seus filhos (fr. 3D.). O velho é motivo de ódio para os jovens e desprezo das mulheres: tão triste a velhice fez a divindade (fr. 1D., v. 9-10). Um universo espiritual inteiramente outro, contudo, revela-se em Tirteu: o herói que escapa à morte tenebrosa, brilha, na velhice, entre os cidadãos e ninguém ofende sua honra ou seu direito; todos, nas reuniões, jovens e velhos, lhe cedem lugar (fr. 9D, v. 39-44). É fácil entender semelhante distância entre Tirteu e Mimnermo: na poesia daquele impõe-se a força espiritual da *pólis*; diante desse motivo as fragilidades do indivíduo são compensadas pela grandeza imperecível da cidade.

Justiça e Paidéia É com Hesíodo, em fins do século VIII a.C., que o ideal de justiça, presente já em Homero, vai constituir-se, amparado

21 *Paidéia*, ed. cit., p. 154-155.

pela métrica solene do hexâmetro, em trave mestra de uma *paidéia*. Posteriormente, líricos gregos, em cores própria e em contextos diferentes, muitas vezes num estilo sentencioso ou exortativo, retomarão o mesmo ideal para desenvolvê-lo em vários sentidos.

*“Pois o filho de Cronos estabeleceu esta lei
para os homens: os peixes, as feras, as aves
aladas, que se devorem uns aos outros, pois
não há justiça no meio deles; aos homens,
porém, deu a justiça, que é muito melhor.”* (Erga v. 276-280)

Já a obra do poeta da Beócia nos permite captar alguns aspectos da crise econômica e social que nos tempos da Lírica haveria de promover atitudes revolucionárias. Os *Erga*, depoimento vivido de uma época em mudança – a idade de ferro –, deixam entrever nostalgia de dias áureos e a resignada aceitação de dias maus. No mundo hesiódico não há lugar para permanente jovialidade dos abençoados deuses imortais; cabem nele apenas a admoestação severa, a ameaça profética, o doloroso lamento de um poeta. Mundo sem Aquiles, sem Ulisses, sustentam-no um heroísmo de outra natureza: aquele heroísmo sofrido e silencioso do camponês que paciente e firmemente amarra os bois à charrua e de novo revolve a terra árida, ou providencia, com resignação, as rudes vestes para o rude inverno. Não há lugar nele para grandes *aristeiai*; dele, porém, não se ausenta a luta. Lutadores de uma outra batalha, os heróis de Hesíodo – heróis do anonimato –, são os trabalhadores do campo, dos estéreis campos da Beócia. Eles não conhecem a fartura dos luminosos festins homéricos, onde o suave aroma do vinho se mistura ao sumarento odor das coxas de boi; aflige-os a dura necessidade, aquela que sem tardança engendra a usura. Tempos miseráveis esses, porque sem lei, em que juízes iníquos proferem sentenças torcidas, íntimos da corrupção e do suborno. Na verdade, é de Hesíodo que vêm os primeiros clamores contra a venalidade, a insolência e a exploração humana. Depois dele, na mesma trilha, Sólon vai fazer da justiça articulação central do ideal de cidadania.

Na Lírica, a par das exortações à mediania e muitas vezes em estreita conexão com elas, colocam-se as prédicas à justiça. Não as determina o diletantismo; inspiram-nas muitas vezes os problemas sociais, políticos e econômicos que a esse tempo perturbam a vida de muitas cidades gregas. Na realidade, se houve na Grécia um ideal alimentado pela miséria, opres-

são e sofrimento do povo, esse ideal foi o da justiça. Integrado uma ética de classe ou servindo ao espírito de cidadania, a idéia de justiça na época arcaica, não obstante as exigências populares, é prejudicada pelo particularismo de aristocratas mais radicais, como Teógnis, embora em Sólon de Atenas encontre formulação mais generosa. A literatura, que mais uma vez nos dá notícia da fermentação espiritual em torno desse valor, registra as várias reações opostas pela mentalidade aristocrática às reivindicações de toda espécie que tumultuaram a ordem pública, no transcurso dos séculos VII e VI a.C.

Abrigando ao mesmo tempo tendências reacionárias e renovadoras, respondendo muitas vezes aos movimentos populares com prejuízos emocionais, a velha nobreza ver-se-á obrigada a justificar em outras bases privilégios a que até então julgara ter direito por natureza. Luta-se a esse tempo contra a desigualdade, algumas vezes; em muitas outras, pela sobrevivência, apenas. O histórico dessa crise é bem conhecido no que se refere a Atenas, e é essa cidade que geralmente se toma como ponto de referência. Aí o espetáculo é sombrio e doloroso, talvez não tão triste quanto o de Esparta, onde provavelmente a sublevação de hilotas e a heróica revolta da Messênia devem ter produzido a divisão interna e a ameaça do caos. Em Atenas, a Atenas que a posteridade iria consagrar como reino da legalidade e da democracia, verifica-se toda espécie de arbitrariedade, toda forma de opressão. Luta-se aqui pelo estômago, afinal; pede-se o direito de permanecer em pé quando já não se tem o de viver bem. E como Atenas, outras cidades gregas conheceram então a miséria moral, a revolta civil, o prenúncio da desagregação. Onde quer que o regime imobiliário presidisse à desigual e injusta repartição de terras, onde quer que a velha e poderosa nobreza, apoiada em fórmulas sacramentais, se arrogasse o privilégio de dizer e fazer o direito, onde a participação nos cargos mais importantes da cidade dependesse do valor da genealogia e do poder de uma fortuna sólida, onde se permitisse ou se favorecesse a escravidão corporal por dívida, a deportação e o exílio, a discriminação social, a segregação cultural, toda prática, enfim, com acento na opressão e na venalidade, aí, então, contra essa ordem, levantou-se a rebeldia dos oprimidos e, em defesa dela, opôs-se a resistência dos opressores.

Desse dramático processo de lutas e conflitos, Atenas, em toda Hélade, levantar-se-ia como força espiritual diretora. As dificuldades que por momentos decisivos puderam abalá-la, essas mesmas contribuíram para sua

grandeza. De fato, superando o estreito e abusivo espírito oligárquico que originalmente a conduzia, Atenas pôde colocar-se, por sucessivas campanhas reformadoras ligadas aos nomes de Sólon, Pisístrato, Clístenes e Efialtes, no caminho da legalidade e da democracia. Foi Sólon, não obstante seu compromisso com a velha ética, quem deu o primeiro passo nesse sentido: disciplinando os desmandos de seus pares, orientou-se por caminhos mais abertos, preparando Atenas para seu destino.

É diante das profundas alterações da ordem política e econômica que se deve interpretar a crise e transformação do conceito de *areté* que então se processa. Desde as origens e, por muito tempo, a aristocracia helênica fundará o prestígio social e a força política na posse de terras. Senhora, por direitos de sangue, dos domínios mais férteis e extensos, que leis proibitivas de partilha procuravam proteger em benefício do *génos*, tendo sempre a seu serviço o escravo ou o assalariado, a nobreza ociosa pôde assim cultivar sua tradição e defender o espírito que a inspirava. Dedicar-se em tempos de paz aos prazeres da vida elegante – caça, hipismo, dança, jogos, banquetes e à administração da cidade –, e, em tempos de guerra, à arte militar; nisso se resumia para ela o sentido da vida. Uma sólida riqueza latifundiária garantia-lhe a ocupação dos mais altos postos políticos, a posse e manutenção de equipamentos bélicos e certas atitudes distintivas, enfim, de sua procedência. Na realidade, durante muito tempo a aristocracia grega pôde manter esse *modus vivendi* porque mãos carregadas de ferro cultivavam-lhe as terras. Quando as grandes colonizações, o incremento do comércio, o uso da moeda fazem aparecer a figura do homem que se fez por si é que a nobreza de nascimento vai enfrentar a nobreza do ouro.

O dinheiro, o dinheiro é o homem! Eis o lamento amargo e ressentido que brota do coração de muitos aristocratas a esse tempo (Alceu fr. 50; Píndaro II Ist., 11). Se o dinheiro é o homem, é necessário encontrar outro atributo que distinga o nobre do plebeu, já que este também passa a ter acesso a bens materiais. Que os aristocratas mais atingidos pela crise hajam sentido esse problema não há dúvida; que eles hajam encontrado na *gnóme* de modo geral e na justiça em especial outros elementos distintivos de seu *status* também é certo; nem por isso, entretanto, reagiram à nova situação com o desapego imediato e absoluto aos bens materiais. Sólon, por exemplo, é um nobre, mas não oculta seu amor à riqueza, embora cômico dos perigos da ambição desmedida. O tema da riqueza é freqüente na Lírica, mas

se faz acompanhar da exigência de que a prosperidade se faça de modo justo. Existe, entretanto, algo de heróico na atitude de alguns aristocratas da época, que, a exemplo de Teógnis, se debatem entre a fidelidade aos seus valores e a necessidade de enfrentar a reviravolta da história, ao passo que outros cediam em seus princípios:

“Para escolher os animais de raça, carneiros, burros ou cavalos, só lhes atendemos à superior nobreza. Naquelas uniões, porém, sacrificamos sem hesitação o nosso próprio sangue. A riqueza mistura as estirpes.”
(v. 183 et seqs.) Trad. Paidéia, ed. port., pp. 230-231

Essa indignação traduz bem a revolta do que percebe, como lembra Jaeger, com que frequência podem vir juntos a vulgaridade e o dinheiro²². O espetáculo de casamentos espúrios devia indignar os aristocratas mais radicais, aos quais a sorte adversa não pôde dobrar. Teógnis chega mesmo a lembrar a Cirno:

“A riqueza, a divindade (δαίμων) dá também ao homem mau, o’ Cirno; mas a parte (μοῖρα) do valor a poucos acompanha.” (v. 149-150)

É nessas circunstâncias que se dá maior ênfase ao antigo princípio de que o reto juízo (*gnóme*), é privilégio de poucos. Compreende-se então que Teógnis tenha recomendado a Cirno:

“De fato, é a mesma a cidade, mas as pessoas tornaram-se outras. Homens sem a mínima idéia do que sejam a lei e a justiça, que antes cobriam a sua nudez com grosseiras vestes de pele de cabra e viviam como selvagens fora da cidade, são agora, Cirno, as pessoas importantes; os que dantes o eram não passam hoje de pobres diabos. Espetáculo insuportável! Troçam secretamente uns dos outros e enganam-se, ignorantes de qualquer norma tradicional. Cirno, por nenhum pretexto faças teu amigo um homem destes. Sê amável quando lhes fulares, mas não te associes a eles para nenhum desígnio sério. Convém que conheças a mentalidade destes sujeitos miseráveis

²² Paidéia, ed. cit., p. 229.

e saibas que se não pode confiar neles. Esta sociedade perdida só ama a fraude, a perfídia e a impostura.”

(v. 53-68) Trad. Paidéia, ed. port., p. 224)

É claro que o pensamento de Teógnis, de Alceu e de outros constitui posição extremada, ilustrando, porém, com que energia a velha nobreza reagiu aos movimentos que pediam a reformulação do ideal de justiça em bases igualitárias. De qualquer forma, apesar da luta desenvolvida em torno desse valor, não se chegou, na época arcaica, a ultrapassar uma concepção aristocrática da vida e do homem.

A idéia de *phýsis* O grande obstáculo a uma compreensão genuinamente democrática do ideal de justiça foi a crença que a nobreza sempre demonstrou na superioridade de sua origem, traduzida pela idéia de natureza (*phýsis*). Sob esse aspecto, também Sólon foi incapaz de superar o problema: sua concepção do homem, apesar do espírito mais aberto que a norteava, não disfarça (ele não teria pretendido) o velho princípio aristocrático que distingue entre *agathoí* e *kakoí*. Quando se tem a profunda convicção de que origem de alguns já os faz melhores, abre-se entre as pessoas um abismo, e força alguma, da razão ou do coração, consegue transpô-lo. Sob esse aspecto, é muito significativa, já ressaltamos, a atitude de Teógnis e Alceu. Quando aparece o risco de a posse de bens, em razão da revolução de valores que, durante a idade arcaica, se processa nos quadros dos conflitos que tumultuaram a ordem em muitas cidades gregas, não mais constituir-se em marca distintiva da nobreza, os mais ferrenhos aristocratas da época opõem, então, ao processo nivelador de seus valores, a barreira intransponível do sangue. A riqueza, herdada ou adquirida pelo esforço pessoal, passa de mão em mão, mas o que a natureza oferece, não o distribui a todos igualmente e só se perde com a morte. Vivendo dias amargos, em Atenas, Mégara, Mileto, Mitilene e em outros lugares, prejudicada muitas vezes por divisões em seu próprio círculo, perseguida pela revolução popular, contestada em seu poder e desapropriada de bens, hostilizada e sem prestígio na cidade, constringida ao exílio muitas vezes, a nobreza deve repensar seus valores, sua posição no mundo e sua concepção de homem. É à luz da poesia de Teógnis, Alceu e Píndaro que a história da educação na Grécia, intimamente ligada à história da aristocracia e às oscilações de sua liderança política, registra o espetáculo ao mesmo tempo dolo-

roso e dramático da agonia de valores e, *fine finaliter*, de uma determinada forma de vida. Agonia no sentido helênico da expressão: a luta desesperada que marca o esforço para livrar-se da morte. A nobreza, cultura por tanto tempo de ideais que procurou sempre preservar contra todas as formas de mudança, comprimida de todos os lados por inúmeras forças que ameaçavam destruí-la, vendo falsear sob seus pés o solo em que através dos séculos deitou raízes, vai encontrar em Píndaro e em Teógnis seus grandes intérpretes. Teógnis, vivamente comprometido com o destino político de sua classe, vítima ele próprio dos golpes que a atingiram; Píndaro, cultor de seus mais altos valores; um e outro, guardou-os ela como monumentos do passado; o primeiro – um depoimento de suas misérias, o último – um cântico à grandeza que não mais existia.

De como a justiça se torna um valor cívico Embora na Lírica não se tenha chegado, como já observamos, a uma formulação generosa da idéia de justiça – todo o contexto está profundamente marcado pelos movimentos reivindicatórios e pela reação negativa da nobreza – a luta que então se trava no universo da *pólis* abre caminho para que a justiça, no quadro dos grandes valores cívicos do século V a.C., venha a constituir-se na mais alta excelência²³. Também nesse sentido, como iremos ver, foi Sólon, entre os líricos, quem à idéia deu formulação mais completa.

“Na justiça estão reunidos todos os valores” Esse pensamento, muitas vezes repetido na época clássica, nasceu no ambiente espiritual da Lírica (fr. 10 Focílides; v. 147 Teógnis). Que Teógnis o tenha formulado, ou Focílides, não há como estabelecê-lo; importa antes anotar as profundas implicações que o envolveram. Estamos realmente no clima espiritual da cidade-estado; o velho heroísmo guerreiro coloca-se agora a serviço da *dóxa* cívica: o soldado presente ao campo de batalha está, em última análise, obedecendo às leis da cidade. É possível que essa máxima, partindo de um espírito classista como o de Teógnis, traduza a atitude aristocrática que encontra na *gnóme* o marco da nobreza; se assim foi, entretanto, uma vez enunciado, ela bem pôde ter perdido essa conotação originária, e, tornando-se um refrão, progressivamente ser entendida em bases mais amplas. O certo é que, a partir de um dado momento, obedecer à lei, aprender a reco-

23 Ver JAEGER, *Paidéia*, ed. cit., p. 121-137.

nhecer-lhe o poder do *éthos*, passa a ser a qualidade mais importante do cidadão. Historicamente, é até certo ponto à luz dos movimentos codificadores dos séculos VII a.C. e VI a.C. que devemos compreender o processo de valorização da justiça como esse ideal. O trabalho legislativo de Zaleuco, na Lócrida, de Carondas, em Catânia, de Licurgo (?) em Esparta, de Drácon e Sólon em Atenas, de Pítaco em Mitilene, de Bias em Priene, de Filolau de Corinto em Tebas e de outros, desenvolvido em tempos diferentes e em virtude de problemas políticos próprios, colocando o povo ao abrigo das arbitrariedades e excessos da aristocracia, colaborou para que a justiça se fizesse matriz espiritual de uma nova *paidéia*. A par da progressiva assimilação e popularização de valores da aristocracia, o homem sem estirpe encontrou na obediência às leis escritas garantia de direitos, ainda que limitados e um novo ideal de vida. A partir do momento em que a reparação da injustiça, escapando à vontade caprichosa de uns e à venalidade de outros, não mais se vai fazer por fórmulas inacessíveis e sim pelo que determinam as leis escritas, o cidadão passará a ser o primeiro interessado em fazer com que sejam cumpridas.

Dessa forma, no seu sentido mais profundo, na sua inspiração mais rica, o ideal de justiça se põe no ambiente espiritual da *pólis*. É em íntima relação com essa categoria vital do helenismo que atingirá formulação acabada, na medida em que os interesses individuais forem subordinados aos da comunidade. Nesse amplo processo, a ética acanhada e particularista da velha nobreza, duramente abalada, vai acomodar-se aos quadros bem amplos da cidade. Até então, digladiam-se o espírito classista e o espírito público.

Com essa luta espiritual, o ideal de justiça vai contribuir para solidificar mais e mais o sentimento político no coração de todos e sua prática será reconhecida como a excelência do espírito.

Embora com notável precedente em Hesíodo, verifica-se que Sólon foi quem deu grande passo nesse sentido. É com ele que o ideal de justiça, pensado fundamentalmente em função da *pólis*, vai constituir-se o mais alto valor cívico.

Sólon não pôde ocultar aquela mesma tensão espiritual presente em outros líricos; como alguns destes, revelou-se capaz de igual sensibilidade diante do irracional, que parece jamais separar-se da existência. Há, entretanto, em seu pensamento, este fator de importância substantiva que é a *pólis*, idéia em relação à qual parecem acomodar-se algumas aporias em que o poeta se debate, claramente registradas pela famosa elegia às Musas.

Por outro lado, se, ainda como alguns líricos, Sólon participa, com sua autonomia espiritual, do despontar da individualidade, o possível conflito entre uma ética do indivíduo e uma ética do Estado com ele se resolve numa relação equilibrada, estranha ao patriotismo exaltado de Tirteu ou ao desespero e desencanto de Mimnermo. Nem a recusa do heróico, nem o hedonismo jônico, nem o acentuado classismo de Teógnis encontram abrigo em seu pensamento político, que iremos, em seguida, apresentar.

2

SÓLON E A FORMAÇÃO DO CIDADÃO

As idéias de Sólon nascem no universo espiritual da *pólis*. Marcam-na traços distintivos do clima da cidade-estado, a discussão e publicidade de pensamento²⁴. Várias passagens poéticas demonstram isso (fr. 3; fr. 5; fr. 8; fr. 10; fr. 23; fr. 24); uma, entretanto, com acento inconfundível:

“Um breve tempo mostrará aos cidadãos a minha loucura, mostrará, quando a verdade vier a público.” (fr. 9)

No texto, a expressão *ἐξ μέσων* indica claramente que a mensagem do poeta, pondo-se no espaço público, faz-se acessível a todos. Por outro lado, anuncia também uma forma de comunicação pela qual o poeta estadista faz-se mestre de seu povo. Com ela Sólon vai inaugurar em Atenas o pensamento político, assumindo uma tarefa retomada depois por grandes oradores e homens de estado: a de formar no ateniense o cidadão.

De fato, pensada nos aspectos que a prendem especificamente à história política e econômica de Atenas, já a partir do episódio de Salamina, e até depois do arcontado, a obra poética de Sólon testemunha, em última análise, um trabalho pedagógico de alcance inestimável. Fala-nos de uma luta ferrenha entre oligarcas extremados e o povo insatisfeito; revela-nos o esforço louvável por restabelecer na pátria a unidade espiritual ameaçada. Realmente, ao assumir a direção dos negócios públicos, Sólon aceitava um cargo e se impunha uma missão. Atenas dividida encarregava-o de retemperar-lhe as forças; na tarefa de renová-las, o legislador procurou reorganizar a vida política e pô-la a serviço de um ideal: a *Eunomia*.

Demiurgo de uma criação espiritual – o Estado ático²⁵, o Sólon das reformas econômicas e jurídicas ganha sua verdadeira dimensão como educador. Acreditando que a saúde de um organismo político não só depende

24 Ver VERNANT, Jean Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 40 et seqs. 78-80, 121 et seqs.

25 Ver JAEGER, *Paidéia*, ed. cit., p. 161 et seqs. Cf. P. -W., 954-60; 955-10.

das instituições que o integram, como também dos indivíduos encarregados de representá-las e de cada membro da comunidade, julgou ele encontrar na formação do caráter um meio mais seguro de garantir a manutenção do equilíbrio social. Ensinando aos atenienses que todo cidadão – governante e governado – é o construtor da ordem, guardador da lei e responsável direto pelos males da vida pública, Sólon incorpora à história dos ideais educacionais na Grécia uma contribuição sem precedentes. Podem as reformas denunciar-lhe o compromisso com valores aristocráticos – isso não lhe diminui o valor (o tempo traria a Atenas um Pisístrato ou um Clístenes); o poeta ensinou à cidade até que ponto a ordem social é uma tarefa humana, e de toda a sua política fez uma pedagogia: uma denúncia de responsabilidades, uma demonstração de fé nas forças do indivíduo, um apelo ao espírito de solidariedade. Numa intuição retomada por Platão e de forma mais elaborada posta como alicerce da *República*, Sólon descobre uma íntima conexão entre a ordem social e a conduta de cada membro da comunidade. Toda a sua teoria política se estrutura em função de uma idéia básica: como a desmedida do indivíduo pode refletir-se na vida pública e trazer a ruína à cidade. Essa convicção marca o segundo grande momento de sua *paidéia*, registrado num documento de importância capital para a história das idéias na Grécia, a *Eunomia*. Dizemos segundo momento porque o primeiro de que as poesias nos dão notícia vem ligado ao episódio de Salamina, referido por Sólon numa elegia de cem versos, da qual, infelizmente, restam apenas os seguintes dísticos:

“Em pessoa, um arauto, vim da amável Salamina, apresentando, em lugar de discurso uma canção, o adorno de meus versos

.....
Fosse eu, então, cidadão de Folegrando ou de Sicina, e não um ateniense, a pátria mudando; logo este rumor correria entre os homens: ‘Este é um homem da Ática, um dos desertores de Salamina!’

.....
Vamos a Salamina, combater pela ilha encantadora, afastando essa vergonha difícil de suportar.” (fr. 2)

Essa passagem demonstra até que ponto Sólon é realmente um homem da *pólis*. Não podendo permanecer indiferente ao destino da cidade, sente-se ele atingido pela desonra que mancha Atenas devido à inércia e desânimo de seus cidadãos. Sólon ensina então os atenienses a colocarem o heroísmo a serviço da cidade; a glória dela lhe parecia justificar a penosa e longa guerra de Salamina.

Os estudiosos de Sólon, procurando definir-lhe o perfil político, inspirados, por certo, nos doxógrafos, chamam-no *Mediador*, pois a sua atuação em Atenas esteve primordialmente marcada pelo propósito de conciliar os ânimos divididos. De fato, sem acolher irrestritamente as pretensões de uma ou de outra facção, delas procurando manter-se equidistante, o poeta procurou sujeitar seus interesses particulares e os das partes em conflito, a um valor mais alto, a consecução do que lhe parecia melhor para a *pólis*.

É ainda a *pólis* o móvel que leva Sólon a assumir o arcontado em Atenas, décadas após o episódio de Salamina, quando o caos punha em perigo a vida comunitária. Naquelas críticas circunstâncias por que passava o Estado, numa inflexão sentida, o poeta revela a dor que lhe punge o peito:

“Eu sei – e no fundo do meu peito jaz o sofrimento – vendo a mais velha terra da Jônia em declínio...” (fr. 4, v. 1-2)

Já não se trata de um perigo externo, mas é a própria unidade política da cidade que está em jogo. Demonstra-o muito bem o clima da *Eunomia*, o segundo grande momento pedagógico da atuação de Sólon. O que essa elegia nos conta é um violento embate de paixões: a ambição desenfreada, a insolência, o orgulho, a crise de valores, a exploração do homem, a traição, enfim, a desmedida. Transformada em campo de lutas, Atenas naufragava: venciam ali os interesses particulares sobre o interesse público; tendências faccionistas minavam dia a dia as forças da comunidade. Um pouco ainda e não mais haveria cidade; um pouco ainda e o caos absoluto viria substituir a ordem já tumultuada. Neste instante se fez ouvir a voz de Sólon, numa profissão de fé: nem de *Zeus*, nem dos abençoados deuses imortais virá a destruição para a cidade: uma guardiã vigilante a protege, Atena.

“Nossa cidade, por disposição de Zeus não perecerá jamais, nem por vontade dos abençoados deuses imortais: magnânima, vigilante filha de um pai poderoso, Palas Atena tem a mão sobre ela.” (fr. 3, v. 1-4)

No proêmio da *Eunomia* deixa claro que a ruína de Atenas não será determinada pelos deuses; ao contrário, existe uma divindade que em especial a resguarda, Atena. Numa bela metáfora o poeta fala da guardiã valorosa que, num gesto de proteção, tem as mãos estendidas sobre a cidade. Os quatro primeiros versos da elegia afastam a possibilidade de se introduzir o plano divino na explicação dos males que podem sobrevir aos cidadãos.

Jaeger já apontou a afinidade dessa passagem com uma outra, do canto I, v. 32 e seguintes da *Odisséia*, onde Zeus observa que os homens censuram os deuses por suas desgraças, quando é deles que elas provêm. Num estudo especial, *Solon's Eunomie*, assinalou ele como a oposição existente entre *hemeîs* (*hoi Theoi*) e *autoi* (*hoi brotoi*) da referida passagem da *Odisséia* repete-se em Sólon, no fragmento em exame, respectivamente nos v. 1-6. Jaeger valoriza ainda mais o texto da *Odisséia* porque aí o envio de Hermes a Egisto, criação de Homero, é, a seu ver, muito importante para a caracterização da responsabilidade humana. O fato de Egisto ter sido avisado, de assim ter prévio saber (*eîdos*) sobre o que poderia acontecer-lhe, afasta, na interpretação de Jaeger, o destino inesperado e introduz o acontecimento causado pelo próprio homem. Dessa forma, a desgraça de Egisto teria sido acrescida por sua própria determinação. Ele teria ultrapassado sua *moîra*, e sofrido além do que devia sofrer (daí a idéia de *hypér moîra*). Analogamente a essa passagem, uma outra, do *Prometeu*, é utilizada por Jaeger para anotar como Ésquilo seguiu o modelo da *Odisséia*. Hermes avisa as Oceânides que devem afastar-se de Prometeu, caso contrário, ruinosas conseqüências advirão de sua rebeldia. Nesses termos, a sorte delas não se caracterizaria como um ato brutal do poder divino, mas como resultado de autodeterminação²⁶.

Tendo apontado as afinidades entre essas passagens, Jaeger ressalva uma diferença fundamental entre Hermes e Sólon. Aquele, na *Odisséia* e no *Prometeu* é um arauto divino, enquanto este, na *Eunomia*, fala com autoridade própria.

Apenas um homem como Sólon, ensina Plutarco, suficientemente nobre para não desagradar aos nobres, reconhecidamente excelente para merecer a confiança do povo, poderia apontar:

"Eles próprios, com suas loucuras, querem destruir a grande cidade, os cidadãos, e também a mente injusta dos chefes do povo: para eles, por sua grande desmedida, estão preparados muitos sofrimentos, pois não sabem conter a insolência, nem moderar na paz do banquete as alegrias do momento."

(fr. 3, v. 5-10)

26 *Solon's Eunomie*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, ('26), p. 73 et seqs.

Nesses termos Sólon abre a elegia com o tema da responsabilidade humana. Não são os deuses culpados pela *Disnomia*; são os homens: cidadãos e líderes do povo. Aqueles, com sua ambição de riquezas; estes, com sua mente injusta. Duas idéias fundamentais vêm aí enunciadas: uma, ligada à afirmação de que os atenienses são cúpidos; outra, à de que seus chefes são injustos. Injustiça e desmedida, eis que se apresentam dois pontos fundamentais do pensamento solônico.

Também no pensamento hesiódico a idéia de injustiça vem estreitamente ligada à de desmedida. Hesíodo exortara Perses a ouvir a justiça, a não deixar crescer a desmedida, que é má para os pobres mortais. Nem um homem forte, acentuara ele, pode suportá-la, pois sob o peso dela esbarra com a desgraça (*Erga*, v. 213-216). Agora Sólon transmite aos atenienses a mesma idéia: as desgraças que sobrevêm à cidade são determinadas pela cupidez dos cidadãos e injustiça dos chefes políticos. A idéia de *hýbris*, em especial, é claramente posta nos v. 7-8; ela se repete nos v. 9-10, indiretamente registrada por estes verbos: *katakheín* (conter), *kosmeín* (moderar). Na verdade, na elegia às Musas o poeta também ensina que na raiz da riqueza está a *hýbris*, mas que cada qual sempre almeja possuir mais:

“Da riqueza não há nenhum limite seguro para os homens; uns de nós que agora têm vida farta, duplamente labutam. Quem a todos poderia saciar?” (v. 71-73)

À *hýbris* segue-se a *áte*, a desgraça, a ruína, o castigo. Seduzidos por riquezas, uns e outros pilham os templos, roubam os bens públicos, violam com sentenças torcidas as normas veneráveis da Justiça, arrastam criaturas humanas à escravidão e ao exílio, tramam em segredo a ruína da cidade. E logo vêm a servidão, a guerra funesta, a revolta civil (fr. 3, v. 12 et seqs.).

Kóros, *hýbris*, *áte*, três idéias de importância capital no pensamento grego. A partir delas, pensando-as em relação à posse de bens materiais, Sólon adverte os atenienses que ele próprios, em suas loucuras (o texto grego marca: ὀφροδίησις) é que arrastam a *pólis* à *Disnomia*. Uma vez configurada, não há fuga possível:

“Assim, o Mal Público chega para cada um em sua casa; e já os portões do pátio não podem detê-lo, mas, de um salto, ultrapassa o muro elevado e sempre encontra, mesmo aquele que fugindo estiver no recôndito do quarto.” (fr. 3, v. 26-29)

A vigorosa alegoria retoma a idéia do proêmio e reitera aos atenienses a advertência: ninguém pode manter-se incólume aos efeitos maléficos da *Disnomia*. O desequilíbrio da ordem afeta a todos, mesmo a quem não cometeu falta alguma. Uma vez provocado, toda a cidade sofre com a injustiça de alguns e a barreira que separa a esfera pública da privada é frágil defesa contra a virulência do mal que atinge a comunidade. O quadro da *Disnomia*, composto com as cores do verdadeiro, impressiona, atemoriza e prepara o povo para compreender o alcance de uma mensagem. Traçado primeiro de forma direta, pela enumeração dos males que a desmedida e injustiça trazem à cidade, é depois completado indiretamente através da apresentação dos benefícios da *Eunomia*. O poema alcança seu momento culminante quando Sólon torna clara sua missão educadora, de que a forma verbal *διδάξει* é altamente indicativa:

“Eis o que meu coração me ordena ensinar aos atenienses: a Disnomia traz males inúmeros à cidade mas a Eunomia faz aparecer tudo em boa ordem e bem ajustado e muitas vezes coloca peias nos homens injustos.” (fr. 3, v. 30-39)

Os versos seguintes desenvolvem expressamente essa idéia mostrando que a *Eunomia*, para revelar tudo em boa ordem e bem ajustado,

“Aplaina o abrupto, põe fim à insolência, abrandando a violência, murcha as flores da desgraça em seu desabrochar... Endireita as sentenças torcidas, enfraquece as obras do orgulho, põe fim às obras da sedição, põe fim à ira da penosa discórdia; com ela tudo entre os homens é justiça e prudência.” (fr. 3, v. 34-39)

O encômio de Sólon à *Eunomia* vem sensivelmente marcado pela idéia de que a ação dela se efetua de forma restritiva, o que pode ser deduzido a partir dos verbos empregados pelo poeta. Todos sugerem a mesma idéia, de contenção ou correção do excesso:

v. 34: *leiaínei* (aplaina); v. 34: *paúei* (põe fim); v. 34: *amauroí* (abrandando); v. 35: *auaínei* (murcha); v. 36: *euthýnei* (endireita); v. 37: *praúnei* (enfraquece); v. 37: *paúei* (põe fim); v. 38: *paúei* (põe fim).

Não apenas os versos 30-39, mas toda a elegia nos sugere que a idéia de *Eunomia* está marcada pela de equilíbrio. Para que um organismo político se transforme no reinado da *Eunomia* parece necessário, de acordo com o pensamento de Sólon, que haja um certo guardar de proporções, um manter-se dentro de determinado comportamento e um evitar outro, esse outro por sua vez nitidamente marcado pela idéia de excesso. *Eunomia*, então, é o estado do organismo político que se mostra com saúde, em equilíbrio. O que garante, entretanto, esse equilíbrio? Precisamente o oposto do que determina o desequilíbrio ou a *Disnomia*. E o fundamento da *Disnomia*, como vimos, é a injustiça e a *hýbris*.

Até aqui referimo-nos à justiça como se Sólon a tratasse pura e simplesmente como um conceito. Muitas vezes nos perguntamos, porém, se não se poderia falar na *dike* solônica como uma potência religiosa. Em outros termos: quando o poeta se refere, por exemplo, a *Dike* e *Eunomia*, estaria ele expressando a sua fé nessas divindades ou apenas utilizando uma imagem poética, uma alegoria?²⁷

Em Hesíodo impõe-se claramente a fé de que a proteção à justiça é tarefa de que se incumbem *Zeus*. O poeta de Ascra adverte incisivamente:

“O’ reis, mas vós também meditai sobre essa justiça, pois estando muito perto dos homens, os imortais observam esses juízes, todos que com sentenças torcidas se oprimem uns aos outros, não temendo a vigilância dos deuses.” (Erga, v. 248-251)

Para os que praticam a injustiça observa Hesíodo, não há como escapar. Realmente trinta mil imortais por sobre a terra nutriz, guardiãs enviadas por *Zeus* (Ζηνὸς φύλακες) vigiam as sentenças e ações perversas dos homens, envoltas em bruma, por toda a parte vagueando na terra (Erga, v. 252-255). Há também uma virgem – Δίκη – nascida de *Zeus*, cheia de glória e respeitável diante dos deuses que possuem o Olimpo: toda vez que alguém impede seu caminho, ofendendo-a, imediatamente ela procura *Zeus*, o pai, filho de *Crono*, e, sentada ao seu lado, denuncia a mente dos homens injustos, para que o povo pague pelos desatinos dos reis que, pensando coisas funestas, desviam a Justiça para um outro lugar, proferindo senten-

27 O tratamento dado por Sólon à idéia de justiça talvez se explique em função da necessidade de harmonizar a fé num *Zeus* pessoal, convicção que herdou da tradição, com reflexões novas nascidas em seu próprio espírito. Cf. JAEGER, Solon's Eunomie, ed. cit. p. 81 et seqs.

ças torcidas (*Erga*, v. 256-262). E finalmente, há o olho de *Zeus* (Διὸς ὀφθαλμός), que, tudo vendo e em tudo meditando, vê de longe, se quiser, as atitudes dos reis devoradores de presentes, não lhes passando despercebido o tipo de justiça que a cidade guarda dentro dela (*Erga*, v. 267-269).

Assim, de todas as formas, *Zeus* cerca o caminho do perverso, impedindo que a injustiça triunfe sobre a justiça. Não há como escapar aos seus desígnios: a justiça tem força sobre a violência, quando chega ao final (*Erga*, v. 105 e 217).

Dodds percebeu que a experiência prolongada da injustiça humana pode suscitar a crença compensatória de que há uma justiça no céu. Significativamente, o primeiro grego a pregar a justiça divina foi Hesíodo, poeta dos *hilotas*, atingido pessoalmente, diz ele, pelas conseqüências de julgamentos torcidos²⁸. Hesíodo pertence à idade de ferro, tempos de penosas fadigas e inquietudes, em que as gerações dos gregos viviam profundamente infelizes porque para elas não havia justiça. Nessa época se teria então processado uma revolução de caráter religioso em torno da idéia de *Dike*, primeiro nas inteligências e nos corações do povo.

Quando a justiça não mais é monopólio exclusivo da família, abalada já a organização gentílica, mas também não se constituiu em dever do Estado, embora já se façam sentir anseios nesse sentido, o indivíduo está só; não tem a poderosa e indesejável mão do clã pesando sobre a sua cabeça, nem a proteção certa e contínua do Estado. Nessas circunstâncias, a religião e a poesia se constituíram em duas forças decisivas para que a individualidade helênica se expandisse em toda a sua pujança e abrisse caminho para a instauração do estado de direito. Enquanto, porém, o Estado não oferece proteção segura para o indivíduo, ensina Glotz, “a salvação vem à Grécia por seus deuses”. Não se chegou ainda ao término da evolução que fará a violência ser considerada como uma perturbação à comunidade toda, e não apenas à família da vítima, mas o crime, tendo deixado de ser uma ofensa essencialmente privada, e ainda não se tendo tornado uma infração exclusivamente social, é, então, um pecado.

Sólón, já o anotamos, também fala no castigo de *Zeus*, ao qual jamais escapa o que tem o coração faltoso. Ao injusto, ensina ele no fr. 1, sobrevém a reparação divina (*áte teisoméne*). A *Eunomia* indica as conseqüências penosas que a injustiça arrasta para a cidade e como esta sofre por

28 *Les Grecs et l'irrationnel*, ed. cit., p. 54-55.

causa de cidadãos cúpidos e de líderes injustos. Mas se no fr. 1 o castigo é desencadeado pela divindade e em razão de uma injustiça do indivíduo, no fr. 3 o que poderíamos chamar de castigo (sem considerar os v. 14-16) são as conseqüências naturais da injustiça: guerra, dissensão civil, escravidão, conspiração, discórdia, enfim, a *Disnomia*. Hesíodo, como Sólon, falara das desgraças que a injustiça desencadeia, observando como, muitas vezes, a cidade inteira pereceu por causa de um homem mau, que comete faltas e trama loucuras. Falara também de como *Zeus*, do alto céu, envia para os habitantes da cidade grande flagelo, a fome e a sua companheira, a peste; de como então perecem os povos, as mulheres não dão à luz, minguem os lares; ou então *Zeus*, destruindo a vasta armada ou uma muralha ou as naves no mar, vingam-se deles (*Erga*, v. 238-247). Aproximadamente este é o quadro da *Disnomia* solônica. Em Hesíodo todos os malefícios acarretados pela injustiça transmudam-se em benefícios quando os cidadãos proferem sentenças direitas, em nada se afastando do que é justo. Aí a cidade prospera: a população floresce, há paz sobre a terra nutriz de jovens e jamais a guerra dolorosa lhe reserva o Crônida de vasto olhar. Não há fome para os homens de reta justiça, nem desgraça: em festas distribuem entre si os trabalhos. A terra lhes produz vida farta, nas montanhas o carvalho traz, na copa, bolotas, no meio, abelhas; as ovelhas lanosas vergam sob o peso da lã; as mulheres dão à luz filhos semelhantes aos pais; sucessivamente prosperam em coisas boas — a fértil gleba traz a colheita e não precisam navegar em naus (*Erga*, v. 225-237). Como se vê, de acordo com o pensamento hesiódico, a obediência à justiça não beneficia apenas o indivíduo, mas a cidade toda; quando a justiça floresce, há como que uma contaminação de bem estar; quando é desrespeitada, o injusto parece contrair um miasma que atrai desgraças para a cidade toda.

O quadro da *Eunomia* solônica, se não apresenta esses mesmos traços e cores, não foge, no fundo, à idéia fundamental de paz e prosperidade pública. Há, entretanto, como já observou Jaeger, uma diferença fundamental entre o pensamento de Hesíodo e Sólon, no que se refere às conseqüências da injustiça. Em Hesíodo, as desgraças sobrevindas à cidade em razão da *adikia* e da *hýbris* que existem no seio dela configuram uma punição divina; em Sólon, uma conseqüência direta do comportamento do homem. Se Sólon percebeu uma relação causal entre a conduta dos cidadãos e o bem estar comunitário, teria ele desprezado um fundamento religioso para a idéia de justiça? Teria chegado a uma completa laicização do pensamento? Se isso é verdade, que significado tem a presença de *Dike* e *Eunomia* no

fr. 3, ou a figura de *Zeus* no fr. 1? Fica para resolver a questão de saber até que ponto se mantém o núcleo hesiódico no pensamento solônico. Jaeger reconheceu o uso, da parte de Sólon, de formas religiosas do pensamento e do estilo hesiódico, mas adverte que elas são velhos odres nos quais o poeta fermenta um vinho novo.²⁹

Dike nunca falha Em todo caso, *Dike* sempre vem para punir. De fato, na elegia às Musas Sólon dissera que uma injustiça jamais fica impune, que sempre é cobrada, ainda que na pessoa dos sem culpa (*anaítioi*). Na *Eunomia*, Sólon fala da violência aos fundamentos da Justiça (*Dike*) que, em silêncio, conhece o presente e o passado e com o tempo sempre vem para punir. Retorna, pois, a idéia de que a vitória momentânea da injustiça é compensada pela vitória final da Justiça, pois há em todo caso reparação (*tísis*). Ainda que a justiça humana falhe, a figura da *Dike* se apresenta. Diferentemente da *Dike* hesiódica, a solônica não é aquela virgem que, chorando, arastada, é expulsa da cidade por homens devoradores de presentes, que não a distribuem direito (*Erga*, v. 220-224). Como assinalou Jaeger, as forças dos homens não chegam perto de sua esfera de ação; nem se queixa junto a *Zeus*, nem precisa de um juiz terreno que execute suas decisões; seu único auxiliar é o tempo, que sempre (*πάντως*) assegura a represália.³⁰

Diz-se que o fr. 3 dá a Sólon a estatura de um pensador político, pois aí a imagem hesiódica do bom rei cujas qualidades religiosas podem apaziguar dissensões e fazer a cidade florescer é substituída pela de uma ordem autorreguladora onde os benefícios ou os malefícios que advêm à cidade são conseqüências diretas do comportamento dos cidadãos. Não temos, porém, grandes certezas de que tal ordem possa definir-se como inteiramente natural; afirmar isso seria inserir o pensamento solônico numa atmosfera inteiramente laica, o que até certo ponto vai de encontro às idéias expressas na *Elegia às Musas* (fr. 1) e na própria *Eunomia*, em especial nos v. 14-16. Não traduziriam estes, no fundo, a convicção de que, em última análise, há os vigilantes olhos divinos cuidando para que a injustiça jamais fique impune? Se a idéia solônica de justiça oscila entre um conceito e uma potência religiosa (em outros termos, se Sólon ficou a meio caminho da racionalização da *Dike*) por que então não entendermos que tal oscilação é bem compreensível num pen-

29 Cf. *Solon's Eunomie*, ed. cit., p. 78 et seqs.

30 Cf. *Solon's Eunomie*, ed. cit., p. 79 et seqs.

sador que se coloca entre a força de uma herança religiosa e a de sua própria reflexão?

Embora a *paidéia* de Sólon encontre sua grande expressão na *Eunomia*, não se esgota aí, mas prossegue e se completa em passagens que parecem refletir um momento político posterior ao arcontado, quando Pisístrato se preparava para apossar-se do governo. Retomando idéias já enunciadas no fr. 3, o que nelas Sólon discute diz respeito a uma filosofia do poder. Procurando realizar junto aos atenienses um trabalho de orientação política, guiado, enfim, pela mesma fé na responsabilidade individual professada no fr. 3, Sólon vai reiterar suas advertências contra os perigos da *hýbris*, ligados agora ao governo de um só. Assim, os v. 1-2 do fr. 8 retornam à idéia dos v. 1-4 do fr. 3:

“Se sofrestes infortúnios por vossas fraquezas, aos deuses não mandeis de volta uma parte deles;...” ”

Ainda que se refiram a circunstâncias diversas, esses versos guardam visível afinidade com os do proêmio da *Eunomia*:

“Nossa cidade, por disposição de Zeus não perecerá jamais, nem por vontade dos abençoados deuses imortais: magnânima, vigilante filha de um pai poderoso, Palas Atena tem a mão sobre ela.”

O povo sofre em razão de suas próprias faltas; parte dos males que o afligem não vem dos deuses:

“Vós mesmos aumentastes a força destes homens, dando-lhes abrigo e por isso tivestes a infamante escravidão.” (fr. 8, v. 3-4)³¹

Na *Eunomia* (v. 5-8), a cupidez dos cidadãos e a mente injusta dos líderes do povo são causas de ruína para a cidade; no fr. 8, a fraqueza, a falta de astúcia e a ignorância de uns e outros:

31 No fr. 8 *μοῖρα*, embora sinônimo de *Διὸς αἵμα* do fr. 3, assume, acompanhado do genitivo *τούτων* e do verbo *ἐπινοαφέρειν*, valor especial, pois dá ênfase à idéia de responsabilidade, ao invés de a negar. Essa conclusão também se impõe à luz do *καὶ διὰ ταῦτα* do v. 4. A tradução de *μοῖρα* por *parte* até certo ponto pouco diz do que Sólon realmente quis dizer. Cf. *Solon' s Eunomie*, ed. cit., p. 73.

“Cada um de vós, sozinho, anda sobre as pegadas da raposa, mas em conjunto, tendes espírito vazio: olhais para a língua e as palavras de um homem enganoso e nunca observais a ação em seu realizar.” (v. 5-8)

Bom mestre, Sólon abranda a crítica com o elogio: sozinho, o ateniense é um *Ulisses*; no tumulto da assembléia, torna-se um tolo, deixando-se enganar pelo discurso de um político astuto. É claro que o legislador não podia prever o poder deletério da massificação dos tempos atuais, mas a sua denúncia contra a retórica que visa à persuasão enganosa, nos faz pensar que o ambiente político de Atenas do século VI a.C. antecipa já aquele em que se farão ouvir as invectivas de Platão contra os que se servem da retórica para alcançar o poder.

Também no fr. 10 Sólon insiste na idéia da responsabilidade humana pela vida política da cidade:

“Da nuvem vem a fúria da neve e do granizo e o trovão nasce do rio fulgurante; por causa de homens poderosos a cidade perece e o povo em sua ignorância cai na escravidão de um só governante.”

(fr. 10, v. 1-4)

Agora, entretanto, o poeta parte de um paralelo entre os fenômenos da natureza e os fatos sociais, estabelecendo uma relação de causalidade entre o comportamento dos atenienses e o advento da tirania. Retorna o espírito do fr. 3; aí a cupidez dos cidadãos e a mente injusta dos líderes do povo fazem perecer a cidade; agora, é a ação enganosa de políticos astutos e a falta de discernimento do povo que o leva a proteger o que, na opinião de Sólon, representa um mal para todos: o tirano. Assim, diz ele:

“Quando um homem se elevou muito não é fácil contê-lo depois; mas agora é preciso considerar tudo isso.” (fr. 10, v. 5-6)

Sólon tinha condições morais para admoestar os cidadãos; pôde tornar-se tirano, mas recusou, continuando a assistir o povo durante o desenrolar dos acontecimentos que terminariam, é de crer-se, com o golpe pistrátida. Nesse sentido, adverte: não é fácil conter quem, com avidez, chegou ao poder; convém antes cuidar que não o alcance.

Ninguém melhor que nosso poeta para testemunhar como o poder absoluto seduz. Os tetrâmetros a Foco constituem, nesse sentido, um impressionante depoimento pessoal. Sólon tinha consciência de que a sua tarefa era *conter*: conter a ambição sem medida dos nobres, a profunda insatisfação do povo. Lobo entre muitos cães, escudo entre as facções, marco entre dois campos, eis como ele próprio definiu sua posição política nos duros dias de crise. A tirania era um país sem saída; não podia aceitá-la quando todo o seu interesse estava na salvação da *pólis*.

“Se um outro tivesse tomado o agulhão como eu, um homem maligno e desejoso de bens, não teria contido o povo; pois se eu o quisesse, o que então agradava aos meus adversários ou o que os outros meditavam contra eles, de muitos homens a cidade já estaria vazia. Por essas razões, procurando defesa de todos os lados, como um lobo entre muitos cães eu me virava.” (fr. 24, v. 20-27)

Um outro em seu lugar se teria ocupado de bater o leite e retirar a nata. Ele procurou unir os atenienses pelo espírito de solidariedade, querendo ensiná-los a não prejudicar a vida pública em proveito de razões pessoais. Nesse sentido são significativas as leis que lhe atribuem, a *Eisangelía*, a lei contra a neutralidade política, a que permite a qualquer um mover ação no interesse de outrem injuriado.

Justificando-se por não haver usurpado o poder, proclama, orgulhoso:

“Se poupei a terra pátria, se não me entreguei à amarga violência da tirania, manchando e desonrando minha boa fama, não me envergonho: penso que assim venci melhor todos os homens.”
(fr. 23, v. 8-12)

Ao renunciar ao poder absoluto, Sólon mantinha-se fiel a seus valores. Aceitá-lo parecia-lhe uma traição à *pólis*; recusando-o, procurava garantir a validade da Constituição e defender-se de cometer um ato de *hýbris*. Cômico de que a sua tarefa se restringia a uma atuação de emergência, afastou-se da cidade quando julgou tê-la concluído. O tirano devia parecer-lhe a imagem viva do que até então havia combatido: a desmedida. Tornar-se um seria esboroar de um só golpe toda a sua obra, desmentir-lhe o espírito, comprometer a imagem que até então lutara por manter impoluta. Nesse sentido também a conduta reflete-lhe as idéias, pois ensina como o go-

verno de um só, introduzindo o desequilíbrio na ordem política, é caminho seguro para a servidão. Filho da *hybris*, é uma ameaça constante à *Eunomia*.

Na verdade, Sólon é um homem preso a alguns aspectos bem representativos da ética aristocrática dos tempos heróicos, de acordo com a qual glória, boa fama, posse de riquezas, honras constituem elementos indicativos do valor. Todavia, tal vinculação mostra-se relativa, pois, se nos termos de uma ética heterônoma, o poeta preocupa-se com o respeito que até certo ponto dependia da posse de bens, da opinião pública e, em particular de seus pares, afasta-se da tradição ao observar:

“Muitos maus são ricos, e bons, pobres; mas nós com eles não trocamos o valor pela riqueza; o primeiro é sempre sólido, mas a riqueza, dos homens ora um ora outro a possui.” (fr. 4, v. 9-12)

Preferindo o valor à riqueza, Sólon preferia à exterioridade a excelência espiritual, atitude em nada desarmônica com quem recusou o poder absoluto.

Sua concepção de homem, apresentada nos poemas políticos, mas completada no fr. 19, serve ao ideal da *kalokagathía*, que se traduz por uma excelência física e espiritual. Trata-se da antiga *paidéia* de que nos fala Aristófanes, em *As Nuvens*, para a qual a cultura física era muito importante. Nesse sentido é que, referindo-se ao desenvolvimento da criança, diz:

“No quarto período de sete anos está na plenitude da força que os homens possuem como sinal do valor.” (fr. 19, v. 7-8)

Para Sólon o desenvolvimento humano, de início, traduz-se em termos de crescimento físico, assinalado, nos primeiros sete anos, pela dentição, e, a seguir, pelos sinais da adolescência, que aparecem dos quatorze aos vinte e um anos:

“Nos outros sete anos, quando a divindade cumpre o seu termo, deixa aparecer os sinais da juventude que desponta. No terceiro período, enquanto o corpo ainda cresce, o queixo se cobre de pelos, eflorescência d’ uma pele que muda.” (fr. 19, v. 3-6)

Esse desenvolvimento físico é complementado por um progressivo amadurecimento espiritual. Assim, no quinto período de sete anos o ho-

mem já pode lembrar-se do casamento e de procriar, com vistas à sucessão (fr. 19, v. 9-10). No sexto, sob todos os aspectos, a mente de um homem está disciplinada; ele já não quer mais praticar atos reprováveis³² (fr. 19, v. 11-12). Assim, à formação do físico, acrescenta-se a do caráter. Mas, a plenitude mesma, só próxima à década dos cinquenta:

“No sétimo período de sete anos (o homem) está na plenitude da mente e da língua.” (fr 19, v. 13-14)

Ela dura quatorze anos. A partir de então, língua e sabedoria são fracas para um grande valor (fr. 19, v. 17-18). Aproxima-se o fim. É o mal da velhice, para o qual não há solução possível. É preciso reconhecer os direitos da natureza:

“Ao décimo, se alguém chegasse, depois de cumprir-lhe a medida, não sem tempo teria a hora fatal da morte.” (fr. 15)

O fr. 19, considerado em conjunto com a célebre admoestação de Sólon a Mimnermo, mostra-nos até que ponto o sábio ateniense valorizou a vida. A idéia de um progresso gradativo, que vem com os anos, e o reconhecimento das inconveniências que acompanham a decrepitude, revelam da parte de Sólon o equilíbrio suficiente para aceitar também a morte como algo inevitável. Esse ideal de uma vida longa, valorizada em cada uma das fases que a compõem, se complementa em Sólon com a recomendação ao comedimento.

Na verdade, quando se tem a desoladora sensação de que sobre toda ação paira o perigo, de que se pode ser surpreendido por um dos irrecusáveis presentes dos imortais, soa como uma tábua de salvação o “nada em excesso”. Cede, então, até certo ponto, àquela tensão espiritual que acompanha a incerteza dos resultados da conduta. Nesses termos, o ideal da mediania constituiu-se para os líricos gregos num princípio, que, restringindo a ação, diminuía os riscos do insucesso.

32 LINFORTH já chamou a atenção para a forma verbal *καταρτύνεται*, observando que se trata da mais antiga aparição do verbo com sentido de *treino*, de *educação* (*Solon the Athenian*, reimpressão da 1a. ed. (Berkeley: University of California Press, 1919), New York. London: Johnson Reprint Corporation, 1971)



Fig. 5* –



Fig. 5* – “Cabeça de Dipylon”: o mais antigo *kolûros* ático (620-610 a.C.) de frente e de costas. Obra excepcional, traz os traços essenciais do aticismo escultural. Atenas, Museu Nacional de Arqueologia.



Fig. 6* – Apolo do Pireu, a mais antiga estátua grega em bronze conhecida. Na mão direita do deus havia uma espécie de prato raso e sem pé (*phiále*) para libação e, na esquerda, um arco. Arte arcaica na maturidade (525 a.C.). Atenas, Museu Nacional de Arqueologia.



Fig. 6* – Jovem [kouros] funerário, dito de Volomandra, representa a plástica ática em sua plenitude (meados do séc. VI a.C.). Atenas, Museu Nacional de Arqueologia.



Fig. 7^a – Atena. Peça que integrava o pedimento da gigantomaquia, o qual data de 525 a.C. Af, Zeus e Atena, no centro do pedimento, combatem, cada qual de um lado, os gigantes. Atenas, Museu da Acrópole.



Fig. 7^b – Jovem [koré] arcaica em mármore das ilhas, altura: 1,14m, obra ática (520 a.C. aproximadamente). A mais encantadora e mais graciosa das kórai, uma perfeita princesa. Atenas, Museu da Acrópole.

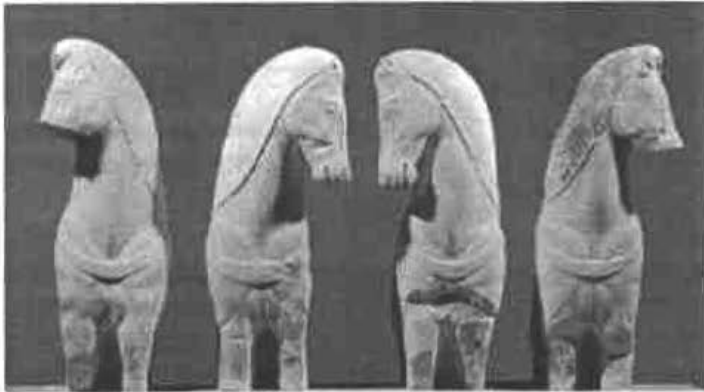


Fig. 8^a – Partes de uma quadriga votiva, peça ática em mármore, arcaica, de aproximadamente 570 a.C. Nota-se harmonia simétrica e simplicidade estética, no conjunto e nos detalhes. Atenas, Museu da Acrópole.

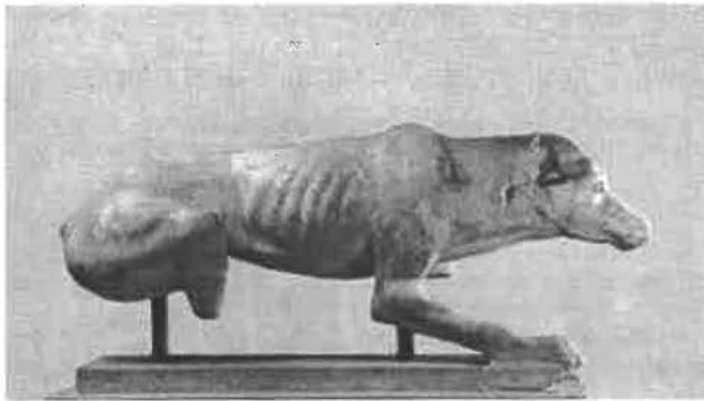


Fig. 8^b – Em mármore, peça de escultor ático de fins do século VI a.C. (aproximadamente, 520 a.C.). Talvez um dos cães que guardavam o santuário de Ártemis Braurônia. Atenas, Museu da Acrópole.



Fig. 9ª – O cavaleiro Rampin. Estátua equestre em mármore, exemplo dos mais expressivos da escultura ática do século VI a.C. (meados). O artista, de grande talento, é desconhecido. O cavaleiro, elegante e nobre na aparência, atleta coroado nos jogos nemaicos ou ístmicos. Atenas, Museu da Acrópole. A cabeça original está no Museu do Louvre.

Fig. 9ª – *Moskhophoros* (portador de bezerro). Grupo arcaico de mármore (ático 570 a.C.) com oferenda sacrificial. Atenas, Museu da Acrópole.



PARTE II

- 1 – Fontes
- 2 – Notícias Biográficas
- 3 – Reformas e Medidas
- 4 – Os Poemas
- 5 – Apêndices

Aos poetas gregos não faltou realismo suficiente para reconhecer que o mau quase sempre leva a melhor, enquanto uma boa consciência não está resguardada contra a ruína, que pode acompanhar a melhor fortuna. Quando pesa sobre o homem a ameaça do imponderável – destino, sorte ou acaso, – que atitude tomar? Quando tudo parece mostrar-lhe sua fragilidade, como pedir que se mostre forte? Como explicar a uma criatura reta a prosperidade dos injustos ou as reviravoltas da vida? A idéia da hereditariedade da culpa não pode satisfazer a ninguém. Ela torna o problema moral insolúvel, se é que dá margem a que ele se coloque. A idéia de que a reparação das injustiças é tarefa divina, realizada nesta vida ou depois dela, pode propiciar ao homem a resignação suficiente para suportar a corrente das coisas e o castigo da existência, mas as palavras do sileno traduzem um grito de desespero, que de certa forma encontra eco também em Sólon:

“Não, homem algum é feliz; miseráveis são todos os mortais que o sol contempla.” (fr. 16)

Diante dessa realidade, o pregador da mediania ensina a submeter a conduta a um risco calculado, a desfrutar a vida com equilíbrio e temperança. Ele sabe, todavia, que o valor (*areté*) mora nas rochas escarpadas e que não é fácil chegar até lá; que é “muito difícil conhecer a medida oculta da sabedoria, ela, a única que tem o fim de todas as coisas.” Sabe que o “nada em excesso”, na medida em que obriga o indivíduo a disciplinar o próprio *thymós*, faz da excelência espiritual uma busca sempre renovada. Nesses termos, o ideal de mediania não leva necessariamente à mediocridade, à acomodação. No caso de Sólon, especialmente, deve ter sido necessário muita coragem e discernimento para não puxar a rede, recusando, assim, a grande caça. A voz que ordena “nada em excesso”, é apolínea; o homem que luta contra o excesso é apenas homem. Não é sem razão que, ainda hoje, Sólon é, para nós, um sábio.

1

FONTES

São fontes para o seu estudo os poemas conservados, as leis e uma tradição escrita que tem em Heródoto, Aristóteles, Plutarco e Diógenes Laércio, entre outros, seus representantes mais significativos. Se o material que esses autores nos oferecem é vasto, não é, muitas vezes, qualitativamente satisfatório. Há ocasiões em que o pesquisador é levado a se interrogar sobre até que ponto a notícia em exame não vem marcada por orientações filosóficas estranhas, ou servindo a interesses momentâneos de quem a transmite. Por vezes, a dificuldade prende-se a um cochilo do escriba ou a uma falha de memória do poeta, do orador, do gramático, enfim, de quem cita a passagem. Ou então, precisamente em pontos de grande relevância, embora se disponha de testemunhos abundantes, pode acontecer de as notícias serem desconstruídas. Elimina-se nesse caso o problema da falta de informações, mas persiste a dúvida sobre o grau de confiança que se deva atribuir à doxografia.

As poesias Sólon é o primeiro poeta ático. Muito conhecido e citado, alguns de seus versos, ligeiramente alterados, encontram-se na *Coleção de Teógnis*, o que lhe demonstra também a popularidade. Diz Plutarco que ele fez os primeiros versos por diversão e entretenimento, mas dedicou os posteriores a questões filosóficas e políticas. Nestes, ora apresenta a defesa de suas reformas ora dirige aos atenienses exortações, admoestações ou censuras (*Sól.*, III, 3-4).

Quanto à quantidade de suas obras, informa Diógenes Laércio que Sólon escreveu leis, discursos, poemas em metro elegíaco, conselhos a si próprio, a respeito de Salamina e da Constituição de Atenas. Cinco mil linhas ao todo, além de jambos e epodos (I, 61).³³

33 Cf. P.-W. 951, 50-60, dos epodos não se conservaram qualquer vestígio; quanto aos discursos, trata-se de uma tradição suspeita de falsidade, que se baseava na idéia de que Sólon, sendo estadista, devia também ser destacado orador.

Sua forma predileta parece ser a elegia, embora recorra também a metros mais populares como o jambo e o troqueu. Não se preocupa, todavia, em adaptar com rigor a natureza do metro à do assunto. O emprego de trimetros jâmbicos por vezes dá à poesia o tom de um discurso político, como ocorre no fr. 24; o dos tetrâmetros trocaicos se faz acompanhar de muita veemência e disso é bom exemplo o fr. 23.

A organização das poesias tal como se apresenta em nossos dias é o resultado de muitos séculos de erudição clássica. Devemos a conservação desse material a escritores antigos que citavam as passagens de memória e muitas vezes como lhes convinha. Recolhidos assim de vários lugares, os versos foram submetidos a uma crítica paciente e rigorosa, sobretudo pelos filólogos. E estão aí, muitos deles aguardando novos trabalhos de interpretação, pois nesse campo de estudos as conclusões quase nunca são definitivas.

O problema da conservação das poesias prende-se, de certa forma, ao da difusão e transmissão da elegia e do jambo em geral. Já no século IV a.C., lembra Adrados, a elegia cedia lugar à prosa e o jambo era incorporado à comédia, sendo muito significativo que Aristóteles silencie sobre a Lírica na *Poética*. Os alexandrinos demonstraram interesse pela elegia e pelo jambo, mas não favoreceram trabalhos de edição de textos.³⁴ Por um feliz acaso, boa parte da obra literária de Sólon foi preservada por Aristóteles, Demóstenes, Plutarco, Diógenes Laércio, Diodoro da Sicília, Filon e Clemente de Alexandria, Estobeu, entre outros.³⁵

A primeira classificação metódica dos poemas políticos procede de Wilamowitz, que em *Aristoteles und Athen* dedica a Sólon o capítulo III do t. I e o apêndice 4 do v. 2. Muitos já tentaram, como o próprio Wilamowitz, oferecer um estudo cronológico da obra literária, mas também nessa matéria as suposições são maiores do que as certezas.³⁶ Por vezes é mais seguro atentar para o conteúdo das poesias que para as indicações dos autores em que aparecem citadas. Afirma-se que os frs. 1 e 3 foram compostos anteriormente ao arcontado; não se apresenta, todavia, nenhum argumento sólido nesse sentido. Que a *Eunomia* seja anterior ou contemporânea ao arcontado, pode inferir-se de seu próprio conteúdo; quanto à elegia às Musas, tal não se pode afirmar com segurança. É de crer-se que as passagens em que o

34 ADRADOS. *Líricos Griegos*, ed. cit., *Introducción General* (XX - XXIII).

35 Uma referência criteriosa dessas fontes clássicas pode encontrar-se na obra de FREEMAN, *The Work and Life of Solon*, London: Humphrey Milford, 1926.

36 Cf. LINFORTH. ed., cit., p. 9, n. 1.

poeta justifica sua ação reformadora sejam posteriores ao arcontado; já aquelas em que adverte os atenienses contra os perigos da tirania podem referir-se tanto ao golpe de Damásias (582/1 a.C.), como aos obscuros acontecimentos políticos que seguiram seu afastamento do poder ou, ainda, ao golpe pisistrátida. Há inúmeros fragmentos de poucos versos que não se prestam a uma classificação cronológica rígida. Dessa forma, convém antes a parcimônia que uma especulação sem fundamento.

Nossa tradução segue o arranjo de Diehl, reimpressão da 4a. ed. de 1949, Leipzig Stuttgart: Teubner, 1958, Fasc. 1, *Poetae Elegiaci*. Não descuramos, todavia, de consulta a outros trabalhos, como o de Edmonds, *Elegy and Iambus*, London: Heinemann, reimpressão de 1954, (Loeb), o de Adrados, *Líricos Griegos. Elegiacos y Yambografos Arcaicos, séc. VIII a.C.*, Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1956, 2 v. e o de Defradas, *Les élégiaques grecs*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962, (col. Érasme).

Embora fonte de natureza primordialmente literária, as poesias devem ser, parece-nos, o ponto de partida para a interpretação do pensamento de Sólon.

Leis Que Sólon haja dado leis a Atenas decorre de suas próprias palavras (fr. 24, v. 18). Citadas por oradores, por Aristóteles, Plutarco, Diógenes Laércio e outros escritores antigos, passaram elas a integrar o corpo de leis antigas dos atenienses ainda existente no fim do V século a.C. No curso dos dois séculos que se seguiram à sua obra legislativa (*nomothésia*), essas leis sofreram revisões que podem tê-las alterado substantivamente. Daí o problema da autenticidade, pois já os comentadores são unânimes em lembrar o interesse que os oradores áticos tinham em ligar o nome do legislador às leis que fossem importantes em seus arrazoados. Dentre os requisitos para se acolher a autenticidade delas contam-se o arcaísmo de linguagem e a eventual referência à divisão por *áxones*.³⁷

Diz-se que a legislação ligada ao nome de Sólon originalmente foi gravada em madeira, nos *áxones*³⁸ e com o tempo transcrita em encaixes de

37 Cf. CASSOLA. *Solone, la terra e gli ectemori*. In: *Note Critiche e Filologiche*, p. 52, n. 43.

38 Tábuas de madeira, gravadas de ambos os lados, dobradas de trás para dentro, de quatro em quatro, numa trave giratória, de maneira a se ler nelas. Não é clara a relação que guardam com os *kýrbeis*, mas é certo que não se referem ao mesmo objeto. Wilamowitz considera os *kýrbeis* uma seleção das leis fundamentais. Tudo indica que os *áxones* eram guardados no *Pritaneu* e os *kýrbeis* no *Stod Basileios* e que os originais tenham resistido à invasão persa. Cf. P.-W., 958, 60, 959 10-30; Wilamowitz, III, *Solon*, p. 45-46, n. 7; LINFORTH. ed. cit., p. 284 et seqs. Contra a afirmação de

pedras, os *kýrbeis*.³⁹ As citações das leis, todavia, nem sempre são fiéis aos originais: com os anos, adendos e interpolações comprometeram o texto primitivo. De fato, os *kýrbeis* aparecem incompletos e mutilados. Também a redação não é de facilitar o trabalho dos intérpretes. Já Aristóteles anota a impropriedade vocabular de Sólon, observando que ele não redigiu leis de maneira simples e clara, especialmente no que se refere à herança e às herdeiras (*Ath. Pol.*, IX, 2; XXXV 2)

Dessa forma, também quanto às leis é necessário pormo-nos em cautela. Sob alguns aspectos legislação de oportunidade, marcada pela incerteza da tradição, por dificuldades conceituais inerentes a um Direito de redação incipiente, o trabalho de Sólon tem resistido às tentativas de sistematização. Acredita-se que a sua importância histórico-jurídica repousaria menos numa criação que numa síntese sensata e racional de material pré-existente. (cf. P.-W. 963 30, 970 40-50).

Doxografia.⁴⁰ Quem primeiro escreveu sobre Sólon e seu tempo foi Andrócio. Em última análise a ele remontariam as notícias de Aristóteles, Éforo, Hermipo, Diodoro da Sicília, Dídimo, Plutarco e Diógenes Laércio. Depois dele, Aristóteles é a fonte mais recente. A *Athenaion Politeia*, composta por volta da metade do século IV, embora dê maior atenção às reformas econômicas e políticas de Sólon, não altera substancialmente os relatos de outros comentadores. Aristóteles não se refere diretamente a escritores em que eventualmente se apóie. Infere-se que haja colhido material numa tradição popular e numa tradição aristocrática (*Ath. Pol.*, VI, 3). Afirmações que faz, fundamenta-as não só nos poemas e nas leis de Sólon como também nos costumes que sobreviviam ainda em seu tempo. Tão ou mais importante que Aristóteles é Plutarco que, no segundo século depois de Cristo, escreveu uma biografia de Sólon. Pouca coisa encontra-se em outros autores que não tenha sido dito por ele. As autoridades em que se apóia são Andrócio, Aristóteles, Heraclides do Ponto, Demétrio de Falera,

que os originais tenham resistido à invasão persa, ver GLOTZ, *Histoire grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), ed. cit., p. 432; FREEMAN (citando Gilliard, *Quelques réformes de Solon*, p. 34), *The Work and Life of Solon* (with a translation of his poems), London: Humphrey Milford, 1926, p. 112.

39 Muito pouco depende deles, pois Plutarco cita os *áxones* numerados. É de supor-se então que ele haja entrado em contacto com o texto autêntico ou com vestígios dele no *Pritaneu*. Cf. WILAMOWITZ, ed.cit.

40 Excelente comentário crítico de LINFORTH, ed. cit., p. 13 et seqs.

Teofrasto, Fânias de Lesbos, entre outros. Não se sabe se as teria consultado diretamente. Excetuando-se os poemas, suas fontes mais importantes foram os eruditos escritores Dídimo (I a.C.) e Hermipo. Hermipo de Esmirna (II a.C.) foi autor de *Biografias de homens ilustres* e entre os nomes de partes de seu trabalho conhecidos constam *A respeito dos sete sábios e Sobre os legisladores*. Supõe-se que a concordância entre Heródoto, Andrócio, Teofrasto, Plutarco, e outros se explique por essa fonte comum, Hermipo. Não se tem certeza sobre se Hermipo e Plutarco consultaram a *Constituição de Atenas*. Dídimo de Alexandria (início da era cristã) escreveu um trabalho sobre as leis de Sólon, no qual Plutarco se deve ter inspirado para os esclarecimentos que nos oferece sobre a obra legislativa do poeta. Diodoro da Sicília, escritor mais antigo do que Plutarco, não pode comparar-se a este quanto à importância de seu testemunho. Muito do que diz de Sólon é lendário e de pouco valor e, embora não esclareça as fontes de suas informações, sabe-se que se baseou direta ou indiretamente em Éforo e em Hermipo. Finalmente, vejamos Diógenes Laércio, cuja principal autoridade é Sosícrates de Rodes, do início da era cristã. De modo geral, admite-se que ele e Plutarco se tenham inspirado nas mesmas fontes. A biografia que escreveu a respeito de Sólon na primeira parte do terceiro século d.C. traz, ao lado das notícias tradicionais, uma engenhosa e rica correspondência do poeta com personagens importantes daqueles tempos. Suspeita-se que tais cartas sejam espúrias.

Essas, as principais fontes para o conhecimento de Sólon. De modo geral, deixam-nos entrever uma figura de vigorosa moralidade. Diz-se que o poeta foi especialmente engrandecido pela democracia do século IV, que dele teria feito um ponto de apoio para sua reação às tentativas revolucionárias dos últimos anos da guerra do Peloponeso. Curiosamente, Sólon transformou-se em herói da democracia numa época em que a polêmica em torno dela estava em plena efervescência. Já Masaracchia estranhou que a moderna historiografia não houvesse desconfiado de que as fabulosas narrativas de Heródoto e o estranho silêncio de Tucídides pudessem ter deixado caminho aberto para essa explosão panegírica.⁴¹ Mas, se temos razões para desconfiar da tradição lendária que cerca a figura do poeta ou, então, do caráter tendencioso da doxografia de modo geral, não nos podemos esquecer, todavia, de que também no século V a.C. Sólon encontrou seus

41 MASARACCHIA, Agostino. *L'Elegia alle Muse di Solone*, Maia VIII ('56), p. 93-95.

admiradores. Convém notar ainda que a tradição segundo a qual foi ele um dos sete sábios não se reporta ao século IV a.C. De qualquer forma, o Sólon que vamos reconhecer é uma figura elaborada pelos seus contemporâneos ou pósteros, ainda que estes a tenham criado com base em fontes dignas de fé.

2

NOTÍCIAS BIOGRÁFICAS

Duas tradições correm sobre o local de nascimento do poeta: uma o faz filho de Atenas (Heródoto, V, 113), outra, de Salamina (Diodoro da Sicília, IX, 1; Diógenes Laércio, I, 45 et seqs.). É provável que essa última, filiada a Diógenes Laércio, se tenha formado em virtude da participação de Sólon nos acontecimentos da longa disputa entre Atenas e Megara pela posse da ilha.⁴² A resposta à questão talvez possa ser encontrada num poema do próprio Sólon, a elegia de Salamina, que parece não deixar dúvidas:

"Fosse eu, então, cidadão de Folegrando ou de Sicina, e não um ateniense, a pátria mudando; logo este rumor correria entre os homens: 'Este é um homem da Ática, um dos desertores de Salamina.'" (fr. 2, v. 3 et seqs.)

Não cremos possível determinar com certeza nem a data de nascimento, nem a da morte; todavia, devemos insistir nos cálculos aproximativos. A questão complica-se em parte porque os elementos tomados como pontos de referência são cronologicamente discutíveis. Nisto, porém, os testemunhos se harmonizam: Sólon teria sobrevivido ao golpe de Pisístrato (Plutarco, *Sol.*, XXX; Aristóteles, *Ath. Pol.*, XIV 1-3; Diodoro da Sicília, IX 21; Diógenes Laércio, I 49). Partindo desse dado, resta saber por quanto tempo, e ainda, quando em Atenas instaurou-se a tirania.

Conforme testemunho de Aristóteles (*Ath. Pol.*, XIV, 1-2) e Fânias (Plutarco, *Sólon*, XXXII, 3), a referência para a data do golpe é o arcontado de Comias, em 560 a.C.; assim, a morte de Sólon cai, com base em Fânias, em 559 a.C. Por outro lado, ao tempo do golpe pisistrátida, Sólon já era velho e se Diógenes Laércio (I, 62), segundo o qual Sólon teria vivido até os oitenta anos, é digno de fé, então a data de nascimento pode ter sido em 639 a.C. Por outro lado, pode raciocinar-se assim: Sólon deveria ter trinta

⁴² Salamina foi objeto de disputa entre Atenas e Mégara por muitos anos e Sólon teria lutado pela conquista da ilha.



1. Antigo templo de Atena.
2. Local do Partenon.
3. Enneapylon.
4. Areópago.
5. Templo da Ninfa.
6. Eleusíonion.
7. Agora.
8. Portão micênico.
9. Torre micênica.
10. Rio Eridanos

Fig. 10 – Acrópole e ágora ao tempo de Sólon.



Fig. 11 – Sólon se notabilizou por liderar a retomada da ilha de Salamina aos megáricos.

ou quarenta anos quando assumiu o poder em Atenas (P. -W, 949 15-30); considerando sua *akmé* a data do arcontado (594/3 a.C.), então o nascimento vai dar, com um recuo de quarenta anos, em 634 a.C., com um recuo de trinta anos, em 624 a.C. Esse cálculo deve ser feito na hipótese de aceitar-se outra data para o arcontado.

Aristocrata pelo nascimento e pelas idéias, o pai de Sólon, Execestides, do *gênos* real dos Medôntidas, descendia de Codro, o último rei da Ática; a mãe era prima-irmã da mãe de Pisístrato (Plutarco, *Sol.* I; Diógenes Laércio, I 45). De filhos nada sabemos com segurança; quanto aos parentes, sabemos que Drópides, irmão e correligionário, o sucedeu no arcontado (Platão, *Timeu* 20 e) e que o jovem Crítias, neto de seu sobrinho do mesmo nome, foi um dos trinta tiranos (Platão, *Cármides*, 157 e).

O convívio com seus pares despertou no poeta o gosto pela tranqüilidade da vida nobre, influência que pode ter-se revelado em algumas de suas atitudes posteriores, salvando-o, talvez, como assinala Bowra, de tornar-se rancoroso revolucionário. O próprio Sólon, ainda uma vez, nos oferece elementos para compormos um quadro de sua vida privada:

“Feliz quem possui filhos queridos, cavalos de casco não partido, cães de caça e um hóspede estrangeiro.” (fr. 13)

É na sua condição de nobre que devemos buscar explicação para o apego aos bens materiais, que deixa transparecer na invocação às Musas. Ou para a importância que atribui à riqueza na conceituação do êxito. O amor à vida próspera, entretanto, não o deve ter arrastado para a desmedida, pois Sólon parecia abrigar a firme convicção de que ninguém pode garantir uma vida feliz, ou seja, abençoada pelos deuses, entregando-se à violência e ao orgulho (fr. 1, v. 7-15). Atribuindo a cada fase da vida um valor intransferível (fr. 19), ele teria encontrado na fama gloriosa, ainda no ritmo da velha ética, uma compensação para as limitações da existência. O apeço ao conforto e ao prazer não o levou a esgotar a existência num puro hedonismo, à *Mimnermo*, embora o *poeta de Nano* fosse perigosamente persuasivo no seu horror à velhice, à morte e à dor. O excessivo apego ao vinho e à boa mesa devia parecer-lhe uma solução absurda, violadora de seu princípio básico, a mediania. Embora reconhecendo os aspectos negativos da senectude, numa mensagem de profundo sentido pedagógico, o poeta faz serenamente a observação:

“Envelheço mas aprendendo sempre muitas coisas.” (fr. 22, v.7)

Numa postura radicalmente estranha a Mimnermo e (talvez) a Semônides, ele fez da longevidade, terrível fantasma para esses, uma condição essencial na formação humana. Daí a famosa resposta ao “rouxinol da Jônia”:

“Mas se ainda agora me ouvisses, destrói esse verso e não tenhas inveja porque pensei melhor do que tu; muda o teu poema, ó doce cantor, e canta assim: ‘Aos oitenta anos me venha a hora fatal da morte.’

.....
Que a morte não me chegue sem lágrimas, mas aos amigos possa deixar, quando morrer, dores e gemidos.” (fr. 22, v. 1-6)

A formação de Sólon, como a de tantos jovens aristocratas da época, foi, por certo, marcada pela tradição homérica e hesiódica. As viagens que empreendeu, em especial as da juventude, devem ter contribuído para dar-lhe uma visão mais ampla da vida. Diz-se que entrou em contacto com a pujante civilização jônica, da qual incorporou idéias e inspirações. Essas viagens do poeta são relatadas por tradições diferentes. Versos de Sólon nos levam a pensar que talvez haja visitado Chipre e o Egito (fr. 6, fr.7); quanto a outros lugares em que teria estado, devemos conformar-nos com as informações de Heródoto, Aristóteles, Plutarco, Diógenes Laércio. Plutarco garante uma tradição que distingue viagens da juventude e outras, posteriores ao arcontado (*Sólon*, II). Diógenes Laércio refere-se apenas às viagens posteriores à tarefa legislativa e anteriores ao golpe pistráida (I, 50, 51). Para as viagens da juventude alegam-se motivos econômicos e culturais (Plutarco, *Sólon*, II). As posteriores ao arcontado obedeceriam ao propósito de evitar críticas e alterações às leis que dera ele à cidade (Plutarco, *Sol.*, XXV 5; Aristóteles, *Ath. Pol.*, XI 1 e 2; Heródoto, V 113).

As primeiras atuações políticas Em meados do século VII a.C. Atenas ocupa na Grécia continental uma posição medíocre. Sua vizinha, Mégara, insatisfeita com os acanhados horizontes que o cultivo do solo e a criação de rebanhos lhe propiciavam, volta-se para o mar, tornando-se potência marítima de primeira ordem. Em fins do mesmo século, porém, começa a se fazer sentir em Atenas um processo que a faria perder as feições

de cidade exclusivamente agrícola para colocá-la na trilha do comércio e da industrialização. A partir de então, Mégara encontraria na pátria de Sólon uma perigosa rival. Por outro lado, inúmeros fatores ligados à revolução econômica, que desde o século VII a.C. despontara em algumas cidades gregas, vão também reunir-se para fazer Atenas abandonar, ainda que a longo prazo, um estágio acanhado para ingressar noutra, de horizontes mais amplos. Na década de trinta, em especial, agrava-se a situação da cidade: prejudicada até então pela crise econômica, com o incidente cilônico⁴³ vai assumir dimensões mais complexas. Já por volta de 621 a.C., em resposta às reivindicações populares, fora organizada a chamada codificação draconiana; os tempos, todavia, não eram bons; eles exigiriam, décadas depois, a intervenção de Sólon, como árbitro e arconte, com poderes especiais para reformar a Constituição.

É em função desse contexto que devemos situar alguns episódios importantes, como a guerra sagrada⁴⁴, a captura da Salamina, a tomada de Sigéia⁴⁵, que marcam as primeiras aparições de Atenas no cenário político pan-helênico. Significativamente, os episódios de Salamina e Sigéia vêm ligados à sua rivalidade com Megara. A tradição une a esses fatos o nome de Sólon, fazendo-o iniciador de uma política externa de conquista, a que posteriormente Pisístrato atribuiria dimensões mais amplas. Com as primeiras atuações políticas Sólon teria conquistado a confiança dos atenienses, que dele se lembrariam como homem de ação e pensamento quando, na primeira década do século VI a.C., o caos ameaçasse arruinar a cidade.

43 Trata-se do episódio referente ao golpe perpetrado por Cílon (636/32 a.C.), que ocupou a Acrópole com seus aliados, buscando o poder absoluto, mas foi vencido. Após a rendição, Cílon fugiu e seus seguidores foram massacrados, apesar de protegidos por se terem refugiado em recinto sagrado. Perturbados com a violação das regras, os atenienses, com medo do miasma, procederam à purificação da pólis e expulsaram os autores da traição sacrílega.

44 Guerra declarada pela Anfíctonia de Delfos contra um ou vários de seus membros culpáveis de sacrilégio contra Apolo. Trata-se, no caso, da primeira guerra sagrada, que Delfos opôs a Cirra auxiliada por Atenas e Sicione. Cirra era acusada de molestar os suplicantes que iam ao santuário de Apolo, em Delfos. Tal fato ocorreu em 580-590 a.C. Cf. LAURAND & LAURAS. *Manuel des études grecques et latines*, Paris: Editions A. et J. PICARD et &, t. 1 (Grèce), p. 41, n. 32, n.b.

45 Localizada na Eólida, em posição invejável, estrategicamente colocada na rota do Ponto Euxino. A tomada de Sigéia foi provavelmente a primeira expedição de Atenas para além dos limites continentais efetuada por volta de 607 a.C., pouco depois do episódio de Salamina. Mas tradição alguma nos permite relacionar, com certeza, esse evento com a figura de Sólon.

O Arcontado Até a descoberta da *Constituição de Atenas*, de Aristóteles, nossa fonte principal sobre o assunto era Plutarco (*Sólón*, XIII – XVI), de acordo com a qual a intervenção política de Sólon se teria processado em duas etapas distintas: a primeira, como arconte reconciliador e legislador, para tratar de problemas econômicos; a segunda, como reformador da Constituição, com poderes absolutos. Entre essas duas investiduras, teria medeado o interregno no qual Sólon procedeu à libertação das terras e dos *hectémoroi*, ao repatriamento dos atenienses mantidos em escravidão no estrangeiro, e à reforma de pesos e medidas, providências que também não foram bem acolhidas.

Com a descoberta da *Constituição de Atenas* (*Ath. Pol.*)⁴⁶, tornou-se difícil harmonizar as informações de Aristóteles com as de Plutarco. Aquele, como esse, coloca a intervenção política de Sólon nos quadros de uma crise econômica. Dele se distancia, porém, ao referir-se apenas a *uma investidura*, que os atenienses teriam confiado ao poeta na qualidade de árbitro e arconte (*Ath. Pol.* V) Como Aristóteles não menciona outra intervenção oficial, o desacordo entre as informações subsiste. De fato, de acordo com o testemunho de Aristóteles, tornando-se senhor dos acontecimentos, Sólon procedeu à abolição das dívidas públicas e privadas e à proibição de usura sobre as pessoas (*Ath. Pol.*, VI), à organização da Constituição e à legislação (*Ath. Pol.*, VII). Sem a mais leve referência àquele primeiro descontentamento que Plutarco faz seguir à primeira intervenção, Aristóteles apresenta todas as reformas sob uma única investidura (*Ath. Pol.* VII – IX). Assim, o cancelamento das dívidas viria anteriormente à legislação e a reforma monetária, depois (*Ath. Pol.*, X). Aí, então, o descontentamento das facções e o exílio voluntário de Sólon (*Ath. Pol.*, XI). Diferentemente de Plutarco, Aristóteles quase reúne as poesias num capítulo (*Ath. Pol.*, XII) e, a seguir, numa passagem cujo conteúdo tem dado margem a muitas dúvidas, oferece indicações de ordem cronológica sobre as perturbações posteriores à partida do legislador.

Às discrepâncias entre esses dois testemunhos somaram-se dificuldades relativas à data do arcontado. Aceitou-se tradicionalmente a indicação de que a *akmé* de Sólon cairia da 46^a. Olimpíada (596/5-593/2 a.C.) e seu arcontado no terceiro ano dela (594/3).⁴⁷ Vindo à luz a *Constituição de*

46 Publicada pela primeira vez em 1891 por Sir Frederick G Kenyon. Cf. ARISTÓTELES. *Introduction*, p.3. (Loeb Classical Library).

47 Cf. FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 154. Contra, Léxico Suda, de acordo com o qual Sólon teve sua *akmé* na 47a. olimpíada (592/89 a.C.) e também outros autores, de acordo com

Atenas surgiram dificuldades em se conciliar duas partes desse texto (capítulo XIII e XIV). O teor obscuro do capítulo XIII deu margem a cálculos que situaram o arcontado em 592/1; a dúvida sobre uma palavra do capítulo XIV, a que se defendessem as duas datas: 594/3 e 592/1. Já se tentou explicar a obscuridade que cerca a cronologia do arcontado pelos reflexos negativos que as perturbações posteriores à intervenção de Sólon devem ter feito pesar sobre a lista dos arcontes da Ática. Difícilmente poderá haver solução definitiva para a questão, pois não existe um único ponto de apoio aceitável por todos, sem contestação, que sirva de referência para os cálculos da cronologia dos arcontes desse período.⁴⁸

Quanto às divergências entre os relatos de Aristóteles e Plutarco, supra referidos, Hammond julga mais digno de fé o de Plutarco que o de Aristóteles, embora ambos se tenham servido da mesma fonte, Andrócio.⁴⁹ A seu ver, preocupado mais com os aspectos constitucionais da obra de Sólon, Aristóteles teria desprezado uma abordagem estritamente cronológica. Procurando defender a idéia de que as reformas de caráter constitucional foram precedidas pelas de caráter econômico (acolhendo, portanto, o relato de Plutarco), Hammond data o arcontado e a *Seisákththeia* de 594/3 a.C. e, uma segunda intervenção, de 592/1 a.C., ocasião em que Sólon teria procedido à reforma legislativa (*nomothesia*), não mais na qualidade de arconte, mas com poderes extraordinários, à semelhança de Drácon, anos antes.

Inquietações, críticas e descontentamento se seguiram às reformas de Sólon. Assim, após o período de atuação política ativa que lhe marcou o arcontado, para escapar às hostilidades partidárias, por curiosidade intelectual ou para preservar sua obra sem alterações (Aristóteles, *Ath. Pol.*, XI, 1. Plutarco, *Sólon*, XXV, 4-5), – provavelmente por todas essas razões –, Sólon afasta-se de Atenas por decisão própria, convencido de que, em “assuntos importantes é difícil agradar a todos”.

Novas viagens Na versão de Plutarco, as viagens posteriores ao arcontado teriam levado Sólon ao Egito, a Chipre e a Sardes (*Sólon*, XXVI-

os quais a *akmé* seria na 56a. (556/3 a.C.). Cf. EDMONDS. *Elegy and Iambus* (From Callinus to Crates), London: Heineman, 1954, v. 1, part. I, p. 105 (Loeb Classical Library).

48 Assim também manifestou-se LINFORTH, ed. cit., p. 268, que anotou: Se o primeiro ano do arcontado de Damásias cai em 584/3, 583/2, ou 582/1, então o arcontado de Sólon deve ser datado de 596/5, 595/4, ou 594/3.

49 *The Seisachtheia and the Nomothesia of Solon*, *Journal of Hellenic Studies*, Londres, LX (1940-42) 71-83.

XXVIII); na de Diógenes Laércio, também a Cilícia, à Síria e duas vezes à Chipre (I, 50-52,62). Do Egito, Plutarco faz Sólon retornar a Atenas e prestar auxílio a Pisístrato, terminando aí seus dias. Na versão de Diógenes Laércio, Sólon jamais teria retornado a Atenas, onde seria impossível viver sob a tirania. No Egito, Sólon teria conhecido a tradição relativa à Atlântida, que procuraria pôr em poema nos tempos da senectude; aí também teria aprendido filosofia com sacerdotes ilustres, Psenofis de Heliópolis e Sonchis de Sais (Plutarco, *Sol.*, XXVI 1, XXXI 3 e XXXII 1; Diógenes Laércio, I 50). Dessa visita o seguinte verso teria conservado a lembrança:

“Na embocadura do Nilo, perto da costa de Canobe.” (fr. 6)

Em Chipre teria sido conselheiro de Filocipro, um dos reis do país, com o qual teria colaborado na tarefa de organizar a cidade de Soles (Plutarco, *Sol.*, XVI 2-3; Diógenes Laércio, I, 50; esc. Plat., *Rep.*, X 590 e; esc. Demost., XLV 64). Na verdade, o próprio Sólon registrou esse episódio em versos elegíacos:

“Agora, por muito tempo reinando aqui entre os Sólios, mores nesta cidade, tu e tua descendência. Quanto a mim, em nau veloz, para longe desta ilha gloriosa, em segurança me conduza Cipre,⁵⁰ a coroada de violetas, e nesta fundação conceda graça, illustre fama e retorno à minha pátria.” (fr. 7)

Ligado à visita a Sardes, vem o episódio de seu encontro com Cresos (rei da Lídia) que Heródoto explorou e tornou célebre (Heródoto, I 29-33, 86; Diodoro da Sicília, IX 2, 26; Plutarco, *Sol.*, XXVII-XXVIII; Luc., *Caronte*, 9-12; Diógenes Laércio, I 50-51, 67; escol. Plat., *Rep.*, X 599 e). Esse encontro parece ser uma estória ligada ao círculo dos sete sábios.⁵¹ Já nos tempos antigos era famosa, pois Diógenes Laércio, ao relatar o episódio, dispensa-se de reproduzir inteiramente a resposta de Sólon a Cresos alegando ser de todos conhecida (I, 50).

Glotz⁵² e também Freeman,⁵³ são categóricos quanto à historicidade do fato: este jamais ocorreu. Em 560 a.C. Cresos principia a reinar na Lídia;

50 Epíteto de Afrodite.

51 Cf. FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 184 et seqs. Cf. LINFORD. ed. cit., p. 301.

52 Cf. GLOTZ. *Histoire Grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), ed. cit., v. 1, p. 442, n. 85.

53 Cf. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 184.

a esse tempo Sólon vivia sua última aurora. Linforth, porém, não julga as objeções cronológicas insuperáveis.⁵⁴

Inexistem elementos para determinar-se com precisão quanto tempo Sólon viveu; sabe-se, todavia, que sobreviveu à instauração da tirania por Pisístrato (561/560 a.C.): os testemunhos insistem em noticiar a enérgica reação que opôs a esse regime. Por outro lado, teria ele permanecido fora de Atenas no interregno que vai de 592/0 a.C. a 561/a a.C.? Se, como prometeu, regressou ao fim de dez anos, é de crer-se que então se manteve afastado da vida pública. Plutarco e Aristóteles informam ser posterior às viagens o episódio que evidencia a resistência de Sólon ao golpe de Pisístrato; Diógenes Laércio diz ter sido anterior (I, 50). Ficamos, todavia, indecisos entre o testemunho um tanto artificioso deste último (Sólon, inimigo manifesto da tirania, jamais teria aquiescido em permanecer na cidade após esse regime) e o de Plutarco (conquanto se opusesse fortemente às intenções de Pisístrato, Sólon tê-lo-ia depois assistido em seu governo). Essa última interpretação pretende apresentar os dois maiores atenienses do século VI a.C. unidos por sólida amizade, acima das divergências ideológicas.

Tudo nos leva a crer que o legislador se manteve afastado das perturbações políticas posteriores ao arcontado; como parece ter sobrevivido pouco à tirania de Pisístrato, a eventual assistência que tenha oferecido a seu parente e amigo não pôde ter sido significativa.

Sólon e a tirania Temos notícia de que, por três vezes, Sólon assistiu a tentativas que procuraram instaurar a tirania em Atenas, feitas respectivamente, por *Cílon* (632 a.C.), *Damásias* (582/1 a.C.) e *Pisístrato* (561 a.C.).⁵⁵ Não temos razões para duvidar de sua ferrenha oposição a tal regime: testemunham-na as insistentes e persuasivas advertências dos poemas, a lei sobre reintegração de direitos, que excluía desse benefício, entre outros, os que procuraram estabelecer a tirania na cidade (Plutarco, *Sólon*, XIX, 3), a que autorizava os cidadãos a denunciarem ao Areópago eventuais conluios contra a Constituição (Aristóteles, *Ath. Pol.*, VIII, 4) e a sua enérgica atitude de resistência ao golpe de Pisístrato. Aos olhos desse aristocrata de raízes, a tirania representava um desequilíbrio de forças no orga-

⁵⁴ Cf. ed. cit., p. 25.

⁵⁵ Cf. Heródoto, I 59; Aristóteles, *Ath. Pol.*, XIV, 2; Diodoro da Sicília, IX, 4, 20 e 29; Plutarco, *Sol.*, XXX; M. Mor., 794; Diógenes Laércio, I 49-50, 65-66; Eliano, *V.H.*, VIII, 16.

nismo político e nítida violação ao ideal da mediania. Assim, o poeta deve ser colocado fora dos movimentos políticos que, na Grécia, derrubaram as oligarquias, em favor do governo de um único homem (fr. 5).

Os testemunhos que o apresentam reagindo com energia ao golpe de Pisístrato estão curiosamente em harmonia com o dispositivo legal a ele atribuído, que proibia a neutralidade em dissensões civis, sob pena de desonra (Cf. Aristóteles, *Ath. Pol.*, VIII, 5; Plutarco, *Sol.*, XX, 1; M. Mor. 823 f, 550 c). Eles nos informam em cores teatrais que o poeta, tomando as armas, resistiu ao atentado, consciente de que fazia o possível para socorrer a pátria. No que se refere aos elementos principais desse episódio os testemunhos se assemelham; apenas o de Plutarco é mais minucioso (*Sólon*, XXIX – XXXI). Que Sólon resistiu à tirania pode inferir-se de seus próprios poemas, onde deixa clara sua oposição a esse regime. Que essa oposição diga respeito precisamente ao regime de Pisístrato, não se pode afirmar com certeza. Todavia, se o legislador o fez, deve tê-lo feito na medida de suas forças: de acordo com Aristóteles e Plutarco, a esse tempo Sólon já era velho.

As notícias de sua morte são inspiradas também pelo mesmo espírito romanesco e poético que lhe entremeou a vida de episódios fantasiosos. O interesse dos que o fazem morrer fora de Atenas prende-se à convicção de que, permanecer sob a tirania de Pisístrato, seria uma incoerência de quem testemunhou forte repulsa a tal regime. A qualidade de fundador da cidade de Sólio pode explicar os relatos que dão sua morte em Chipre (Plutarco, *Sólon*, XXXII; Diógenes Laércio, I, 62); por outro lado, na história de Salamina talvez esteja o fundamento de notícias de que desejou suas cinzas espalhadas pela ilha.

A cremos em Plutarco, a velhice do poeta teria sido marcada por entretenimentos agradáveis (*Sólon*, XXXI, 3):

“Agora me são caras as obras da nascida em Chipre, de Dioniso e das Musas, que fazem os prazeres dos homens.” (fr. 20)

É muito significativo um quadro de Estobeu, que nos mostra o poeta em seus últimos dias. Uma tarde, após o vinho, Execéstides, o sobrinho, cantou para Sólon uma ode de Safo. Encantado, o poeta pediu ao menino que lha ensinasse. Surpreso, alguém lhe perguntou por quê. E ele respondeu: “para que eu morra depois de aprendê-la”.⁵⁶

56 Cf. LINFORTH, op. cit., p. 308, a versão é garantida por Vit. Sol. *Westermann*, p. 113, esc. Plat., Rep., X 599 e, escol. Dem., XLV 64, Suda e Valério Máximo v. 3, Ext. 3. No mesmo sentido, Diógenes Laércio I 62.

Imaginação ou realidade, que importa? Esse quadro mostra-se fiel à imagem que a sua vida e a obra nos preservaram. E nô-lo apresenta com muita propriedade, no culto a seus mais altos valores: a vida boa, a poesia, a *paidéia*.

3

REFORMAS E MEDIDAS

A crise O estudo da obra de Sólon nos devolve ao histórico dos acontecimentos que envolveram Atenas desde fins do século VII a.C., até a primeira metade do século VI a.C. Ele nos dá a conhecer os quadros de uma luta entre pequenos e grandes, entre gente de bem (*agathoi*) e gente do povo (*kakoi*).

A crise da sociedade ateniense que levou Sólon ao poder e cujas raízes se aprofundam no passado tem feições próprias, mas não representa um fenômeno isolado. Alguns fatores que a determinaram presidiram também as transformações políticas, sociais e econômicas que, desde o século VII a.C., se fizeram sentir em outras regiões da Hélade. Nas origens, está ligada à estrutura primitiva da sociedade grega e ao regime jurídico que a regulava; à ausência de uma justiça pública que garantisse os direitos individuais estabelecendo leis iguais para todos e à idéia de que alguns indivíduos, por herança de sangue, são melhores do que os outros.

Essa crise assume formas mais dinâmicas quando o regime político grego se torna acentuadamente oligárquico. Nos dias da realeza os quadros de vida eram mais simples: a incipiência da divisão do trabalho, aliada a um sistema de trocas *in natura*, reunia na mesma seara o senhor e o servo, unindo-os por vezes com laços de respeito e benevolência. Os tempos tornam-se sombrios quando uma poderosa aristocracia agrária, sob a crença de uma *phýsis* superior, abandona o trabalho a um número cada vez maior de escravos, servos e colonos sob condições de vida tão desumanas, que muitos homens originariamente livres são arrastados a vergonhosa escravidão. A expensas do suor alheio, a oligarquia fundiária, desfruta, livre de inquietações triviais, o lazer com boa mesa e boa música, dedicando-se à caça, à criação de cavalos, às competições esportivas, à administração dos negócios públicos ou à guerra. Essa mudança de cenário faz-se acompanhar do que com muita propriedade G. Glotz denominou de “instalação do géno na pólis”.⁵⁷

57 Cf. GLOTZ. *Histoire Grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), v. I, p. 119.

A esse tempo, tem o poder político quem tem o poder econômico; distribui a justiça quem tem o poder político. São eles, os *eupátridas*, que ainda detêm o monopólio das inacessíveis fórmulas da religião e do direito. Chegará, entretanto, o dia em que a insegurança e parcialidade determinadas por um regime de justiça de tradição oral cederão espaço à implantação do estado de direito, centrado na lei escrita e ancorado no trabalho codificador de sábios legisladores.

A religião primitiva atribuía aos nobres autoridade suprema de senhor, juiz, sacerdote sobre todos os integrantes do *gênos*, incluindo os servos, os agregados e os escravos. Quando a cidade se organizou, não pôde livrar-se dos prejuízos de sua formação gentílica: grande parte das lutas intestinas que por tanto tempo perturbaram a Grécia esteve marcada por essa desigualdade originária. No longo conflito entre as classes que se iam formando fora do *gênos* e as famílias aristocráticas, aquelas, excluídas do casamento sagrado, dos direitos de propriedade, da participação nos rituais religiosos, sofriam da parte destas um tratamento marginalizador, pois não possuíam ancestrais, túmulo de antepassados e deuses do lar. Semelhante estado de coisas era agravado porque leis desiguais regulamentavam a propriedade. Enquanto sobre as férteis propriedades das famílias nobres pesava um regime jurídico proibitivo da alienação e da partilha, fortalecendo assim mais e mais o poder da nobreza, divisões contínuas fragmentavam a pequena propriedade, levando os camponeses a uma situação econômica penosa e instável.

Com o tempo, em razão dos movimentos colonizadores iniciados a partir de fins do século VIII a.C. e desenvolvidos pelos séculos VII e VI a.C., os limitados quadros da cidade vão defrontar-se com horizontes mais amplos. As relações comerciais, postas em nível internacional, reatarão o contacto com a cultura do Oriente, prejudicado desde a invasão dória, tu multuando a vida das cidades e ampliando o mercado em função das exigências de costumes mais refinados. A crescente divisão do trabalho, organizando os artífices em categorias profissionais definidas colaborará para o desenvolvimento de uma classe média, num cenário em que até então, como já dissemos, contracenavam o nobre e o agricultor. Ao lado da riqueza territorial há de afirmar-se, aos poucos, a riqueza mobiliária e a economia doméstica dividirá terreno com a economia urbana. A nova ordem econômica, não mais exclusivamente fundada em trocas em espécie, faz-se acompanhar de um desequilíbrio na hierarquia social de valores. O valor das

peçoas não estará apenas na razão direta dos seus bens de raiz e de sua origem; esse critério de distinção social, então fundamentalmente qualitativo, vai colocar-se a par de um outro que, sem distinguir linhagens, define-se apenas em função da quantidade. Por sua vez, em razão da revolução táctica do século VII, a aristocracia de cavaleiros deverá dividir o poder militar com homens do povo; os odiados novos ricos, de que nos dão notícia os poetas Alceu e Teógnis, vão disputar direitos à oligarquia dos privilégios hereditários.

A Grécia conhece dias de inquietude e de efervescência espiritual: um outro mundo emerge do mundo de Homero; valores surgem, outros perdem sua razão de ser; é o embate entre o velho e o novo, entre o certo e o incerto. Nessa grande crise, os quadros paroquiais de uma época patriarcal cedem lugar a um panorama mais rico em possibilidades e em criações.

O processo que assinala a atuação progressiva de alguns desses fatores nos faz saber que, na primeira década do século VI a.C., em Atenas, ainda essencialmente agrária, forças em conflito, não mais se contendo nos limites de sua dialética, acabam por rompê-los, atingindo, de forma decisiva, a vitalidade do organismo político. Então a cidade viu o caos.

Conforme os testemunhos de Aristóteles (*Ath. Pol.*, II, 1-3) e Plutarco (*Sol.*, XIII, 1-3), sabemos que as dissensões eram provocadas pela desigualdade entre duas facções. A desigualdade, garantiam-na uma Constituição oligárquica que retirava ao povo qualquer participação na vida política e uma legislação econômica opressiva que, levada às últimas consequências, sujeitava o devedor insolvente e sua família à escravidão, garantindo ao mesmo tempo ao credor o direito de escravizar o devedor à terra ou vendê-lo em regiões estranhas.

O conflito, que vinha de longe, no final da primeira década do século VI a.C. alcança o seu ponto mais alto. A cidade estava em perigo; em tão crítica situação a tirania era considerada o único recurso hábil a pôr fim à desordem civil. Formou-se então um núcleo de resistência popular à procura de um líder, em luta pela consecução destes objetivos: libertação dos devedores insolventes, nova partilha de terra e mudança total da Constituição. Como a divisão entre as facções fosse violenta, povo e nobreza concordam em eleger Sólon árbitro e arconte. Os pobres julgavam-no homem excelente e os ricos sabiam-no homem de recursos. Uns e outros esperavam que sua política lhes atendessem aos interesses.

Uma vez no poder, Sólon inicia a árdua tarefa de devolver à cidade a paz e a ordem. Atendendo em parte as reivindicações do povo, introduz

alterações na Constituição, embora não a modifique radicalmente; liberta os devedores insolventes, cancelando-lhes os débitos e proibindo a prisão corporal por dívidas, mas não procede a uma nova partilha de terras.

Como Sólon enfrentou a crise Embora uma das reivindicações populares fosse precisamente a redistribuição das terras férteis da Ática, a notícia de que semelhante exigência haja sido acolhida pelo legislador perde qualquer fundamento diante deste depoimento irrefutável:

“...agora, irritados contra mim, todos (me) olham com olhos de soslaio, como a um inimigo, sem necessidade: o que disse, com auxílio dos deuses realizei; quanto ao mais não agi em vão, nem me agrada fazer algo com a violência da tirania e nem que os nobres tenham a mesma porção da fértil terra pátria que os homens comuns.”

(fr. 23, v. 16-21)

Assim, as férteis terras da planície continuaram na posse dos nobres, como antes. Aliás, nem mesmo é pacífico que Pisístrato resolveria depois o problema agrário na Ática determinando o confisco dessas terras.⁵⁸

Embora não tenha procedido a uma nova partilha, Sólon tomou várias medidas para atender à crítica conjuntura da primeira década do século VI a.C.: umas, de caráter mais imediato, para resolver o problema de atenienses endividados, os *hektémoroi*; outras, por certo sem o caráter de urgência das primeiras, ligadas a uma política econômica mais ampla referente a toda Ática. Entre estas últimas contam-se leis atribuídas a Sólon, algumas das quais por certo destinadas a garantir à liberação dos *hektémoroi* um efeito mais duradouro. A situação a que a remissão das dívidas (*Seisáktheia*) veio atender constituía-se num dentre os problemas – então o mais grave – que perturbaram a Atenas do VI século a.C. Nesse sentido é que se pode falar em cortes das despesas públicas, por meio da lei contra a inatividade, numa nova política de exportação, no incremento do comércio pelo incentivo ao artesanato e aos estrangeiros radicados na região, num minucioso regulamento em matéria de agricultura, em uma reforma de pesos e medidas, e ainda, em esforços no sentido de orientar Atenas pelos caminhos do mar, como assinala Glotz, afastando-a assim do tráfico do Peloponeso, onde a prejudicava a forte moeda de Egina.

58 Ver sobre a questão CASSOLA, art. cit., p. 66-67.

A remissão das dívidas A crermos em Plutarco e Aristóteles, além de remir as dívidas existentes, Sólon limitou a responsabilidade civil ao patrimônio do devedor, proibindo que, para o futuro, se pudesse garantir empréstimos com a própria liberdade. A primeira dessas providências ficou conhecida pelo nome de *Seisáktheia*; a segunda constituiu a proibição de empréstimos com a garantia da liberdade (τὸ μὴ δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν). O testemunho de Aristóteles completa o de Plutarco ao esclarecer que a *Seisáktheia* se referia tanto a dívidas públicas quanto a privadas. Por dívidas públicas deve entender-se “multas em proveito do Estado” e “impostos atrasados”; por dívidas privadas, “empréstimos regulados por relações contratuais entre particulares”. A notícia de Plutarco acrescenta ainda que alguns autores, entre os quais Andrócio, não entendiam a *Seisáktheia* como uma remissão de dívidas: Sólon teria apenas reduzido os juros e alterado as medidas e o valor das moedas. Ao esclarecer que a remissão de dívidas precedeu à legislação e que a reforma monetária se lhe seguiu, Aristóteles tacitamente afasta-se da tese de Andrócio. Na verdade, a interpretação a que este último se filia é endossada pela minoria. Na sua maior parte, os autores antigos, embora também se perguntem o que teria sido a *Seisáktheia*, acabam por dá-la como uma “remissão de dívidas”.

A fonte primária para a compreensão da matéria é, em última análise, o texto poético de Sólon (fr. 24 Diehl), a única fonte contemporânea ao VI século a.C.; na realidade, é dele que dependem os textos de Plutarco e de Aristóteles.

O fr. 24 apresenta a obra do legislador e a justificativa de sua atuação política. Aí, o poeta invoca o testemunho de *Terra Negra* na avaliação de seu programa, já cumprido:

“Eu, das razões pelas quais reuni o povo, de qual desisti antes de alcançá-la? Poderia testemunhá-lo de modo excelente no tribunal do tempo a grande mãe dos deuses olímpicos, a Terra Negra, cujos marcos um dia eu arranquei, cravados em toda parte; antes escrava, agora livre.” (v. 1-7)

Eis aqui material para uma apaixonada e infundável polêmica. O que se deve entender por “terra antes escrava?” Se Sólon procedeu à sua libertação, tê-lo-ia feito por que meios? Pela *Seisáktheia*, dir-se-á. Certo. Todavia, ainda que se rejeite ou se afaste a tese de Andrócio, acolhendo-se então a de Plutarco e Aristóteles, persiste a questão de se determinar com rigor o significado e alcance dessa reforma. Se se admite que a *Seisáktheia*

se constituiu na remissão das dívidas, acompanhada, para o futuro, da proibição de usura sobre a pessoa, pergunta-se: “Remissão de que dívidas? Públicas e privadas, como quer Aristóteles? Ou apenas privadas?” Supondo-se que pacificamente se pudesse admitir esta última alternativa, as dívidas continuariam: “Todas as dívidas privadas, ou somente aquelas que pesavam sobre os *hektémoroi*?” Admitindo-se que se tratasse exclusivamente das dívidas dos *hektémoroi*, haveria ainda razão para, com base nas notícias de Plutarco e Aristóteles, perguntar-se o seguinte: “E os *thêtes* e *pelátai*? Esses vocábulos são designativos de uma mesma classe de pessoas? Poderíamos identificá-las com os *hektémoroi*?” Já Woodhouse, no seu admirável estudo sobre o problema agrário na Ática do século VII a.C., *Solon, the Liberator*, chamou a atenção para esse ponto. Aristóteles parece identificar os *hektémoroi* com a totalidade dos devedores; na passagem correspondente, ao empregar as partículas disjuntivas ἢ ... ἢ, Plutarco nos põe em dúvida: estaria ele distinguindo duas classes de devedores: a dos *hektémoroi* e a dos que, garantindo as dívidas com o próprio corpo, podiam em caso de insolvência ser levados presos? Dessa forma, no que diz respeito à operação da lei de débitos, poderíamos nós pensar que Plutarco se afasta de Aristóteles, distinguindo na lei um efeito mais genérico e outro, especialmente vinculado à condição dos *hektémoroi*?

Essas, entre outras, são as dúvidas que alimentaram a famosa e polêmica questão da *Seisáktheia*. A interpretação que se lhe dê depende, em última análise, do peso que se atribua às notícias de Aristóteles e Plutarco ou aos jambos do próprio Sólon. Na opinião de Woodhouse, algo cético sobre o valor documental desses autores, a gravidade da situação dos *hektémoroi* não se ligaria exclusivamente à renda devida aos credores, mas ao próprio status deles. Cassola, menos cético que Woodhouse, num trabalho de grande valor, *Solone, La Terra e gli Ectemori*, não rejeita a possibilidade de as fontes tardias oferecerem bons elementos à interpretação da questão e ressalta, ao lado da tradição política, a importância da tradição literária, uma vez que Sólon era muito conhecido, o mesmo ocorrendo com seus poemas. Por outro lado, as dificuldades continuam: “Sólon fala em *hóroi*, marcos que um dia arrancou da terra escrava, tornando-a livre. Ora, o poeta parece autorizar que se estabeleça uma estreita ligação entre a liberação da terra e o levantamento dos *hóroi*, como se eles fossem particularmente denotativos de uma especial situação jurídica da terra. Se isso é cer-

to, pergunta-se: Que situação jurídica é essa?” Para responder-se a essa questão, conviria determinar antes a que título os *hektémoroi*, *pelátai* ou *thêtes* estavam ligados à terra. A título de proprietários? De meeiros? De servos? E o *hóros*? Na verdade, muitas e variadas têm sido as interpretações a respeito do significado que se deva atribuir-lhe. Para uns seria o *terminus*. Cravado na terra do eupátrida, constituir-se-ia em atributo e garantia de seu direito de propriedade.⁵⁹ Para outros, marco designativo de um ônus sobre a terra, que pertenceria ao devedor, não ao eupátrida.⁶⁰ Na

59 Essa é a interpretação filiada à *teoria da propriedade gentílica e da servidão hereditária*. Seu grande representante é Fustel de Coulanges. Endossaram-na também Beauchet e Gernet. De acordo com essa teoria, os *hektémoroi* libertos por Sólon eram os *clientes*, servos que cultivavam as terras dos eupátridas delas detendo a *posse*, mediante o pagamento de uma taxa correspondente à *sexta parte* da colheita. A *Seisáktheia* teria consistido não só na abolição da *clientela* e da *taxa*, como também no reconhecimento do direito de propriedade daqueles que até então eram apenas servos.

60 Os autores que, rejeitando a *teoria da propriedade gentílica e da servidão hereditária*, acolhem a idéia de uma crise da pequena propriedade, filiam-se, uns, à teoria da pequena propriedade alienável, outros, à teoria da pequena propriedade inalienável.

De acordo com a teoria da pequena propriedade alienável, acolhida pela maioria dos estudiosos dessa matéria, ainda que com algumas divergências (*De Sanctis*, *Busolt*, *Swoboda*, *Glotz*, *Cohen*, *Wilamowitz*, *Meyer*, *Wade-Gery*, *French*, *Lipsius* e outros tantos), ao tempo de Sólon já estaria formada a classe dos pequenos proprietários livres. O indivíduo em dificuldades econômicas podia obter um empréstimo (possivelmente em espécie) oferecendo a própria terra como garantia. Em caso de insolvência, o credor recorria ao bem imóvel que constituía o objeto da fiança. Todos os partidários dessa teoria concordam em que o pequeno proprietário endividado, tendo perdido o direito sobre a terra, continuava, a menos que fosse vendido como escravo em terras estrangeiras, a cultivar o campo que antes lhe pertencera, até que saldasse a dívida. Alguns desses autores julgam que o vínculo pelo qual a terra se torna garantia para o credor era a *hipoteca* (nesse sentido, *De Sanctis*, *Busolt*, *Beloch*); outros, para os quais a hipoteca no sentido moderno da expressão não existia ainda a esse tempo, são de parecer que tal vínculo era a *práxis epi lýsei*, vale dizer, a venda com possibilidade de recuperação do objeto vendido (nesse sentido, *Lipsius*, *Glotz*, *Cohen*, *Adcock*, *Wade-Gery*). Ainda outros (*Swoboda* e mais tarde também *Busolt*), conciliando as duas posições, julgam que as duas formas de direito real já existiam ao tempo de Sólon. De acordo com a teoria da pequena propriedade inalienável, ao tempo de Sólon a pequena propriedade estava realmente em crise, mas era inalienável e insuscetível de hipoteca. Alguns de seus partidários julgam que os empréstimos eram garantidos com a pessoa do devedor, outro, com os seus bens. Todavia, como a terra não podia mudar de proprietário, os objetos de garantia eram a pessoa do devedor e de seus familiares, bem como a colheita. Nesse caso, os *hóroi* assinalariam uma venda (*práxis*) fictícia, cujo objetivo seria vincular à terra os cidadãos em débito, empenhando os produtos dos campos. São partidários dessa teoria, entre outros, *Fine*, *Lewis*, *von Fritz*, *Lotze*, *Hammond* (com algumas reservas), *Woodhouse*. Embora diverjam em alguns pontos, concordam em que a obra de Sólon teria consistido na remissão das dívidas e na liberação dos escravos. Cf. Cassola, art. cit., p. 26-34.

opinião de uns ele aí estaria para denotar a existência de uma hipoteca; de outros, a de uma *πρῶσις ἐπὶ λύσει*, isto é, venda com possibilidade de recuperação do objeto vendido (a terra). Nessas condições, enquanto o prazo para o pagamento da dívida não expirasse, o *hóros* prestava-se a tornar público o direito do credor. Há, porém, quem (Wade-Gery) explique a função de tal marco diferentemente. Ele serviria para tornar do conhecimento público o já caracterizado estado de insolvência do devedor, designando ao mesmo tempo que a terra tinha novo proprietário. Há também aqueles (Glotz e Cohen) que atribuem ao *hóros* uma dupla função: indicar a existência de uma hipoteca e, em caso de a insolvência caracterizar-se, a perda definitiva da terra em proveito do credor.⁶¹

Além dessas questões, ligadas à liberação da terra e ao levantamento dos *hóroi*, outras decorrem ainda das palavras de Sólon nos versos que se seguem:

“Muitos a Atenas pátria criada pelos deuses eu trouxe de volta, vendidos, este injustamente, aqueles justamente; uns que fugiram por constrangedora necessidade, não mais falando a língua ática, enquanto vagavam por muitos lugares; e outros que aqui mesmo tinham uma inconveniente escravidão tremendo diante do humor dos senhores; eu os tornei livres.”
(fr. 24, v. 8-15)

O texto refere-se à escravidão fora e dentro de Atenas. Dentre os que foram vendidos e viviam longe da pátria, Sólon distingue os que o foram *injustamente* e os que o foram *justamente*. “Deve aqui entender-se que *ekdíkos* se aplique a homens originalmente escravos e que *dikaíos* se aplique a homens originalmente livres? Ou os vocábulos em questão seriam sinônimos de ‘ilegalmente’ e ‘legalmente’?”. Na primeira hipótese deviam então existir na Ática duas categorias de pessoas em estado de servidão, idéia que em princípio estaria autorizada pela palavra *aeikéa*. Nesse caso se deveria entender que Sólon considera a escravidão *inadequada* a certas pessoas, porque elas eram originalmente livres.

Além dos que se encontram fora da Ática porque foram vendidos, há aqueles que, “sob constrangedora necessidade”, fugiram da cidade em busca de melhores condições de vida, e por isso vivem em regiões estranhas. Apátridas, o tempo de exílio fê-los esquecer a própria língua. À luz dos testemunhos de Aristóteles e Plutarco podemos avaliar a que “necessidade

61 Cf. CASSOLA, art. cit., p. 30

constrangedora” o poeta se refere. Por certo à cruel lei de débito, que sujeitava o devedor insolvente à escravidão, a ele, à mulher e aos filhos. Sob um regime jurídico desumano, os contratos de empréstimos, em dinheiro ou em espécie, dia a dia vinham arrastando atenienses à miséria e à opressão. “Não mais suportando capricho de seus senhores”, enfim, a penosa situação econômica em que se encontravam, essas criaturas acabaram por encontrar no exílio a garantia da própria liberdade.

Nem todos, porém, podiam ou queriam expatriar-se. E permaneciam junto à terra escrava, escravos também da vontade arbitrária de seus algozes. Uns e outros, porém, aguardando o libertador.

Eu os tornei livres Pela remissão de dívidas, pela atribuição do direito de propriedade sobre a terra até então conservada a título precário, pela devolução de terras àqueles que, embora legítimos proprietários, as perderam em razão de insolvência, por qualquer dessas alternativas e ainda pela proibição definitiva de usura sobre a pessoa humana, o que importa é que Sólon os tornou livres.

Investido de poderes especiais, o legislador realizou a reforma a despeito do descontentamento que ela poderia suscitar em uma e outra facção. De fato, diz-se que os pobres esperavam também uma nova partilha de terras e os ricos em nada se alegraram com a anulação de seus créditos (Aristóteles, *Ath. Pol.*, XIII, 3; Plutarco, *Sol.*, XVI, 1). Entretanto, Sólon tinha um programa: aquele que lhe parecia justo. Não lhe interessava agradar a quaisquer das partes em conflito, mas realizar o que julgava necessário. Se cumpriu o que prometera, por que então calar-se diante das críticas que lhe pareciam injustas?

*“Ao povo se é preciso censurar abertamente (eu direi):
O que agora têm, não teriam visto com os olhos nem sonhando;
.....
e todos os mais poderosos e os melhores em força louvar-me-iam e
de mim fariam amigo” (fr. 25, v. 1-5)*

Sua recompensa foram as críticas do povo, insatisfeito; e a inimizade de seus pares, os *agathoi*, descontentes com as concessões que fez às reivindicações populares. Aos olhos do legislador, que julgava ter distinguido os homens sem estirpe com alguns privilégios, conceder-lhes os mesmos direitos que conservara para os aristocratas seria acolher a igualdade absoluta, o que jamais pretendeu. O saldo imediato de sua política não lhe foi

favorável: a posteridade é que reconheceria nela os germens do espírito democrático. De fato, Aristóteles elevaria Sólon à qualidade de fundador da democracia ateniense (*Ath. Pol.*, XLI, 2). Se a dimensão histórica nos põe em cautela contra esse julgamento (a democracia é obra de Clístenes), não nos autoriza, porém, a retirar ao poeta a glória de ter sido o primeiro chefe do partido popular.

Principais disposições constitucionais A tradição antiga não nos autoriza a afirmar que haja existido um documento constitucional ligado ao nome de Sólon. Qualquer observação nesse sentido depende do grau de confiança que depositarmos na tradição ática a que temos acesso por Aristóteles e cuja fonte remonta a Andrócio. É provável que Sólon não tenha redigido sistematicamente uma nova Constituição, mas que tenha introduzido na já existente algumas alterações.⁶²

Algumas disposições constitucionais auxiliam a compreender os princípios norteadores do pensamento político desse legislador. Destacamos as relativas à divisão em classes (isto é, o critério de discriminação das classes sociais; alguns direitos e deveres que lhes atribuiu), as principais disposições relativas ao *Areópago*, ao *Conselho dos Quatrocentos*, à *Assembléia* e à *Heliéia*.

A divisão em classes Não é pacífico que a divisão da sociedade ateniense em quatro classes seja obra de Sólon. Provavelmente já existia ao tempo de Drácon ou mesmo antes.⁶³ De qualquer forma, nos quadros da Constituição atribuída a Sólon, eram classificados como *pentacosiomédimnoi* aqueles que pudessem recolher de sua propriedade quinhentas medidas de produtos secos ou molhados contados em conjunto; como *hippeis*, se esse *quantum* fosse trezentos; como *zeugítai*, se duzentos. Os demais pertenciam à classe dos *thêtes*.

Essas informações, que nos vêm de Plutarco e Aristóteles, suscitam, entre outras, a seguinte questão. Se se fala em produtos secos ou líquidos, deve então pensar-se que Sólon tomou como base dessa classificação a pro-

62 Cf. GLOTZ. *Histoire Grecque*, ed. cit., p. 436; FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 56.

63 Cf. ARISTÓTELES. *Ath. Pol.*, IV, 3; VII, 3. Ver DE SANCTIS. *Storia dei Greci dalle Origine alla Fini del Secolo V*, 4 ed., Firenze: La Nuova Italia, 1954, V.1, p. 477; GLOTZ. *Histoire grecque, (Des origines aux Guerres Médiques)*, ed. cit., p. 414 et seqs.; FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 57-58; Linforth, ed. cit., p. 77.

priedade territorial, ou melhor, a colheita que ela pudesse oferecer; nesse caso, estariam excluídos da classificação aqueles que não possuísem terras? Para resolver tal questão já Wilcken propôs uma correção ao texto de Plutarco, *Solon* XXIII 3, sugerindo que se lesse $\theta\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon$ em vez de $\theta\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon$.⁶⁴ Também já se recorreu a uma outra passagem em Plutarco, segundo a qual Sólon teria permitido, para efeito de avaliação de oferendas de sacrifícios, que o cordeiro e a dracma fossem equivalentes ao *médimnos*. Com base nesse texto entendeu-se que o sistema de classificação de Sólon não se faria em função apenas do capital imóvel, a terra, mas também do capital móvel, ou seja, a moeda. Nesses termos, aquele cujo capital móvel rendesse anualmente quinhentas dracmas poderia pertencer à classe dos *pentacosiomédimnoi*, da mesma forma que aquele cujos campos comportassem a colheita anual de quinhentas medidas de produtos secos ou líquidos, contados em conjunto (*Sol.*, XXIII 2-3).

É impossível afirmar-se com certeza até que ponto a Ática solônica sofreu o impacto das transformações ligadas ao advento do comércio e da industrialização; pode acolher-se, todavia, a opinião de críticos categorizados de acordo com a qual a região era a esse tempo ainda fundamentalmente agrária.⁶⁵ É possível que o legislador houvesse adotado como regra geral o critério referido por Plutarco e Aristóteles, admitindo, porém, o processo de equiparação das medidas de produtos secos e líquidos com a dracma nos casos em que tal se fizesse necessário. O relevante é que, ao adotar como critério de classificação social apenas a posse de bens materiais, desprezando o requisito do bom nascimento, Sólon deu ensejo a que se lhe atribuisse o ter transmutado o caráter da Constituição ateniense, antes aristocrática, agora timocrática.

O tratamento dado a cada classe Assim como para a divisão da sociedade em classes Sólon tomou como critério o poder econômico, também na distribuição dos cargos e encargos foi inspirado pelo mesmo princípio. Os cargos foram distribuídos entre as três primeiras classes. Aos *thêtes*, excluídos de acesso a qualquer um deles, foi permitido apenas participar da

64 Cf. crítica de J.H. THIEL. *On Solon's system of Property - Classes*, *Mnemosyne* 4a. ser., 3 ('50) 1-11.

65 Cf. JAEGER. *Paidéia*, ed. cit., p. 163-164; Woodhouse, *Solon the Liberator (A study of the agrarian problem in Attica in the seventh century)*, New York: Octagon Books Inc., 1965., p. 1-8; FREEMAN, *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 59; M. AUSTIN e P. VIDAL. *Naquet. Economia y Sociedad en la Antigua Grécia*, ed. Paidós, 1986, p. 63, 67-68.

assembléia e tribunais. Mesmo na distribuição dos cargos Sólon estabeleceu distinções entre as classes, pois apenas aos *pentacosiomédimnoi* garantiu o direito aos cargos de *arconte* e *tesoureiro*. Aos *hippeis* e *zeugitai* permitiu exercer as funções atribuídas aos *poletai*, aos *héndeka* e aos *kolakrétai*. Todavia, restringiu o poder dos magistrados, permitindo que de suas decisões houvesse recurso para a *Heliéia* e, reunindo-os num mesmo edifício, o *Thesmotheteion*, teria facilitado, assim, uma fiscalização recíproca.

Anteriormente, os magistrados provinham de famílias nobres e ricas e era o *Areópago* que, com poderes absolutos, os colocava no poder e distribuía entre eles os cargos. Com Sólon, todavia, essa prática não prevaleceu. Na eleição dos magistrados, foi combinado o critério da eleição com o do sorteio. Os arcontes não mais seriam apontados pelo *Areópago*. De cada uma das quatro tribos era colhida uma lista de dez nomes e do total de quarenta escolhiam-se por sorteio nove para o arcontado.

Quanto aos deveres, todo ateniense era obrigado a prestar o serviço militar, com exclusão dos *thêtes*, cujo recrutamento só se fazia em circunstâncias especiais e assim mesmo para funções reconhecidamente destituídas de dignidade. Não podemos afirmar com segurança se ao tempo de Sólon as liturgias já existiam; sabe-se que os mais poderosos economicamente eram obrigados a determinadas prestações.

O Areópago Na opinião dos antigos Sólon foi o criador do *Areópago* (Plutarco, *Sol.* XIX). Essa assertiva, todavia, parece ser falsa. Aristóteles esclarece que Sólon apenas delimitou as funções desse órgão, já existente (*Ath. Pol.*, VIII, 4)

Talvez se possa explicar, assim, a afirmação de que Sólon foi o criador do *Areópago*. Nas origens, o *Areópago* denominava-se simplesmente *Boulé* e tinha sede seja no pórtico real, seja na *agora*, próximo à pedra de juramentos, seja ainda na colina de *Ares*. Ao criar o *Conselho dos Quatrocentos*, Sólon, ou os da época, teria procurado distinguir a *velha Boulé* da *nova*, fixando em definitivo a sede daquela no *Areópago*.⁶⁶

A composição do *Areópago*, nos termos da Constituição atribuída a Sólon, devia fazer-se com elementos que já houvessem exercido a função de arconte. Ora, sabe-se que somente poderia aspirar a esse cargo quem integrasse a classe dos *pentacosiomédimnoi*. Assim, a *velha Boulé* era

⁶⁶ Cf. GLOTZ. *Histoire grecque*, (Des origines aux Guerres Médiqes), v. 1, p. 401, n. 99.

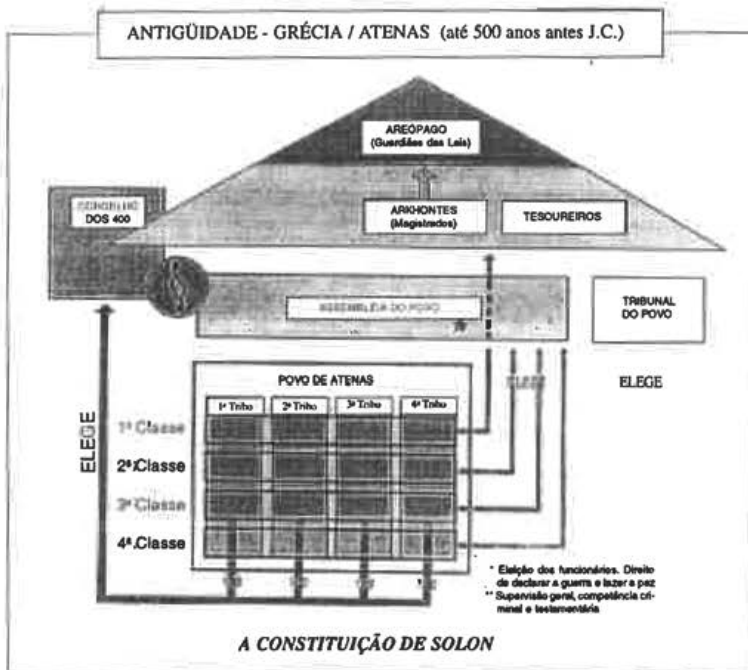


Fig. 12 – Observe-se a importância política da primeira classe, os *pentakosiomedimnoi*, e sua força junto ao Areópago, por meio da participação nas magistraturas (arcontado).

composta dos cidadãos mais ricos da cidade que, se não eram necessariamente da aristocracia, por certo dela eram ainda recrutados em número considerável.

Sólon retirou ao *Areópago* o direito de escolher os arcontes (*Ath. Pol.*, VIII, 2) mas não lhe diminuiu o prestígio, tendo preservado muitas das funções que desempenhava primitivamente. Manteve seu direito de julgar os homicídios cometidos com premeditação, reservando a outros tribunais (o dos éfetos) a tarefa de manifestar-se sobre outras espécies de homicídio. Determinou ainda que ao *Areópago* cabia ser o *guardião das leis e da Constituição*, como antes, castigar os que cometessem infração, podendo aplicar-lhes penas corporais e multas, bem como julgar os que conspiravam contra a Constituição (*Ath. Pol.*, VIII, 4). Entende-se, no conjunto, que mais alta função da *velha Boulé* era, em última análise, zelar pela moralidade pública e privada, cabendo-lhe também, o direito de veto às decisões da *Assembléia* quando lhe parecessem contrárias ao interesse geral da *pólis*.

O Conselho dos Quatrocentos Diz-se que Sólon criou um Segundo Conselho, constituído de quatrocentos membros, recrutados na proporção de cem para cada uma das quatro tribos, por ele conservadas. Alguns autores, todavia, negam que essa instituição seja obra de Sólon.⁶⁷ Não há traços de que haja existido anteriormente como não há provas definitivas de que existisse no século VI a.C.; na verdade, não se tem notícia de sua atuação até 508/7 a.C., quando então se teria manifestado devido à ameaça de Cleomenes.⁶⁸ Mas Glotz julga que a existência desse Conselho pode ser indiretamente confirmada por um documento anterior à reforma de Sólon. Encontrou-se em Quios uma pedra, semelhante aos *áxones* atenienses, onde se registra a existência de uma *Boulé* popular antes de 600 a.C., possivelmente adstrita a uma *Boulé* aristocrática, composta de cinquenta membros por tribo. Supõe-se então que Sólon, em viagens à Jônia, tenha tomado conhecimento desse órgão e nele se tenha inspirado para a criação do *Conselho dos Quatrocentos* em Atenas, não ousando, porém, atribuir à nova *Boulé*

67 Cf. P.-W., 974 10-20; GLOTZ. *Histoire grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), ed. cit., v. 1, p. 438, n. 66

68 Cf. GLOTZ. *Histoire grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), ed. cit., v. 1, p. 468, n. 203, de acordo com o qual também não é pacífico que tenha sido o dos *Quatrocentos* o conselho que resistiu a Cleômenes, Iságoras e seus partidários.

competência tão ampla quanto à de seu modelo.⁶⁹ Na prática, o *Areópago* passou a ser considerado *ἡ ὄικω βουλή* e o Conselho popular, *ἡ κώαω βουλή*.

Plutarco nos informa que Sólon teria criado esse órgão em virtude da reação popular à *Seisákththeia*. Após o benefício dessa medida, o povo, tomando o gosto pela liberdade e tornando-se orgulhoso, teria passado a exigir maiores privilégios políticos. Nessas condições, a criação do *Segundo Conselho* representaria um recurso adotado pelo legislador para dar maior expressão às aspirações liberais da comunidade (*Sol.*, XIX, 1).

A maioria dos autores concorda em que o acesso ao *Segundo Conselho* estava aberto às três primeiras classes.⁷⁰ Não se sabe, todavia, se os membros desse órgão eram escolhidos por sorteio ou eleição. O sufrágio parece ter sido a prática, pois Aristóteles nos informa que Sólon manteve esse sistema no que diz respeito aos arcontes (*Pol.*, II, 9, 2). Assim, se a eleição lhe parecia o melhor meio de recrutamento de magistrados, por que não a teria admitido também no que diz respeito ao *Segundo Conselho*? Aristóteles não oferece muitas informações a respeito desse órgão; apenas o menciona de passagem. Plutarco mostra-se mais generoso. Ele julga que Sólon, ao criar a nova *Boulé*, pretendia com ela pôr em xeque o poder da *Assembléia*. A seu ver, a função desse órgão seria *proboulêutica* – cabia-lhe deliberar sobre assuntos públicos antes de o povo fazê-lo, não sendo permitido que qualquer matéria fosse levada à *Assembléia* antes dessa prévia deliberação (*Sol.*, XIX, 1-2).

A Assembléia Não sabemos se a *Assembléia* existia antes de Sólon.⁷¹ Ao tempo desse legislador, todavia, todos podiam dela participar, inclusive os *Thêtes*. Na verdade, excluídos do acesso às magistraturas, os *Thêtes* tinham o direito de fazer parte apenas da *Assembléia* e dos tribunais (Aristóteles, *Ath. Pol.*, VII, 3).

A esse órgão Sólon concedeu o poder de eleger magistrados, restringindo-o, porém, pois a maior parte deles era escolhida por sorteio (Aristóteles, *Pol.*, II, 9, 2 e 4; *Ath. Pol.*, VIII, 1). Anote-se, ainda, o papel

69 Cf. GLOTZ. *Histoire grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), ed. cit., v. 1, 438-439; D. -S., *Boulé*, p. 739.

70 Cf. LINFORTH. ed. cit., p. 35.

71 Cf. GLOTZ. *Histoire grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), ed. cit., v. 1, p. 439; FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 79. Contra, LINFORTH, ed. cit., p. 84, de acordo com o qual a *Assembléia* era tão antiga quanto o *Areópago*.

fiscalizador do *Areópago* sobre as decisões da *Assembléia*, exercido na qualidade de guardião das leis e da Constituição.

A Heliéia Não se sabe como era organizada ao tempo de Sólon, nem a extensão de suas prerrogativas. Sabe-se que se tornou um dos mais importantes tribunais populares de Atenas, ou melhor, o tribunal por excelência.

Nos termos da Constituição atribuída a Sólon sua função era a de apreciar o exercício do poder judiciário. Tribunal de apelação, estava, como a *Assembléia*, aberto a todos, embora não saibamos como a esse tempo seus membros eram recrutados.

Quando Aristóteles indica as três medidas democráticas de Sólon, entre elas inclui o direito de apelo aos tribunais, medida essa que considera a mais importante das providências do legislador (*Ath. Pol.*, IX, 1). A seu ver, ao instituir essa prática, Sólon conquistou o título de fundador da democracia.

Além da atribuição de fiscalizar o julgamento dos magistrados, cabia à *Heliéia* aplicar penas complementares a esses magistrados em casos especiais (Lísias, *Contra Theomn.*, I § 16). Todavia, não temos certeza de que Sólon houvesse adotado a prática característica da democracia ateniense segundo a qual esse tribunal poderia, também, chamar os magistrados à prestação de contas, ao término de cada exercício.

Explicando as razões pelas quais, no conceito de alguns, Sólon era considerado bom legislador, Aristóteles observa que ele aboliu a oligarquia por ser demasiado exclusivista, pôs termo à escravidão do povo e estabeleceu a antiga democracia, misturando habilmente os elementos da Constituição, pois o Conselho do *Areópago* era oligárquico, as magistraturas eletivas, aristocráticas e os tribunais, democráticos (*Pol.*, II, 12 1274 a-b). Talvez essa passagem tenha inspirado a idéia, muito difundida, de que Sólon procurou adotar uma política que garantisse o equilíbrio de forças na cidade. Assim, ele teria querido controlar o poder dos magistrados através do tribunal heliástico, da *Assembléia*, pelo *Conselho dos Quatrocentos*, do *Areópago*, pelo corpo de cidadão, e de todos, pela lei.⁷²

Medidas legais Dentre as medidas de caráter legislativo atribuídas a Sólon, destaquemos as que regulam as relações entre os membros da família e as que regulam as relações entre o indivíduo e a administração. Do primeiro grupo, consideremos a famosa lei testamentária (*diatíthesthai tà*

72 Cf. FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 83.

heautôu); do segundo, a lei sobre informação, a lei contra a neutralidade política, a lei que permitia a qualquer cidadão mover ação no interesse de alguém injuriado e as leis que assinalam o controle do poder público sobre a vida privada.⁷³

Diatíthesthai tà heautoû No período do sistema da propriedade coletiva do *génos*, não há falar-se rigorosamente em sucessão: o *génos* é o proprietário; a morte do chefe exige um substituto para administrar os negócios comuns, mas não abre a sucessão. O problema da sucessão apresenta-se como tal no regime jurídico da propriedade individual. A obra de Sólon parece colocar-se precisamente no período em que o poder do *génos* começa a perder terreno para o espírito individualista, ou quando, ao lado da grande propriedade, coloca-se a pequena propriedade.⁷⁴

Na maioria das cidades antigas e em Atenas a matéria das sucessões era organizada em função das instituições políticas, sociais e religiosas. De fato, a transmissão do patrimônio estava ligada à preservação do culto doméstico e à continuação da família.⁷⁵ Regulando a devolução das sucessões, vigia o princípio de parentesco combinado com o da masculinidade, ficando as disposições afetivas em segundo plano, por vezes até mesmo preteridas pelo direito positivo.

A adoção era o último recurso para prevenir a extinção do culto doméstico, quando a esterilidade dos cônjuges ou a morte prematura dos filhos punha em risco esse valor sagrado. A fim de que a casa não ficasse vazia, a lei facultava a quem não tivesse filhos (*ápais*) o recurso da paternidade fictícia.⁷⁶ Ora, diz-se que a *Diatíthesthai tà heautoû* instituiu, no fundo, uma paternidade fictícia e caracterizou uma adoção.

Citada repetidas vezes pelos oradores, essa lei não sofreu objeções sérias quanto à autenticidade.⁷⁷ Iseu enuncia-a nos seguintes termos: “a lei

73 Seguimos a classificação de FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 112-113. Os textos de Iseu, Demóstenes, Ps. Demóstenes, Isócrates indicados com números romanos estão de acordo com o artigo de Gernet, *La création du testament. Observations sur une loi de Solon* (1re partie), p. 123-168; (2e partie), p. 249-290.

74 Cf. H. SWOBODA. *Beiträge zur griech. Rechtsgesch.*, apud Gernet, *La création du testament*, p. 131, n. 2

75 Cf. BEAUCHET. *Histoire du droit privé de la république athénienne*, Paris: Chevalier Marescq et & Editeurs, 1897, v. III, título VI, p. 436 et seqs.

76 Cf. Isócrates, *Aegin*, § 35; Demóstenes, *Adv. Leoch.*, § 48; Iseu, *De apollod. her.* § 39: ὅπως ὁ οἶκος μὴ ἐξερημωθῆ. Cf. Platão, *Leis* VI 773.

77 Iseu, II, 13; III, 68; IV, 16; VI, 9; Demóstenes, XX, 102; XLIV, 68; XLVI, 14; Isocrates, XIX, 49, 50; Aristóteles, *Ath. Pol.*, XXXV, 5; Platão, *Leis*, XI, 923 e - 924 a.

declara expressamente que é permitido a qualquer um dispor de seus bens à sua vontade se não deixa filhos varões legítimos” (III, De Pyrrhi hered., § 68). A notícia em Plutarco (*Sol.*, XXI, 3) e Demóstenes (XLVI, 14) acrescenta: “feita a prova de que o legatário estava em pleno gozo de suas faculdades mentais ao tempo do ato da legação, e que seu juízo não foi influenciado por sofrimento ou violência físicos, drogas ministradas por outros, velhice ou persuasão de mulher”. Na hipótese de o legatário não ter filhos mas filha ou filhas, esclarece Iseu (III, 68), ele poderia escolher o seu sucessor, mas este era obrigado a manter-lhe as filhas e encarregar-se do futuro delas. As disposições essenciais da lei dizem respeito, fundamentalmente, à transmissão do patrimônio, e abrem, ao lado da sucessão natural *ab intestato*, uma outra forma de sucessão. Quer regule a *adoptio inter vivos* ou *causa mortis*, essa lei permite ao indivíduo que não tenha filho do próprio sangue dispor de seus bens em benefício de pessoa de sua escolha, mesmo que o exercício desse direito resulte no afastamento dos parentes legítimos (*ankhisteis*).

Com base nessa lei, os autores antigos, em geral, atribuem a Sólon a introdução do testamento do direito ático (Plutarco, *Sol.* XXI; Demóstenes, *Contra Lept.* § 102). Se por *testamento* entendermos aquela instituição criadora de capacidade, que garante ao indivíduo o exercício de um direito subjetivo, facultando-lhe a livre disposição de seus bens, então o legislador ateniense teria sido o autor de uma inovação de alcance revolucionário. É mais provável, todavia, que Sólon não tenha instituído o testamento ou que, se o instituiu, não tenha sido nessas condições.⁷⁸

Nas origens, o testamento tinha o caráter de adoção testamentária e, embora seja difícil precisar-lhe os objetivos, é mais provável que se constituísse num recurso para se garantir ao defunto, por via de adoção póstuma, um filho e um herdeiro legítimo.⁷⁹ Isso pode ser inferido a partir do exame dos efeitos da *Diatithesthai* e das conexões que já os antigos estabeleciam entre a adoção, o testamento e os valores religiosos, principalmente nos tempos anteriores ao século V a.C. (Aristóteles, *Política*, II, 9, 7. Iseu, *De Meneclis. Hered.*, § 13; Isócrates, *Aeginet.*, § 13 et seqs.).

78 Cf. P. W., p. 966, 20 et seqs.; Ruschenbusch, *Διατίθεσθαι τὰ ἑαυτοῦ* Ein Beitrag zum sogenannten Testamentsgesetz des Solon, Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte, LXXIX ('62) 307-311. Contra, de Sanctis, *Storia dei Greci*, ed. cit., v. I, p. 482.

79 Cf. BEAUCHET., ed. cit., v. III, livro II, título VI, p. 427-428.

Quanto ao verdadeiro espírito da lei, também as opiniões são divergentes. Duas se opõem com clareza.

a) Autorizando, na ausência de filho legítimo (de sangue), a instituição de um herdeiro fora do *génos*, a *Diatíthesthai*, constituindo-se em inovação legislativa de propósitos revolucionários, desferia golpe decisivo no velho direito. Atingindo por seu intermédio o regime jurídico da propriedade, Sólon, numa firme luta contra o poder gentílico, teria também abalado nos seus alicerces o princípio da solidariedade familiar. Essa interpretação é de Glotz,⁸⁰ endossada em suas linhas gerais, por De Sanctis.⁸¹

b) Se por essa lei o indivíduo adquiriu uma liberdade que não possuía antes, eis uma consequência acidental e alheia às intenções do legislador. Em última análise, a *Diatíthesthai*, sem o sentido moderno que Plutarco lhe atribui e mais de acordo com a moralidade tribal, representaria uma ficção legal para salvaguardar os interesses da família e preservar-lhe a existência, garantindo-lhe ainda a execução de serviços devidos aos mortos. Tal interpretação é de Freeman, muito afim à de Gernet, que parece ser mais sólida e convincente.⁸² Gernet não vai tão longe quanto Glotz, que faz da lei um meio de defesa do indivíduo contra o *génos*, mas vê nela um recurso de proteção ao *oikos*, a pequena família, contra o próprio *génos*.

Contudo, há o fato de que os escritores do IV século a.C. consideravam-na uma lei sobre a adoção e, sob certos aspectos, lei liberadora do indivíduo, não apenas enquanto pessoa jurídica abstrata: lei criadora de capacidade não só do ponto de vista do estatuto familiar, mas do poder sobre bens (Iseu, II, 24). Na opinião de Gernet, este não teria sido o espírito original da lei. Por um processo contínuo e silencioso o termo *Diatíthesthai* teria adquirido um significado diferente e contrário ao primitivo. E essa transformação teria ocorrido sem alterações ou abrogação do texto: a mudança se explicaria em função do desenvolvimento da propriedade mobiliária e de uma reformulação do conceito de bens.

De fato, o exame da situação jurídica do adotado nos leva a pensar que os efeitos da *Diatíthesthai* vinham fortalecer o *oikos* e oferecer-lhe garantias de sobrevivência autônoma ante o complexo das transformações que abalaram até certo ponto a estrutura do antigo sistema gentílico (Pseudo-

80 GLOTZ. *Histoire grecque*, (Des origines aux Guerres Médiques), ed. cit., t. I, p. 432-433; *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, livro II, cap. 7

81 *Storia dei Greci*, ed. cit. v. I, p. 482.

82 Cf. *The Work and Life of Solon*, ed. cit., p. 114 et seqs; *La création du testament*, ed. cit., p. 133-134.



Fig. 13* – Base de um jovem (kouros) decorada com relevos de lutadores, 510 a.C. Atenas, Museu Nacional de Aqueologia.



Fig. 13* – Base de jovem (kouros) encontrado em Atenas. Cenas de palestra. 510 a.C. Atenas, Museu Nacional de Aqueologia.



Fig. 14* -



Fig. 14* - Cenas de ginásio. Preparativos e exercícios físicos. Berlim, Staatliche Museen preussischer Kulturbesitz, Antikenmuseum.



Fig. 15 – Ânfora ática de figuras vermelhas (detalhe): concurso musical. Pintura de Andócides, 480 a.C. Paris, Museu do Louvre.



Fig. 16ª –



Fig. 16ª – A criança grega frequentava o professor de música e de letras, acompanhada do pedagogo. Taça, 480 a.C. Berlim, Staatliche Museen preussischer Kulturbesitz, Antikenmuseum.

Demóstenes, XLIV, 66-68; 63; XLVI, 14). É forçoso reconhecer também que essa lei, em matéria de direitos subjetivos, constituiu inovação de profundo significado. Se é verdade que o herdeiro adotado não tinha sobre os bens recebidos por adoção direitos reais que o autorizassem a uma livre disposição dos mesmos, pois ele não pode adotar, por sua vez, um herdeiro, tal não era, todavia, a situação do adotante. De acordo com a lei de Sólon, o indivíduo podia dispor de seus bens à sua livre escolha desde que a primeira linha de vocação *ab intestato* (o filho e seus descendentes; à falta, a filha e seus descendentes) não tivesse representante. Assim, a lei de Sólon tem o seu valor, pois atribui ao indivíduo um poder que não tinha antes, autorizando-o a afastar a vocação *ab intestato* dos parentes legítimos (*ankhisteis*), na ausência de filhos do próprio sangue (Iseu, III, § 68).

A *Eisangelía* Quando Sólon assumiu a direção dos negócios públicos, a situação de Atenas devia assemelhar-se ao quadro que o poeta, em fortes cores, nos apresenta dos efeitos do *Disnomia* (fr.3). Sendo o clima da época marcado por inquietudes e descontentamentos, é natural que, em defesa da ordem estabelecida, decretasse uma lei autorizando os cidadãos a denunciarem ao *Areópago* eventuais conluios contra a Constituição (*Ath. Pol.*, VIII, 4). Em última análise essas denúncias procuravam prevenir a dissensão civil. Posteriormente, nos tempos de Clístenes, o ostracismo, bem mais eficiente, afastando da cidade o elemento cuja influência pessoal representasse um perigo para a ordem estabelecida, serviria a propósitos análogos.

Contra a neutralidade política Incorria em *atimia* e perda dos direitos políticos o cidadão que se mantivesse politicamente neutro em caso de dissensão civil. Aristóteles apresenta essa lei como um remédio contra a inércia de alguns cidadãos (*Ath. Pol.*, VIII, 5). A esse respeito são oportunas as observações de De Sanctis, pois realçam o conceito de *Estado educador* e tutor da moralidade pública.⁸³ Bruno Lavagnini, dedicando um artigo especial a essa questão, dá à lei acentuado calor político, como providência geral para a defesa do Estado e como providência especial para a conservação e estabilidade da Constituição. A seu ver, a *Eisangelía* evitaria uma involução regressiva no sentido oligárquico; a lei contra a neutralida-

83 DE SANCTIS. *Storia dei Greci*, ed. cit., V. I, cap. IX, p. 482.

de política, o aparecimento de um tirano.⁸⁴ Parece-nos que uma e outra atendiam a objetivos distintos mas confluentes: a primeira fazia de cada cidadão o guardador da Constituição e impedia o reaparecimento dos fatores perniciosos que anteriormente trouxeram o caos à cidade; a segunda, despertava uma camada da população, que, acomodada ao *statu quo*, mostrava-se pouco interessada nos destinos da comunidade. Uma e outra, porém, com sentido altamente integrador numa época de contínuas perturbações internas, deviam ser úteis ao combate das conspirações que engendram a revolta civil.

A história conta-nos que a lei de Sólon não atingiu seus objetivos: os golpes de Pisístrato (560 a.C.; 545/527 a.C.) são exemplos significativos disso.

Uma outra lei atribuída a Sólon Pretendendo habituar os cidadãos a se considerarem membros de um só corpo e a serem sensíveis aos sofrimentos alheios, o legislador teria autorizado todo Ateniese a reclamar justiça para o oprimido, apresentar queixa contra o culpado e persegui-lo (Aristóteles, *Ath. Pol.*, IX, 1; Plutarco, *Sol.*, XVIII, 5; Diógenes Laércio I, 59). Aristóteles considera a lei uma das três medidas mais democráticas de toda a atividade política de Sólon. Freeman julga-a um momento importante na história da jurisprudência criminal. Superando o estágio da comunidade tribal, quando a repressão do crime dependia exclusivamente dos parentes, a lei de Sólon representaria um estágio mais avançado, no qual não apenas ao Estado, mas ao cidadão em particular caberia a tarefa de cuidar para que o crime não permanecesse impune.⁸⁵

Algumas medidas legislativas atribuídas a Sólon são bem indicativas do grande controle que a cidade-estado exercia sobre a vida privada dos cidadãos. Nesse sentido, podem ser úteis à compreensão do conceito de liberdade subjacente à *paidéia* solônica. Assim, tem-se notícia de que os meninos deviam ir à escola ou ao ginásio depois do nascer do sol e retornar antes do pôr-do-sol. Normas regulamentares fixavam o número de seus companheiros, bem como a idade e qualificação de todos os jovens que freqüentavam as escolas e o ginásio, seus jogos e estudos e ainda, estabele-

84 LAVAGNINI. *Solone e il voto obbligatorio*, Rivista di Filologia e Istruzione Classica. Turin, ('47), p. 83; p. 89, n. 1.

85 LINFORTH. ed. cit., p. 131-132.

ciam a conduta dos magistrados encarregados de dirigi-los (Ésquines, *Contra Timarch.*, 6-12). Na ausência de uma educação sistemática para as mulheres, a lei limitava-lhes a conduta pública, regulamentando-a no que se refere às três principais oportunidades em que podiam deixar o lar: passeios, funerais e festividades religiosas. À noite só eram permitidos passeios de carruagem, precedida de um archote que iluminasse o caminho; nas viagens era proibido levar mais que três costumes, sendo os alimentos racionados a um óbolo (Plutarco, *Sólon*, XXI, 4); nos funerais, era-lhes prescrito que ficassem atrás da carreta fúnebre – os homens iam à frente – sendo-lhes vedados os cantos fúnebres e a prática de alguns atos de autoflagelação até então habitualmente executados: dilaceração das faces, gemidos e açoites ao próprio corpo. Se a mulher tinha menos de sessenta anos, era-lhe proibido comparecer ao funeral ou penetrar no quarto onde o corpo aguardava a hora do sepultamento, a menos que, em relação ao morto, guardasse um parentesco até o grau de primo (Demóstenes, *Contra Macart.*, 62; Plutarco, *Sólon*, XXI, 4-5). Também quanto aos homens as normas referentes a essa matéria eram severas. Era-lhes proibido enterrar com o morto mais que três costumes, bem como nos funerais sacrificar um boi, e, ainda, visitar outros túmulos que não aqueles de seus próprios familiares, exceto no dia do enterro. As exposições de luto deviam ser comedidas, caso contrário os magistrados com jurisdição sobre as mulheres puniriam os infratores dessa lei; tal competência lhes era atribuída porque faltas dessa espécie eram consideradas indignas de um homem e prática afeminada (Plutarco, *Sólon*, XXI, 5).

Numa assembléia pública falavam em primeiro lugar os que tivessem acima de cinquenta anos; a punição para a embriaguez de um magistrado era a morte (Diógenes Laércio I, 57). Sabe-se que procurou reprimir em Atenas tendências ao luxo, impressionado talvez com seu efeito deletério nas civilizações orientais (Diodoro da Sicília, IX, 1). E, ainda, que manteve a distinção entre o homem livre e o escravo, interditando a esse direitos que outorgara àquele, como, por exemplo, freqüentar os ginásios (fricções a seco) e amar um adolescente (Plutarco, *Sólon* I, 2). Sabe-se ainda que, se instituiu a recompensa por mérito revelado nos jogos ístmicos e olímpicos ou nos campos de batalha, também determinou que se punisse com *atimia* os desertores e quem se mostrasse covarde na luta (Ésquines, *Contra Timarch.*, 29 et seqs.; *Contra Ctesif.*, 175 et seqs; Plutarco, *Sólon*, XXIII, 3). Com a mesma pena castigava os que, convidados, não comparecessem à refeição no *Pritaneu*, pois tal recusa era considerada desprezo aos

costumes públicos (Plutarco, *Sólon*, XXIV, 3). Diz-se que legalizou a prostituição, instituindo as casas de tolerância, mas deve tê-lo feito para atender a uma situação de fato, pois também se lhe atribui uma lei que punia a profissão de alcoviteiro (Ésquines, *Contra Timarch.*, 119-120).

Atribui-se ainda a Sólon (mas também a Drácon e a Pisístrato) uma outra medida legal, muito significativa no que se refere à ingerência do Estado na vida privada do indivíduo. Trata-se da que proibia o ócio, punindo-o com *atimia* (Heródoto, II, 177; Plutarco, *Sólon*, XXII; Diodoro da Sicília, I, 77, 5; Diógenes Laércio, I, 55). Embora não seja pacífico que Sólon em pessoa a tenha instituído – diz-se que a tomou emprestado do Egito ou que então a recebeu como herança draconiana – o que importa é que tal lei, entendida como uma medida complementar à *Seisáktheia*, visava a garantir na Ática a mão de obra e a combater também a mendicância. Ao *Areópago* cabia punir os infratores dela, averiguando os meios de vida de cada um. Em consonância com essa medida diz-se que Sólon determinou ao pai o dever de ensinar um ofício ao filho e ao filho o de prover o sustento do pai velho ou doente, obrigação de que estaria isento na hipótese de o pai faltar com a sua ou se ele fosse filho ilegítimo (Plutarco, *Sólon*, XXII, 1-4).

Todavia, se Sólon se manteve fiel a certos valores antigos, não parece ter sido partidário daquela severidade tão característica de Drácon.

Avaliando, agora, a obra de Sólon no seu conjunto, vemos que toda ela é um espelho de seus valores e de seus ideais. Enquanto expressão de sua política reformadora pode auxiliar-nos a compreender os conceitos mais representativos do pensamento ético-político que predomina nos poemas. Nesse sentido, o exame das principais disposições constitucionais, da *Seisáktheia*, da *Diatíthesthai*, bem como de outras medidas legais nos é útil à compreensão do que Sólon quis significar com a apologia da boa ordem ou a recomendação de comedimento; com a pregação da justiça e da excelência.

Antes de Sólon imperava em Atenas uma extrema oligarquia; depois dele, em menos de um século, Clístenes instaurava aí a democracia. Se o legislador contribuiu para esse resultado, não é verdade que o haja pretendido. A *Seisáktheia* não foi a reforma que o povo pedia, mas a que Sólon julgou conveniente. As leis e as disposições constitucionais não consagraram a igualdade política e social em Atenas. Da mesma forma que o legislador não acolheu a idéia de uma partilha igual das férteis terras da Ática, também não aceitou a idéia de uma distribuição igual de direitos políticos

entre as classes. Na verdade, a Constituição atribuída a Sólon dividia os poderes políticos proporcionalmente ao poder econômico de cada classe. Ela determinava, em última análise, uma discriminação fundada na posse de bens materiais. O próprio Sólon jamais pretendeu uma distribuição eqüitativa de direitos. Na verdade, se o houvesse pretendido, teria estabelecido aquela igualdade de vida tão almejada pelo povo, pois quando todos têm o mesmo direito, não há falar-se em privilégios. Nesse sentido o legislador não deixa dúvidas:

“Ao povo dei tantos privilégios quantos lhe bastam, à sua honra nada tirei nem acrescentei; mas os que tinham poder e eram admirados pelas riquezas, também neles pensei, que nada tivessem de infamante; de pé, antepondo sólido escudo entre uma e outra facção, a nenhuma delas permiti vencer injustamente.” (fr. 5, v. 1-6)

Sólon não pretendeu entregar o poder ao povo; na verdade, até certo ponto, as disposições constitucionais relativas aos *thêtes* fazem-se bem ilustrativas do espírito discriminatório de suas reformas. Excluídos do acesso a qualquer cargo, era-lhes permitido apenas a participação na *Assembléia* e nos tribunais. Nem mesmo eram recrutados para o serviço militar e, nos casos excepcionais em que eram convocados a servir, era-lhes vedado o exercício de funções de reconhecida dignidade. Na verdade, se Sólon houvesse sido mais generoso com essa classe, com muito menor força poder-se-ia duvidar da assertiva de que foi ele o iniciador da democracia ateniense. A *Eunomia* que ele procurou estabelecer partia da premissa de que os homens não são iguais, de que os separam riqueza e estirpe. Em última análise, sob alguns aspectos as disposições constitucionais que lhe são atribuídas refletem as exigências de uma ordem econômica nova onde cada vez mais se fazia sentir a importância do aparecimento e ascensão de outra classe social, a dos *novos ricos*. Pensada nos quadros daquela grande luta espiritual a que nos referimos na introdução, em que a nobreza grega principiava a enfrentar o processo de popularização de seus mais altos valores, obrigada a defender o privilégio de ser a vontade diretora da vida política, cultural e econômica da Grécia, a Constituição atribuída a Sólon, principalmente no que se refere às franquias liberais nela introduzidas, talvez possa ser considerada como um testemunho representativo da crise de uma civilização do *ser* em favor do despontar de uma civilização do *ter*.

As reformas de Sólon não impediram, é certo, que a intranqüilidade e o descontentamento continuassem a perturbar a Ática. Depois que o le-

.....
*Assim o povo poderia seguir melhor com os seus chefes,
nem livre em excesso nem oprimido;
a fartura gera o orgulho, quando muita prosperidade segue
os homens que não têm espírito sadio.*

.....
Em assuntos importantes é difícil agradar a todos.” (fr. 5)

Sólón não havia concordado com uma nova repartição das terras, mas aboliu as dívidas, mandou retirar os marcos da hipotecas, pensou na liberdade dos camponeses e solucionou o problema da escravidão, por motivo de dívidas, proibindo “receber empréstimos com a garantia do próprio corpo”. Além disso, estabeleceu as bases do que seria o futuro governo democrático na Atenas do século VI a.C., podendo ser proclamado como o verdadeiro fundador do Estado ateniense. E, com razão, durante séculos, enquanto houve um Estado ateniense, Sólón foi considerado “uma das pedras angulares de sua cultura”. E ainda, de acordo com Werner Jaeger, *Paidéia*, cap. VIII: “Pensemos um instante, o quanto teríamos perdido se nenhum fragmento de Sólón tivesse chegado até nós. Dificilmente, seríamos capazes de compreender o que constitui a grandeza e a estranheza das grandes tragédias áticas, ou melhor, de toda a vida espiritual de Atenas”.

Sólón foi o protótipo do homem integral, segundo o ideal ateniense; soube transpor para o campo político suas reflexões e princípios que defendia em seus poemas. Às palavras soube acrescentar a ação; não recusou aceitar os pesados desafios que seus concidadãos lhe atribuíam, e se no fim da vida, não quis assumir o papel de tirano, assim agiu porque preferiu ser fiel a seus ideais democráticos. Em sua defesa nos diz que chegou a ser considerado louco, um tolo, mas, se com amargura reconhecia que “em assuntos importantes é difícil agradar a todos” (fr. 5), mais tarde resumiu a convicção de ter sempre agido bem:

*“Breve tempo mostrará aos cidadãos a minha loucura,
mostrará, quando a verdade vier a público.” (fr. 9)*

Eis aí, em rápidas pinceladas, o que foi a obra de Sólón. O leitor encontrará no presente volume um retrato fiel e de corpo inteiro do que foram realmente a vida e a obra do pioneiro poeta ateniense.

A Prof.^ª Dr.^ª Gilda Naécia Maciel de Barros, em sua cuidadosa e importante pesquisa, soube elaborar um quadro completo do que foi a obra de Sólón e do que ela significa para o legado cultural de Atenas. A autora não se

anotou De Sanctis, deixava sua Atenas sem um poder central superior a todas as instâncias.⁸⁶ Todavia, é precisamente essa idéia de distribuição de competências e de busca de um equilíbrio de forças políticas que nos parece constituir uma das qualidades da Constituição atribuída ao autor da *Eunomia*.

Critica-se Sólon porque ele não resolveu de vez a questão social em Atenas; todavia, não são ressaltados os aspectos inegavelmente inovadores de sua obra. No plano do direito positivo, a famosa lei testamentária representa uma ruptura com o espírito do *gênos*; e, se por um lado, a aceitar-se a tese de Gernet, visava a garantir a sobrevivência e o poder da família, por outro, reconhecia em favor do indivíduo um direito subjetivo de valor inestimável. A Constituição que dizem ter outorgado a Atenas, ao eliminar o requisito da nobreza, eliminava, ao menos em princípio, um grande obstáculo à democratização de oportunidades na vida política. Por outro lado, a interdição da prisão corporal por dívidas, como já assinalou Glotz,⁸⁷ consagrou no direito ático o instituto jurídico do *habeas corpus*, garantindo, ainda que de forma restrita, o direito inalienável de proteção e respeito ao ser humano. Ao obstar ao credor exigir do insolvente a renúncia à própria liberdade e a escravidão de seus familiares, Sólon garantiu à posteridade uma conquista notável, constituindo juridicamente a idéia de inviolabilidade da pessoa. Vista sob esse ângulo, sua obra legislativa antecipou de muitos séculos o princípio fundamental da *Carta dos Direitos do Homem*.

⁸⁶ Cf. *Storia dei Greci*, ed. cit., v. 1, p. 483-484.

⁸⁷ Cf. GLOTZ. *Histoire grecque, (Des origines aux Guerres Médiques)*, ed. cit., v. 1, p. 432.

POEMAS

ΕΛΕΓΕΙΑ
ΕΙΣ ΤΑΣ ΜΟΥΣΑΣ

1

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλυτὲ μοι εὐχομένω·
δλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε καὶ πρὸς ἀπάντων
ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθὴν·
5 εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοισ', ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν,
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
Χρήματα δ' ἱμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.
Πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
10 ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφὴν·
ὄν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκοισ' ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἀτη·
ἀρχὴ δ' ἐξ ὀλίγου γίγνεται ὡς τε πυρός,
15 φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνηρῆ δὲ τελευτᾷ·
οὐ γὰρ δὴν θνητοῖσ' ὕβριος ἔργα πέλει.
ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, ἐξαπίνης δὲ –
ὥστ' ἀνεμος νεφέλας αἴψα διεσκέδασεν

ELEGIA ÀS MUSAS

1¹

Gloriosas filhas da Memória e de Zeus Olímpico,
 Musas da Piéria,² ouvi a minha súplica:
 dai-me a prosperidade vinda dos deuses abençoados e, vinda de todos os
 homens, tenha eu sempre boa fama;
 5 seja doce com os amigos, amargo com os inimigos,³
 para uns venerável, para outros terrível de se ver.
 Riquezas desejo ter; adquiri-las injustamente
 eu não quero; em todo caso depois vem a justiça.
 A riqueza que os deuses dão acompanha o homem,
 10 sólida desde a base mais profunda até o cimo;
 aquela que os homens buscam com violência não vem em boa ordem;
 obedecendo a ações injustas
 segue sem querer, e, rapidamente, se lhe junta a desgraça;
 o começo é de pouco, como o do fogo,
 15 fraco a princípio, penoso no fim.
 De fato, para os mortais as obras da violência não duram muito tempo.
 Mas Zeus vigia o fim de todas as coisas⁴ e de súbito –
 como um vento que repentino dispersa as nuvens,

1 O texto (v. 1-76) encontra-se no florilégio de Estobeu (III, 9) com o título περὶ δικαιοσύνης. Os dois primeiros versos são repetidos *ad verbum* na paródia que o filósofo cínico do século IV a.C., Crates de Tebas, fez da elegia. A paródia (fr. 1 D.) acompanha o texto de Sólon até o v. 12. Clemente de Alexandria, (Π. στρομ. VI, 11, 1 p. 430 Stählin) cita o v. 1 contrapondo-o à invocação à Musa do poeta épico Eumelo (fr. 16 Kinkel). Os v. 7 e 8 também se encontram em Plutarco (*Sol.* II, 3). O *Corpus Theognideum* repete nos v. 585-590, 227-232 com alguma variação, respectivamente os v. 65-70, 71-76 da elegia. O verso 71 é citado por Aristóteles (*Pol.* 1256 b), Plutarco (*De cup. div.* 524 e) e Basílio Magno (*Lib. Gent.* 8). Ver polémica acerca da autenticidade da elegia em apêndice n. 1 à elegia 1.

2 Porque a deusa Memória as teria concebido e gerado nessa região da Grécia. Cf. Hesíodo, *Teog.*, v. 53.
 3 Atitude bem ilustrativa do particularismo da ética aristocrática, registrada muitas vezes pela literatura grega.
 4 Com a idéia de τέλος, repetida nos v. 15 (τελευταῖ), 17, 28 e 58, Sólon mostra-se vinculado a uma compreensão do homem e do divino que, encontrando precedentes na épica, *Il.*, θ 66, 77, foi tam-

- 20 ἠρινός, δς πόντου πολυκύμονος ἀπρυγέτοιο
πυθμένα κινήσας, γῆν κατὰ πυροφόρον
δηιώσας καλὰ ἔργα θεῶν ἔδος αἰπὺν ἰκάνει
οὐρανόν, αἰθρίην δ' αὖτις ἔθηκεν ἰδεῖν·
λάμπει δ' ἡελίοιο μένος κατὰ πίονα γαῖαν
καλόν, ἀτὰρ νεφέων οὐδὲν ἔτ' ἔστιν ἰδεῖν –
25 τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐ δ' ἐφ' ἐκάστωι
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται βξύχολος,
αἰεὶ δ' οὐ ἐλέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρόν
θυμὸν ἔχη, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξηφάνη·
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φυγῶσιν
30 αὐτοὶ, μὴ δὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχηι,
ἤλυθε πάντως αὖτις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γέ<ν>ο<ς> ἐξ>οπίσω.
θνητοὶ δ' ᾧδε νοεῦμεν ὁμῶς ἀγαθὸς τε κακὸς τε,
ε<ὕ> δ<ει>νὴν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει,
35 πρὶν τι παθεῖν· τότε δ' αὖτις ὀδύρεται· ἄχρι δὲ τούτου
χάσκοντες κούφαισ' ἐλπίσι τερπόμεθα.
χῶστις μὲν νοῦσοισιν ὑπ' ἀργαλέησι πιεσθῆι,
ὡς ὑγιῆς ἔσται, τοῦτο κατεφράσατο·

- 20 primavera, e, após agitar os abismos do mar estéril de muitas vagas
 e devastar as belas culturas sobre a terra fértil em trigo,
 chega à inacessível morada dos deuses,
 o firmamento, de novo deixa ver um céu sereno,
 brilha o sol em sua força sobre a terra fecunda,
 esplêndido e nuvem alguma já não se pode ver –
 25 tal a vingança de Zeus: ele não se irrita por qualquer motivo
 como um homem mortal;
 mas não, jamais lhe escapa esse que tem o coração faltoso,
 sempre no fim se revela:
 um paga logo, outro mais tarde; uns fogem pessoalmente –
 30 que a Moira divina não sobrevenha e os alcance –
 ela vem sempre de novo; os sem culpa pagam os atos,
 ou os filhos deles ou a geração posterior.
 Nós, mortais, assim entendemos – o nobre e o homem comum –
 cada qual tem por algum tempo a sua própria opinião,
 35 antes de padecer;⁵ aí então se lamenta; até esse momento,
 boquiaberto, nos alegramos com esperanças vazias.⁶
 O homem esmagado por dolorosas enfermidades,
 em como ficar são, é disso que cogita;

bém acolhida por muitos líricos. Ver Arquíloco (fr. 66); Semônides (fr. 1D), Teógnis (v. 731-742 v. 155-160; v. 129-130; v. 133-142), Píndaro (II Pit., 49-51), Baquilides (X 35-57). Zeus é quem conhece o fim de todas as coisas; daí seu epíteto: τέλειος, *o que completa*. Partindo do v. 17, Sólon apresenta a idéia de que ao homem escapa o conhecimento e controle do fim (v. 53 et seqs. em especial). Entretanto, o v. 17 et seqs., ao expressar a idéia de que o *Crônida* aguarda o momento de vingança, prepara a contrapartida dos v. 27 et seqs., a crença tradicional (cf. *Il.* IV 160 et seqs. Hesíodo, *Erga* v. 333 et seqs) na hereditariedade da culpa (v. 31).

- 5 ENDHNHN = Passagem prejudicada, como bem anotou Reinhardt, por uma falta mecânica do escriba causada, em parte, por *etacismo*, pois há vários *etas* no conjunto de letras desprovidas de sentido que foram conservadas. (Apud JAEGER, *Paideia* (La formation de l'homme grec). Tradução de André e Simonne Denyver, Paris: Gallimard, 1964, I V. (Col. Idées), p. 521). Inúmeras emendas foram propostas no sentido de resolver a dificuldade. Ver n. 34 da *Anthologia Lyrica* de Diehl, reimpressão da 4 ed de 1949, Leipzig-Stuttgart: Teubner, 1958, fasc. 1, *Poetae Elegiaci*, p. 23.
- 6 O tema das esperanças vazias, κούφαι ἐλπίδες, que terá importantes implicações nos v. 55-62 63-70, é constante em toda Lírica. A par dele, um outro, também retomado pelos líricos, o do σπεῖν δεῖν, vai ser desenvolvido por Sólon nos v. 43 et seqs.

- 40 ἄλλος δειλὸς ἔαν ἀγαθὸς δοκεῖ ἔμμεναι ἀνὴρ
καὶ καλὸς μορφὴν οὐ χαρίεσσαν ἔχων·
εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιάται,
κτῆσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ.
σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος· ὃ μὲν κατὰ πόντον ἀλάται
ἐν νηυσὶν χρήζων οἵκαδε κέρδος ἄγειν
45 ἰχθυόεντ' ἀνέμοισι φορεύμενος ἀργαλέοισιν,
φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος·
ἄλλος γῆν τέμνων πολυδένδρεον εἰς ἐνιαυτὸν
λατρεύει, τοῖσιν καμπύλ' ἄροτρα μέλει·
ἄλλος Ἀθηναίης τε καὶ Ἡφαίστου πολυτέχνευο
50 ἔργα δαεὶς χειροῖν ξυλλέγεται βίοντον,
ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθεὶς,
ἡμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος·
ἄλλον μῶντιν ἔθηκεν ἀναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων,
ἔγνω δ' ἀνδρὶ κακὸν τηλόθεν ἐρχόμενον,
55 ὦδι συνομαρτήσωσι θεοί· τὰ δὲ μόρσιμα πάντως
οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὔθ' ἱερά·
ἄλλοι Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες
ἰητροί, καὶ τοῖσι οὐδὲν ἔπεστι τέλος·
πολλάκι δ' ἐξ ὀλίγης ὀδύνης μέγα γίγνεται ἄλγος,
60 κοῦκ ἂν τις λύσαιτ' ἥπια φάρμακα δούς·
τὸν δὲ κακῶς νούσοισι κυκώμενον ἀργαλέοισιν
ἀνῶμενος χειροῖν αἵψα τίθησ' ὑγιῆ.
-

outro, covarde, pensa que é homem valente e belo,
 40 mesmo sem ter semblante gracioso;
 se alguém não é rico e as obras da indigência o oprimem,
 pensa que de qualquer forma vai adquirir muitas riquezas.
 Um labuta aqui, outro acolá. Um, pelo mar cheio de peixes vagueia
 em seus navios querendo levar um lucro para casa,
 45 arrastado por ventos impetuosos
 sem nenhuma poupança de vida;
 outro – esses que se importam com os arados recurvos⁷ – cortando a
 terra de muitas árvores, serve o ano inteiro;
 outro, conhecedor dos trabalhos de Atena e de Hefesto de muitas artes,
 50 recolhe com as mãos os meios de vida;
 outro, nos dons das Musas instruído,
 é hábil na ciência encantadora,
 e um outro, o soberano Apolo que fere à distância dele fez um adivinho:
 conhece o mal que de longe vem para o homem
 55 e os deuses o assistem; mas o que está traçado, em todo caso,
 nem vãos de aves nem sacrifícios poderão evitar;
 outros, médicos, têm a tarefa de Peã conhecedor de muitos remédios,
 mas também eles não são donos do fim;
 muitas vezes de pouca dor nasce um grande sofrimento
 60 e ninguém poderia livrar o doente aplicando-lhe calmantes;
 mas um outro, gravemente atormentado por moléstias dolorosas,
 basta tocá-lo com as mãos e está curado.⁸

7 Muito discutida, a sintaxe dos vv. 47-48 acolhe também esta tradução: “outro, cortando a terra de muitas árvores, serve o ano inteiro aos que se importam com os arados recurvos.” Cf. E. BERGOUGNON. *Hésiode et les Poètes Élégiques et Moralistes de la Grèce* (Avec des notices, des notes et un index), Paris: Garnier, s.d.J., p. 129. Nossa orientação é a mesma de ADRADOS, *Líricos Griegos*, ed. cit., v. 1, p. 185; FREEMAN. *The Work and Life of Solon*, p. 211, Masaracchia, art. cit., p. 127.

8 Vlastos, *Solonian Justice*, Classical Philology. Chicago, University of Chicago Press, 41 (1946), p. 77, n. 85, marca nessa passagem (vv. 43-62) a omissão da *tékhnē* política: não há referência ao rei, ao juiz, ao soldado etc., enquanto Masaracchia, art. cit., p. 121, chamando a atenção para as transformações sociais produzidas no tempo de Sólon, quando, ao lado do nobre, se põe o homem do povo que se fez por esforço próprio, julga muito significativo que Sólon apresente a figura do navegante em primeiro lugar, lhe tendo reservado quatro versos, número igual ao que dedica ao adivinho, apenas superado pelo do médico.

- Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἡδὲ καὶ ἐσθλόν,
δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν φίγνεται ἀθανάτων.
65 πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν,
ἦι μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου·
ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,
70 τῶι δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν
συντυχήην ἀγαθήην, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.
πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται·
οἱ γὰρ νῦν ἡμέων πλείστον ἔχουσι βίον,
διπλασίως σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἀπαντας;
κέρδεά τοι θνητοῖσ' ὥπασαν ἀθάνατοι,
75 ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἦν ὁπότε Ζεὺς
πέμψηι τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

ΣΑΛΑΜΙΣ

2

Αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμῖνος
κόσμον ἐπέων ὠιδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

.....
εἶην δὴ τότε· ἐγὼ Φολεγῶνδριος ἦ Σικινίτης
ἀντὶ γ' ἄθηναίου πατρίδ' ἀμειψόμενος·

- Moira é que aos mortais traz o bem e o mal,
 dádivas inevitáveis que vêm dos deuses imortais.
- 65 Sobre todas as ações paira o perigo e ninguém sabe aonde vai ter,
 quando a tarefa começa;⁹
 quem tenta agir bem, sem prever
 cai em grande e penosa desgraça,
 mas ao que age mal a divindade dá em tudo bom êxito,
 70 a libertação da loucura.¹⁰
 Da riqueza não há nenhum limite seguro para os homens;
 uns de nós que agora têm vida farta
 duplamente labutam. Quem a todos poderia saciar?
 Os lucros, os imortais é que os oferecem aos mortais,
 75 mas deles brota a desgraça; e quando Zeus
 a envia para punir, ora um ora outro recebe.

SALAMINA

2¹¹

Em pessoa, um arauto, vim da amável Salamina,
 apresentando em lugar de discurso uma canção, o adorno de meus versos.

.....
 Fosse eu, então, cidadão de Folegrado¹² ou de Sicina,¹³
 e não um ateniense, a pátria mudando;

9 Passagem introdutória de uma dificuldade aparentemente muito séria na interpretação da elegia. Em confronto com o dístico anterior (v. 67-68), os v. 69-70 sugerem a imagem de uma divindade caprichosa, cuja interferência nos negócios humanos não distingue mérito, bondade ou maldade. Ora, isso parece ir de encontro aos v. 9-13, onde o poeta professa a sua fé em que a injustiça desencadeia *áite* enquanto a justiça traz a prosperidade. Ver notícia de interpretações divergentes em apêndice 2 à elegia 1.

10 *ἀφροσύνης* (loucura): a tradução da palavra tem variado em função do sentido que se dê às expressões *εὖ ἔρδειν* | *κακῶς ἔρδοντι* (v. 67 e 69). Assim, Defradas, *Les Élégiques Grecs*, p. 46, seguindo a mesma orientação de Allen (ver nota 9 supra), traduz a palavra por *ignorância*. A seu ver *ἀφροσύνης* não é o contrário de *σωφροσύνη*, mas de *σοφία*.

11 Plutarco (*Sol.* VIII, 1) cita os dois primeiros versos, informando que o poema, intitulado *Salamina*, era composto de cem versos de grande beleza. Diógenes Laércio (*Sol.* I 46) cita os restantes (v. 3-8).

12 Ilha do grupo das *Cícladas*, entre *Melos* e *Naxos*, no Egeu.

13 Ilha do grupo das *Cícladas*, entre *Melos* e *Naxos*, no Egeu.

5 αἶψα γὰρ ἂν φάτις ἦδε μετ' ἀνθρώποισι γένοιτο·
' Ἀττικὸς οὗτος ἀνὴρ τῶν Σαλαμιναφετῶν.'

.....
ἴομεν ἐς Σαλαμίνα μαχησόμενοι περὶ νήσου
ἱμερτῆς χαλεπὸν τ' αἴσχος ἀπωσόμενοι.

[EYNOMIA]

3

' Ημετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔ ποτ' ὀλεῖται
αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·
τοίη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη
5 Παλλὰς Ἀθηναίη χειρὰς ὑπερθεῖν ἔχει.
αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ' ἡγεμόνων ἀδίκος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον
ὑβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παροῦσας
10 εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ.

.....
πλουτοῦσιν δ' ἀδίκουσ' ἔργμασι πειθόμενοι
.....

οὐθ' ἱερῶν κτεάων οὔτε τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἐφ' ἄρπαγῆι ἄλλοθεν ἄλλος
οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,

- 15 ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἔοντα,
τῶι δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ὀποτεισομένη.
τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,
ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἤλυθε δουλοσύνην,
ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὐδοντ' ἐπεγείρει,
20 δς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην·
ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστυ
τρύχεται ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικούσι φίλαις.
ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν
ἴκνοῦνται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἄλλοδαπὴν
25 πραθέντες δεσμοῖσί τ' ἀεικελίοισι δεθέντες.
.....
οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἵκαδ' ἐκάστωι·
αὐλαιοὶ δ' ἔτ' ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι,
ὑψηλὸν δ' ὑπὲρ ἔρκος ὑπέρθορον, ἠῦρε δὲ πάντως,
εἰ καὶ τις φεύγων ἐν μυχῶι ἦι θαλάμου.
30 ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει,
ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομίη παρέχει,

- 15 em silêncio, conhece o presente e o passado
e com o tempo sempre vem para punir.
Essa ferida inevitável já alcança a cidade inteira
que depressa chegou à dolorosa servidão:
esta desperta a revolta civil e a guerra adormecida,
20 que de muitos destrói a amável juventude;
por obra de inimigos, depressa a amorável cidade
se consome em reuniões¹⁶ de que os injustos são amigos.
São esses os males¹⁷ que grassam entre o povo; dos pobres,
muitos chegam à terra estranha, vendidos
25 e agrilhoados com¹⁸ inadequados grilhões.

-
Assim, o Mal Público chega para cada um em sua casa
e já os portões do pátio não podem detê-lo,
mas de um salto ultrapassa o muro elevado e sempre encontra,
mesmo aquele que, fugindo, estiver no recôndito do quarto.
30 Eis o que meu coração me ordena ensinar aos Atenienses:¹⁹
a Disnomia²⁰ traz males inúmeros à cidade

16 ADRADOS, *Líricos Griegos*, v. 1, p. 189, lembra que, no texto, συνόδοις (“reuniões”) talvez se refira às *heterias* ou sociedades de caráter político dos aristocratas.

- 17 Já JAEGER, *Paideia*, ed. cit., p. 166, contrasta isso com as sanções homéricas e hesiódicas da Justiça: fome e peste (Hesíodo, *Erga*, v. 243); esterilidade da mulher (ibid., v. 244); aridez da terra (*Od.*, XIX v. 111; Hesíodo, *Erga*, v. 232 e 237) e do mar (*Od.* XIX v. 113). A lista de medidas punitivas é em Hesíodo acrescida da guerra e da derrota militar, cf. *Erga* v. 228-229 e v. 236-237; v. 243 e v. 245-247.
- 18 Compare fr. 24 v 13: δουλίην δεικέα | δεσμοῖσι δεικελίτοι (v. 25 fr. 3). O primeiro sentido de δεικέλιος é *inconveniente*; por extensão, infamante, vergonhoso. A idéia aqui é que a escravidão não lhes cabe porque são livres.
- 19 Passagem muito valiosa; além de introduzir a figura do educador, do líder do povo, marca um aspecto importante na atuação de Sólon, pois trata-se de alguém que fala por si, movido por sua própria inspiração. Embora o poeta se refira a θυμός, sob esse aspecto sua atitude não está muito distanciada, por exemplo, daquela assumida por Heráclito, cujo pensamento filosófico é fruto do próprio *logos*.
- 20 Em Hesíodo, *Disnomia* é filha da *Eris* e irmã da *Áte* (*Teog.*, v. 230). A tradução dos vocábulos *Disnomia* e *Eunomia* tem sempre o sentido aproximado; nenhuma é plenamente satisfatória. O contexto em que tais palavras aparecem nos indica uma estrita conexão entre elas e a ὕβρις. Na verdade, já na *Odisséia*, XVII v. 487, *Eunomia* é oposta à *Hýbris*. Cf. L.-S, *Δυσνομία = bad constitution* (*Sol.* 4.32); *Εὐνομία = good order*.

Εὐνομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἄμφιτίθησι πέδας·
35 τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἄμαυροῖ,
ἀυαίνει δ' ἄτης ἀνθεα φυόμενα,
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιὰς ὑπερήφανά τ' ἔργα
πραῦνει, παύει δ' ἔργα διχαστασίης,
παύει δ' ἄργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά

4

Γι<γ>νώσκω – κἀ μοι φρενὸς ἐνδοθεν ἀλγέα κείται –
πρεσβυτάτην ἔσορῶν γαῖαν Ἰαονίας
κλινομένην...

.....
τὴν τε φ<ι>λαργυρ>ίην τὴν θ' ὑπερηφάνην
.....

5 ὑμεῖς δ' ἠσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,
οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον <η>λάσατε,
ἐν μετρίοισι τ<ί>θεσθ>ε μέγαν νόον· οὐτε γὰρ ἡμεῖς
πεισόμεθ', οὐθ' ὑμῖν ἄρτια πά<ντ' > ἔσεται.

.....
10 (15) Πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς ὅσ' ἀμειψόμεθα

- mas Eunomia faz aparecer tudo em boa ordem
 e bem ajustado e muitas vezes coloca peias nos homens injustos.
 35 Aplaina o abrupto, põe fim à insolência, abranda a violência,
 murcha as flores da desgraça em seu desabrochar...
 Endireita as sentenças torcidas, enfraquece as obras do orgulho,
 põe fim às obras da sedição,
 põe fim à ira da penosa discórdia; com ela
 tudo entre os homens é justiça e prudência.

4²¹

Eu sei – e no fundo do meu peito jaz o sofrimento –
 vendo a mais velha terra da Jônia²²
 em declínio...

.....
 o amor ao dinheiro e o orgulho

- 5 E vós, acalmai no peito esse forte coração,
 vós que, de muitos bens, chegastes ao excesso,
 moderai a ambição; nem nós
 cederemos, nem tudo será conveniente para vós.

.....
 Muitos maus são ricos, e bons, pobres;²³
 10 mas nós com eles não trocaremos

21 Aristóteles, *Ath. Pol.* V, cita os v. 1-3, 5-8, 4; Plutarco, *Sol.* III, os v. 9-12.

22 Passagem que nos faz pensar na tradição da autoctonia, confirmada, até certo ponto, por pesquisas arqueológicas, uma vez que Atenas parece ter sobrevivido às devastações da invasão dórica, conservando em parte o legado da cultura micênica. Também não é de se afastar a hipótese de que Atenas tenha sido o ponto de concentração das populações jônicas que posteriormente emigraram para a Ásia Menor. Ver. Pierre Lévêque, *L'aventure grecque*, Librairie Armand Colin, 1964, p. 182.

23 A passagem é muito importante e vem repetida no *Corpus Theognideum* (v. 315-318). No que se refere a Sólon, interessar-nos-ia saber a que classe o poeta se refere quando fala em *κακοί* e em *εγαθοί* (fr. 4 v. 9). Na coleção de Teógnis a posse de riquezas está relacionada com ignorância (v. 683), com falta de estirpe (v. 1118), com fraqueza ou vício (v. 524). Teria Sólon endossado a mesma distinção? O poeta ateniense se filia ao preconceito aristocrático que divide os homens em *κακοί* e *εσθλοί* ou *εγαθοί* (cf. fr. 23 v. 21; talvez fr. 1 v. 33), mas é sabido que a sua experiência política, da qual a *Eunomia* (fr. 3) espelha apenas um momento, mostrou-lhe não apenas a cupidez dos cidadãos, mas também a desmedida e injustiça dos líderes do povo, homens poderosos e com certeza pertencentes à nobreza. Mesmo no fragmento em exame a exortação aos que “de muitos bens chegaram ao excesso” nos põe em dúvida se devemos referi-la a *novos ricos* ou a *nobres*.

τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

5

5 δῆμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας, ὅσσον ἀπαρκεῖ,
τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορευόμενος·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν βαικὲς ἔχειν·
ἔστιν δ' ἀμφιβαλῶν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ' οὐκ εἶασ' οὐδετέρους ἀδίκως.

10 δῆμος δ' ᾧδ' ἀνδρῖσιν ἀριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἔποιτο,
μήτε λῖαν ἀνεθεῖς μήτε βιαζόμενος·
τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἀρτίος ᾖ.

ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπὸν.

o valor pela riqueza; o primeiro é sempre sólido,
mas a riqueza, dos homens ora um ora outro a possui.

5²⁴

Ao povo dei tantos privilégios²⁵ quanto lhe bastam,
à sua honra nada tirei nem acrescentei;
mas os²⁶ que tinham poder e eram admirados pelas riquezas,
também neles pensei, que nada tivessem de infamante;
5 de pé, antepondo sólido escudo entre uma e outra facção,²⁷
a nenhuma delas permiti vencer injustamente.

Assim o povo poderia seguir melhor com os seus chefes,
nem livre em excesso nem oprimido;
a fartura gera o orgulho, quando muita prosperidade segue
10 os homens que não têm espírito sadio.²⁸

Em assuntos importantes é difícil agradar a todos.

24 Aristóteles, *Ath. Pol.* XII, cita os v. 1-6, 7-10; Plutarco cita os v. 1-6 (*Sol.* XVIII, 5), os v. 7-9 (*Popl.* XXV, 6) e o v. 11 (*Sol.* XXV, 6). Clemente de Alexandria (*Strom.* VI, 8, 7), o v. 9. Os v. 9-10 vêm também repetidos no *Corpus Theognideum* (v. 153-154).

25 γέρας, empregado por Aristóteles, é em Plutarco substituído por κράτος. A passagem refere-se à atividade reformadora do poeta. Como se fala em distribuição de poderes, talvez se trate especialmente de alterações constitucionais.

26 Há aqui uma clara oposição entre δήμῳ (v.1) e οἱ εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν βιητοῖ (v. 3). No fr. 25, o v. 1 (δήμῳ) e v. 4 (ἄσοι δὲ μείζους καὶ βίαν ἀμείνοντες) repetem a mesma oposição. Nessas passagens, portanto, Sólon fala em *demos* referindo-se a uma parte da comunidade. A distinção entre *pequenos* e *grandes* repete-se em outra passagem, fr. 23, v.21 onde κακοῖσιν ὀρθε-se a ἐσθλοῦς. O fr. 1, v. 33 fala igualmente em βγαθός τε κακός τε. Entretanto, há momentos em que a distinção entre uma parte da comunidade (o povo) e outra (nobreza) parece não prevalecer e as expressões empregadas terem sentido genérico. Assim, fr. 3, v. 12 (δημοσίων), 23 (δήμῳ) e 26 (δημόσιον); fr. 24, v. 2 (δήμον). Ver Vlastos, art. cit., p. 82, n. 115.

27 Essa passagem e duas outras (fr. 24, v. 27; fr. 25, v. 8) esclarecem porque Sólon foi cognomindo *Mediador*, *Conciliador*.

28 κόρος, ὕβριν, ἀτη são três conceitos fundamentais no pensamento de Sólon em especial e no grego em geral. Os três conceitos retornam em Heródoto, Píndaro, Êsquilo e outros, mas há uma diferença entre a posição de Sólon, segundo a qual é do *kóros* que o homem chega à *hýbris*, e a de Heródoto e Píndaro, pois de acordo com estes, é da *hýbris* que o homem chega ao *kóros*.

6

Νείλου ἐπὶ προχοῆσι Κανωβίδος ἐγγύθεν ἀκτῆς

[ΠΡΟΣ ΦΙΛΟΚΥΠΡΟΝ]

7

5 νῦν δὲ σὺ μὲν Σολίοισι πολὺν χρόνον ἐνθόδ' ἀνάσσω
τῆνδε πόλιν ναίοις καὶ γένος ὑμέτερον·
αὐτὸρ ἐμὲ ξὺν νηὶ θοῆι κλεινῆς ἀπὸ νήσου
ἀσκηθῆ πέμποι Κύπρις ἰοστέφανος·
οἰκισμῶι δ' ἐπὶ τῶιδε χάριν καὶ κῦδος ὀπάξοι
ἔσθλων καὶ νόστον πατρίδ' ἐς ἡμετέραν.

8

εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι' ὑμετέραν κακότητα,
μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε·

6²⁹

Na embocadura do Nilo, perto da costa de Canobe.³⁰

(A Filocipro)

7³¹

Agora, por muito tempo reinando aqui entre os Sólios,
mores nesta cidade, tu e a tua descendência.

Quanto a mim, em nau veloz, para longe desta ilha gloriosa,
em segurança me conduza Cipre,³² a coroada de violetas;

5 e nesta fundação conceda graça, ilustre fama
e retorno à minha pátria.

8³³

Se sofrestes infortúnios por vossas fraquezas,
aos deuses não mandeis de volta uma parte deles;³⁴

29 Citado por Plutarco, *Sol.* 26, 1.

30 Trata-se da cidade grega de Naucratis, um dos grandes centros comerciais do século VI a.C.

31 Citado por Plutarco, *Sol.* 26, 3; os v. 1-4, também pelo autor de *Vida de Arato*, p. 77.

32 Trata-se de epíteto de Afrodite. Segundo uma das versões do mito, essa deusa, por circunstâncias de seu nascimento, teria sido arrastada pelos Zéfiro até as costas de Chipre. Cf. Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, 1969, p. 39 (*Aphrodite*). Compare fr. 20.

33 Muito citados, os vv. 1-8 encontram-se em *Diógenes Laércio*, livro I, p. 51 et seqs. e em *Diodoro da Sicília* IX, 20, 3. Ambos situam a passagem no momento em que Pisístrato teve acesso à tirania. Plutarco afasta-se da versão desses autores. Ele separa os versos, atribuindo-os a momentos diferentes da vida de Sólon. Assim, os v. 1-4 são cronologicamente classificados como em Diógenes Laércio e em Diodoro da Sicília; já os v. 5-6, são datados de um período anterior ao golpe de Pisístrato. Clemente de Alexandria (*Strom.* I 23) cita os mesmos versos que Plutarco; porém, coloca-os na ocasião em que Pisístrato recebeu uma guarda.

34 Compare fr. 3, v. 1 et seqs., compare fr. 8, v. 1, 3-4.

αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠύξῃσατε ῥύματα δόντες
καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην.
5 ὑμέων δ' εἰς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἵχνεσι βαίνει,
σύμπασιν δ' ὑμῖν χαῦνος ἔνεστι νόος·
εἰς γὰρ γλώσσαν ὄρατε καὶ εἰς ἔπη αἰμύλου ἀνδρός,
εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε.

9

δείξει δὴ μανίην μὲν ἐμὴν βαιῶς χρόνος ἀστοῖς,
δείξει ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης.

10

ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἠδὲ χαλάζης,
βροντὴ δ' ἐκ λαμπρῶς γίγνεται ἀστεροπῆς·
ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὀλλυται, ἐς δὲ μονάρχου
δημος αἰδρεῖται δουλοσύνην ἔπεσεν·
5 λίη<ν> δ' ἐξ<ά>ραντ' <οὐ> ῥάδιόν ἐστι κατασχεῖν
ὑστερον, ἀλλ' ἤδη χρῆ <περὶ> πάντα νοεῖν.

- vós mesmos aumentastes a força destes homens,³⁵ dando-lhes abrigo
e por isso tivestes a infamante escravidão.
- 5 Cada um de vós, sozinho, anda sobre as pegadas da raposa,
mas em conjunto, tendes espírito vazio:
olhais a língua e as palavras de um homem enganoso
e nunca observais os atos em seu realizar.

9³⁶

Breve tempo mostrará aos cidadãos a minha loucura,
mostrará, quando a verdade vier a público.³⁷

10³⁸

- Da nuvem vem a fúria da neve e do granizo
e o trovão nasce do raio fulgurante;
por causa de homens poderosos a cidade perece
e o povo em sua ignorância cai na escravidão de um só governante.³⁹
- 5 Quando um homem⁴⁰ se elevou muito, não é fácil contê-lo depois;
mas agora é preciso considerar tudo isso.

35 Provavelmente Pisístrato e seus partidários.

36 Citado por Diógenes Laércio, livro I, p. 49, segundo o qual Sólon teria publicamente advertido os Atenienses em assembleia contra o golpe de Pisístrato dizendo: “Varões atenienses, sou mais sábio que uns e mais corajoso que outros; mais sábio do que os que não percebem a traição de Pisístrato, mais corajoso do que os que a conhecem, mas se calam por medo.”

37 Compare fr. 3, v. 15-16. A passagem ilustra uma das dimensões fundamentais do universo espiritual da polis, a publicidade do pensamento. Ver Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962 (*Mythes et Religions*), p. 40 et seqs., 78, 80, 121 et seqs.

38 Diodoro (IX 20, 2) cita os v. 1-6: Diógenes Laércio, livro I, p. 50, os v. 1-4; Plutarco (*Sol.* III, 6), os v. 1-2; Diodoro, (XIX 14), os v. 3-4.

39 Compare fr. 1, v. 18-24; fr. 11. Explicando a ordem social através de um paralelo com a ordem natural, Sólon inspira-se na regularidade que preside os fenômenos da natureza e na relação de causalidade que eles sugerem.

40 Os v. 5-6 estão gravemente prejudicados nos manuscritos de Diodoro, e não dispomos de outras referências. Para as emendas propostas, ver Diehl, reimpressão da 4 ed. de 1949, Leipzig-Stuttgart: Teubner, 1958, fasc. 1, *Poetae Elegiaci*, p. 35.

11

ἔξ ὀνέμων δὲ θάλασσα ταρόσεται· ἦν δὲ τις αὐτήν
μὴ κινήη, πάντων ἔστι δικαιοτάτη.

12

ἔσθ' ἤβης ἐρατοῖσιν ἐπ' ἀνθεσι παιδοφιλήσῃ
μηρῶν ἱμείρων καὶ γλυκεροῦ στόματος.

13

ὀλβιος, ὧι παῖδές τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι
καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός

14

ἴσον τοι πλουτοῦσιν, ὅτῳ πολὺς ἀργυρός ἐστι
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ' ἡμίονοί τε, καὶ ὧι μόνῃ ταῦτα πάρεστι,
γαστρί τε καὶ πλευρῇ καὶ ποσὶν ἀβρὰ παθεῖν,
5 παιδός τ' ἠδὲ γυναικός, ἐπὴν καὶ ταῦτ' ἀφίκηται,
ἤβῃ· σὺν δ' ὥρῃ γίγνεται ἀρμόδια.
ταῦτ' ἀφενος θνητοῖσι· τὰ γὰρ περιώσια πάντα
χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Αἶδεω,

11⁴¹

Pelos ventos o mar é perturbado;⁴² se nenhum (vento) o agita
é a mais justa de todas as coisas.⁴³

12⁴⁴

Até a amável flor da juventude amarás um rapaz,
desejando suas coxas e sua doce boca.

13⁴⁵

Feliz quem possui filhos queridos, cavalos de casco não partido,
cães de caça e um hóspede estrangeiro.

14⁴⁶

São igualmente ricos os que têm muita prata,
ouro, campos de terra fértil em trigo,
cavalos e mulas e também aqueles que só têm isso:
conforto no ventre, no peito e nos pés,
5 a juventude de um menino ou de uma mulher, quando também isso chegar,
com o tempo vêm as coisas apropriadas.
Estes são os bens para os mortais: com imensas
riquezas ninguém chega ao Hades,

41 Citado por Plutarco, *Sol.* III, 6.

42 O estado natural do mar é de calma; a perturbação (aqui assinalada pela forma verbal *ταρόσεται*) requer um agente perturbador: o vento. Também na ordem social é assim: a *Disnomia* caracteriza-se pela desordem social (violência: fr. 3, v. 8, 34; orgulho: fr. 3, v. 34; escravidão: fr. 3, v. 18; desgraça: fr. 3, v. 35; guerra: fr. 3, v. 19; dissensão civil: fr. 3, v.19; sedição: fr. 3, v. 37; discórdia: fr. 3, v. 38; sentenças torcidas: fr. 3, v. 36).

43 Sobre a atribuição do adjetivo *δικαιοσύνη* ao mar, JAEGER. *Solon's Eunomie*, p. 81, observa que a palavra, emprestada da esfera humano-política, garante a analogia do fenômeno natural com a vida social dos homens.

44 Citado por Plutarco, *Amat.* 751 b, que relaciona essa passagem com a juventude do poeta e o fr. 20 com a senectude. Compare fr. 14, v. 5-6

45 Citado por Platão, *Lísias*, 212 e. Compare Teógnis, v. 1253 et seqs.

46 Plutarco, *Sol* II, 3, cita os v. 1-6; Estobeu, *Florilégio*, 97, 7 dá a passagem como sendo de Teógnis. De fato, os v. 7-10 encontram-se, sem grande variações no *Corpus Theognideum*, v. 719-728. Cf.

10 οὐδ' ἄν ἄποινα διδοὺς θάνατον φύγοι οὐδὲ βαρείας
νούσους οὐδὲ κακὸν γῆρας ἐπερχόμενον.

15

οὐδὲ μάκαρ οὐδεις πέλεται βροτός, ἀλλὰ πόνηροι
πάντες, ὅσους θνητοὺς ἥελιος καθοραῖ.

16

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει.

17

πάντηι δ' ὀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρώποισιν.

18

εἰπεῖν μοι Κριτίτη πυρρότριχι πατὴρ ἀκούειν,
οὐ γὰρ ἁμαρτινώωι πείσεται ἡγεμόνι.

nem mesmo oferecendo um resgate fugiria da morte, das penosas enfermidades e do mal da velhice, quando se aproxima.

15⁴⁷

Não, homem algum é feliz: miseráveis
são todos os mortais que o sol contempla.

16⁴⁸

É muito difícil conhecer a medida oculta da sabedoria,
ela, a única que tem o fim de todas as coisas.

17⁴⁹

De todos os lados, a mente dos imortais é oculta aos homens.

18⁵⁰

Dize por mim a Crítias⁵¹ de ruivos cabelos que ouça o seu pai,
pois não obedecerá a um guia de mente errada.

DEFRADAS, ed. cit., p. 53, F. JACOBY. *Hermes* 53 ('18), p. 302, n. 2, "atetizou" os v. 7-10 julgando-os contrários ao pensamento de Sólon e de inspiração mimnrmiana; Fraenkel, ed. cit., p. 304 et seqs., porém, reconheceu neles a genuína atitude solônica de ver na velhice e na morte uma necessidade natural. E isso é ratificado pelos fr. 19 e 22. ADRADOS. *Líricos Gregos*, v. 1, p. 195, n. 1 aceita a possibilidade de os v. 7-10 serem uma ampliação do original de Sólon. De qualquer forma, a seu ver, é clara a irregularidade de construção dos v. 5-6, "atetizados" por Edmonds, *Elegy and Iambus* (From Callinus to Crates), London: Heineman, 1954, v. 1, part. I, (Loeb Classical Library), p. 138-139.

47 Citado por Estobeu IV XXXIV, 23.

48 Citado por Clemente de Alexandria, *Strom.* V, 81 l. Compare Teógnis, v. 1172.

49 Citado por Clemente de Alexandria, *Strom.* V 129, 6. Ver Hesfodo, *Erga*, 483-484.

50 Citado por Platão, *Timeu*, 20 c.

51 Sobrinho de Sólon, filho de seu irmão Drápidas. Avô do político e literato de fins do século V a.C. Cf. ADRADOS. *Líricos Gregos*, v. 1, p. 196.

- Παῖς μὲν ἀνηβος ἂν ἔτι νήπιος ἔρκος ὀδόντων
 φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἑπτ' ἔτεσιν.
 τοὺς δ' ἐτέρους ὅτε δὴ τελέσῃ θεὸς ἑπτ' ἐνιαυτούς,
 ἥβης ἐκφαίνει σήματα γιγνομένης.
 5 τῆι τριτάτῃ δὲ γένειον ἀεζομένων ἔτι γυῖων
 λαχνοῦται, χροῖης ἀνθος ἀμειβομένης.
 τῆι δὲ τετάρτῃ πᾶς τις ἐν ἑβδομάδι μὲγ' ἀριστος
 ἰσχύν, ἦν τ' ἀνδρες σήματ' ἔχουσ' ἀρετῆς.
 πέμπτῃ δ' ὄριον ἀνδρα γάμου μεμνημένον εἶναι
 10 καὶ παίδων ζητεῖν εἰσοπίσω γενεήν.
 τῆι δ' ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρὸς
 οὐ δ' ἔρδειν ἔθ' ὁμῶς ἔργ' ἀπάλαμνα θέλει.
 ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μὲγ' ἀριστος
 ὀκτώ τ' ἄμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ' ἔτη.
 15 τῆι δ' ἐνάτῃ ἔτι μὲν δύναται, μαλακώτερα δ' αὐτοῦ
 πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη.
 τὴν δεκάτῃ δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο,
 οὐκ ἂν ἄωρος ἂν μοῖραν ἔχοι θανάτου.

- Uma criança impúbere, ainda na infância, deixa crescer e perde a barreira dos dentes nos primeiros sete anos.⁵³
- Nos outros sete anos, quando a divindade cumpre o seu termo, deixa aparecer os sinais da juventude que desponta.
- 5 No terceiro período, enquanto o corpo ainda cresce, o queixo se cobre de pelos, florescência numa pele que muda.
- No quarto período de sete anos está na plenitude da força que os homens possuem como sinal de valor.
- No quinto, é tempo de o homem lembrar-se do casamento
- 10 e de procurar a geração de filhos para o futuro.
- No sexto, sob todos os aspectos, a mente de um homem está disciplinada e ele já não quer mais praticar atos reprováveis.
- No sétimo período de sete anos (o homem) está na plenitude da mente e da língua e no oitavo também; e a soma dos dois são quatorze anos.
- 15 No nono ainda tem forças, mas a língua e a sabedoria estão mais fracas para um grande valor.
- Ao décimo, se alguém chegasse, depois de cumprir-lhe a medida, não sem tempo teria a hora fatal da morte.⁵⁴

52 Texto inteiramente conservado por Filon (*De Opificio Mundi*, I 36-37 ed. Coher), por Clemente de Alexandria, *Strom.*, VI 144, 3, e em *Anedocta Parisina* (ed. Cramer, I 46). Segundo DEFRADAS, ed. cit., p. 59, a maioria dos comentadores considera esta elegia mediocre, mas Schadewaldt julga-a uma das maiores expressões poéticas de Sólon (*Lebenszeit und Greisenalter im frühen Griechentum, Die Antike*, 9, 1933, p. 282 et seqs.). Os que consideram o texto totalmente apotético e prosaico chegaram mesmo a suspeitar de sua autenticidade. O poema tem valor como uma tentativa de divisão científica do espaço da vida, o que já era reconhecido por Filon (*Op. Mund.* 105), de acordo com o qual Hipócrates (*peri hebdomádon* 5) teria tomado as idéias de Sólon como ponto de partida para a sua divisão da vida em sete idades: *paidiou*, *paidós*, *meirakiou*, *neaniskou*, *andros*, *presbýtou*, *gerontos*.

53 O significado do freqüente emprego do número sete talvez se explique em função do caráter mágico e místico desse número. ADRADOS não tem dúvidas a esse respeito (*Líricos Gregos*, v. 1, p. 197, n. 1).

54 A autenticidade do poema também é posta em dúvida pelo fato de contradizer as idéias expressas no fr. 22, v. 4, onde o poeta diz: "Aos oitenta anos me venha a hora fatal de morte." Todavia, pode

20

ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ, Διονύσου
καὶ Μουσέων, ἀ τίθησ' ἀνδράσιν εὐ φροσύνας.

21

πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί.

[ΠΡΟΣ ΜΙΜΝΕΡΜΟΝ]

22

ἀλλ' εἴ μοι κἄν νῦν ἔτι πείσεται, ἔξελε τοῦτον,
μὴ δὲ μέγαιρ', ὅτι σεῦ λῶιον ἐπεφρασάμην,
καὶ μεταποίησον, λιγυαιστάδῃ, ᾧδε δ' ἄειδε
' ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχῃ θανάτου.'

5 μῆδέ μοι ἄκλαυστος θάνατος μόλοι, ἀλλὰ φίλοισι
καλλείποιμι θανάων ὄλγεα καὶ στοναχάς.

γῆράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

20⁵⁵

Agora me são caras as obras da nascida em Chipre,⁵⁶ de Dioniso
e das Musas, que fazem os prazeres dos homens.

21⁵⁷

muito mentem os aedos.

(A Mimnermo)

22⁵⁸

Mas se ainda agora me ouvisses, destrói esse verso⁵⁹
e não tenhas inveja porque pensei melhor do que tu;
muda o teu poema, ó doce cantor, e canta assim:
“aos oitenta anos me venha a hora fatal da morte.”

5 Que a morte não me chegue sem lágrimas, mas aos amigos
possa deixar, quando morrer, dores e gemidos.

Envelheço mas aprendendo sempre muitas coisas.

entender-se que Sólon reconhecia como regra geral o limite de setenta anos, embora desejasse chegar aos oitenta, ao contrário de Mimnermo (fr. 6) que fixava o limite ideal aos sessenta. Por outro lado, as idéias expressas estão de acordo com Heródoto I 32, onde Sólon determina a fase final da vida, colocando-a nos setenta anos.

55 Citado por Plutarco (*Sept. Sap. Conv.* 155 f; *Amat.* 751 b; *Sol.* XXXI, 7), por Hermias (*Phaedr.* 231 e) e Philodemo (*Vol. Hercul.* II, 52).

56 Afrodite, que significa o prazer sensual.

57 Citado pelo escoliasta do Ps. Platão, *Sobre o Justo* (περὶ δικαίου) 374 a.

58 Os v. 1-4 são citados por Diogenes Laércio, livro I, p. 60; os v. 5-6 por Estobeu IV 54 e Plutarco, *Popl.* XXIV, 5 (*Sol e Popl.* I, 4); o v. 7, pelo Ps. Platão, *Amat.* 133 c, *Sch.* ad. 1.

59 Refere-se ao fr. 6 de Mimnermo, onde o poeta pede que a morte lhe venha aos sessenta anos.

TETRAMETRA
[ΠΡΟΣ ΦΩΚΟΝ]

23

‘ Οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλῆεις ἀνήρ·
ἔσθλα γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο.
περιβαλὼν δ’ ἄγραν ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
δίκτυον, θυμοῦ θ’ ἁμαρτή καὶ φρενῶν ἀποσφαλεῖς·
5 ἤθελον γὰρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἀφθονον λαβῶν
καὶ τυραννέυσας Ἀθηναίων μούνον ἡμέραν μίαν,
ἀσκήδς ὕστερον δεδάσθαι καὶ ἐπιτετριφθαι γένος.’

.....
εἰ δὲ γῆς ἐφεισάμην
πατρίδος, τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου
10 οὐ καθηψάμην μίνας καὶ καταισχύνας κλέος,
οὐδὲν αἰδεύμαι· πλέον γὰρ ὦδε νικήσειν δοκέω
πάντος ἀνθρώπους.

.....
οἱ δ’ ἐφ’ ἄρπαγαῖσιν ἦλθον, ἐλπίδ’ εἶχον ἀφνεῶν
κἀδόκουν ἕκαστος αὐτῶν ὄλβον εὐρήσειν πολύν
15 καὶ με κωτίλλοντα λείως τραχὺν ἐκφανεῖν νοόν.
χαῦνα μὲν τότε ἐφράσαντο, νῦν δέ μοι χολούμενοι
λοξὸν ὀφθαλμοῖς ὀρώσι πάντες ὥστε δήιον,

TETRÂMETROS

(A Foco)

23⁶⁰

- “Sólon não é por natureza de espírito profundo nem homem de bom conselho:
quando a divindade oferecia a fortuna não aceitou.
Tendo envolvido a caça, maravilhado, não puxou a grande rede,
enganado ao mesmo tempo por espírito e coração.
- 5 Pois eu desejaria, se tivesse tomado o poder, se me tivesse
apossado de grandes riquezas
e se tivesse sido o tirano de Atenas por um único dia,
depois ser esfolado⁶¹ para se fazer um odre e que minha descendência
fosse completamente destruída.”⁶²
-
- Se poupei a terra
pátria, se não me entreguei à amarga violência da tirania,
10 manchando e desonrando minha boa fama,
não me envergonho: penso que assim venci melhor
todos os homens.
-
- Esses que vieram por rapinagem tinham muitas esperanças e pensava
cada um deles que encontraria muita prosperidade
15 e que eu, lisonjeando com brandas palavras, revelaria um espírito
grosseiro. Tinham então
esperanças vazias, agora irritados contra mim,
todos (me) olham com olhos de soslaio, como a um inimigo,

60 Plutarco, *Sol* XIV, v. 5-6, cita os doze primeiros versos, mas na seguinte ordem: primeiramente os v. 8-12, depois, os v. 1-7; Aristóteles, *Ath. Pol.*, XII 3, cita os v. 13-21. É provável que os v. 1-7 e 8-12 pertençam a um mesmo poema, dirigido a *Foco*, personagem desconhecida, pois os v. 9-12 parecem ser uma resposta aos v. 1-7. Quanto aos v. 13-21, não há como determinar se integram esse poema. De acordo com Shorey não há elementos para se justificar a interpretação de que esses versos constituem uma série apológica de Sólon por não ter assumido e usado a tirania no interesse de um dos dois partidos políticos (*Solon's Trochaics to Phokos*, *Classical Philology*, Chicago, University of Chicago Press, 6 ('11), p. 216 et seqs.).

61 Expressão quase proverbial, pode reportar-se a Mársias. Cf. Heródoto, VII 26; Platão, *Eutidemo* 285 c.

62 Os versos 5-7 têm se prestado a interpretações divergentes. É possível que isso se deva à palavra ἤθελον, que admite outra variante, ἤθελε(ν). A esse respeito, cf. nota de Diehl à p. 41 ou cf. *Aparato Crítico de Adrados. Líricos Griegos*, v. 1, p. 200, nota ao v. 5.

20 οὐ χρεῶν· ἃ μὲν γὰρ εἶπα, σὺν θεοῖσιν ἦνυσα,
ἄλλα δ' οὐ μάτην ἔερδον, οὐδέ μοι τυραννίδος
ἀνδάνει βίαι τι [βέζ]ειν οὐδὲ πειείρας χθονός
πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἴσομοίριαν ἔχειν.

IAMBOI

24

5 ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὐνεκα ξυνήγαγον
δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην;
συμμαρτυροῖη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε
ῥους ἀνεῖλον πολλαχῆι πεπηγότας·
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.
πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' ἐς θεόκτιτον
10 ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ
χρειοῦς φυγόντας γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν
ἴέντας, ὡς ἂν πολλαχῆι πλανωμένους,
τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα
ἔχοντας ἦθη δεσποτῶν τρομευμένους

sem necessidade; o que disse, com auxílio dos deuses realizei;
 20 quanto ao mais não agi em vão, nem me agrada fazer algo com a violência
 da tirania e nem que os nobres tenham a mesma porção da fértil terra
 pátria que os homens comuns. .

JAMBOS

24⁶³

Eu, das razões pelas quais reuni
 o povo, de qual desisti antes de alcançá-la?
 Poderia testemunhá-lo de modo excelente no tribunal do tempo
 a poderosa mãe dos deuses olímpicos,
 5 a Terra Negra,⁶⁴ cujos marcos⁶⁵ um dia
 eu arranquei, cravados em toda parte;
 antes escrava, agora livre.
 Muitos a Atenas, pátria criada pelos deuses,
 eu trouxe de volta, vendidos, este injustamente,
 10 aquele justamente; uns que fugiram por constrangedora necessidade,
 não mais falando a língua ática,
 enquanto vagavam por muitos lugares;
 e outros, que aqui mesmo tinham inconveniente escravidão
 tremendo diante do humor dos senhores;

63 Aristóteles, *Ath. Pol.* XII, 4, cita os v. 1-27; também Aelius Aristides (XXVIII, 138 et seqs.).
 Plutarco, *Sol.* XV, cita os v. 6-7, 11-14 e 16.

64 De acordo com DEFRADAS, ed. cit. p. 63, a terra era invocada nos juramentos mais solenes e a
 religião da Terra, primitiva e pré-helênica, ocupava lugar de destaque nos cultos dos camponeses, na Ática
 e em outros lugares.

65 Os ὄροι, importantíssimos na discussão da *seisáktheia*, têm se prestado a múltiplas interpretações.
 Ver sobre o assunto, entre outros, Woodhouse, *Solon the Liberator (A study of the agrarian problem in
 Attica in the seventh century)*, New York: Octagon Books Ind., 1965, p. 98-116.

- 15 ἔλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κρᾶτει
ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας
ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμεν.
θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῶι κακῶι τε κάγαθῶι
εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην
20 ἔγραψα. κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβῶν.
κακοφραδῆς τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνήρ,
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον,
ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἦνδανεν τότε,
αὐθις δ' ἃ τοῖσιν οὔτεροι φρασαίατο,
25 πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἤδ' ἐχηρώθη πόλις.
τῶν οὔνεκ' ἄλκῆν πάντοθεν ποιεῦμενος
ὡς ἐν κυσὶν πολλῆισιν ἐστράφην λύκος.

25

- δήμωι μὲν εἰ χρῆ διαφάδην ὄνειδίσαι,
ἃ νῦν ἔχουσιν, οὔποτ' ὀφθαλμοῖσιν ἂν
εὔδοντες εἶδον·
5 ὅσοι δὲ μείζους καὶ βίαν ἀμείνονες,
αἰνοῖεν ἂν με καὶ φίλον ποιοίατο·
.....
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον οὐδ' ἐπαύσατο,
-

- 15 eu os tornei livres. Estas coisas realizei
 com a força⁶⁶ do poder, ajustando ao mesmo tempo violência⁶⁷ e justiça,
 e prossegui como prometera.
 Leis, de modo igual ao homem comum e ao nobre,
 depois de adaptar a cada um uma reta justiça,
 20 eu escrevi.⁶⁸ Se um outro tivesse tomado o agulhão como eu,
 um homem maligno e desejoso de bens,
 não teria contido o povo; pois se eu o quisesse,
 o que então agradava aos meus adversários,
 ou o que os outros meditavam contra eles,
 25 de muitos homens a cidade já estaria vazia.
 Por essas razões, procurando defesa de todos os lados,
 como um lobo entre muitos cães eu me virava.

25⁶⁹

- Ao povo⁷⁰ se é preciso censurar abertamente (eu direi):
 o que agora têm, não teriam visto com os olhos
 nem sonhando;⁷¹
 e todos os mais poderosos e os melhores em força
 5 louvar-me-iam e de mim fariam amigo.

.....
⁷²Não teria contido o povo nem o teria impedido,

66 É de se entender que κρᾶται represente aqui aquela autoridade conferida a Sólon em caráter especial para atuar como arconte legislador e reformador da Constituição.

67 Já LINFORTH, ed. cit., p. 187, chamou a atenção para essa passagem, anotando que Sólon une aqui dois princípios antagônicos, pois ordinariamente algo feito com βίη não o é com δίκη.

68 A passagem é de valor inestimável, pois nos traz a certeza de que Sólon realmente deu uma legislação a Atenas, ainda que em algumas questões haja preservado ou alterado normas já existentes.

69 Os v. 1-5 e 6-9 encontram-se em Aristóteles, *Ath. Pol.*, XII 5; os v. 6-7, em Plutarco, *Sol.* XVI, 2.

70 Entende-se, pelo contexto, que se trata do partido popular, ou melhor, dos que se opõem aos βραβυοί. O vocábulo contrapõe-se a todo o verso 4.

71 Por certo o poeta se refere aos benefícios de suas reformas.

72 Compare fr. 24, v. 22. A lacuna que precede essa passagem vem resumida por Aristóteles e Plutarco e pode ser assim completada: "tivesse algum outro alcançado esse cargo..."

antes de ter batido o leite, separado a nata.⁷³
Mas eu me coloquei entre eles como um marco
entre dois campos.

26⁷⁴

Bebem e comem, uns bolo de sésamo,⁷⁵
outros o seu pão de trigo, outros, bolos misturados
com lentilhas; e lá, das guloseimas
não falta nenhuma; tudo que aos homens
5 a terra negra produz, tudo há em profusão.

.....
Lutam, uns pelo almofariz, outros pelo sílfio⁷⁶
e ainda outros pelo vinagre.

.....
Uns, a semente de romã, e o outro, de sésamo.⁷⁷

27⁷⁸

Ouve os chefes, quer no justo quer no injusto.

28⁷⁹

Em primeiro lugar supliquemos a Zeus filho de Crono, soberano,
que conceda a estas leis boa sorte e fama.

73 A passagem admite outras construções. Cf. Linforth, ed. cit., p. 193.

74 Os v. 1-5 são citados por Ateneu (XIV, 645 f); os v. 6-7, por Pollux (X 103), o v. 8, por Frínico (P.S. 396, ed. Lobeck). Os autores discordam sobre a que se refeririam esses versos. Uns julgam que se trate de um banquete, outros, de uma cena de mercado, outros, de uma sátira sobre a glotonaria do rico. Ver a esse respeito o estudo de Romagnoli, *Sui framenti di Solone, I trimetri giambici*, XXXVIII-XV, p. 54, 59.

75 Segundo Ateneu, 646, trata-se de uma das inúmeras variedades de pequenos bolos que eram feitos pelos gregos.

76 Planta muito conhecida na antiguidade, útil à alimentação e à medicina (cf. Bergougnon, ed. cit., p. 299, n. 451).

77 Trigo de origem indiana (cf. id., p. 299, n. 452)

78 Citado pelo Ps. Diogenianos, 2, 99.

79 Citado por Plutarco, *Sol.*, III, 5, de acordo com o qual o legislador teria procurado colocar suas leis em verso. Cf. P. -W. 952, 10 essa tradição deve ser considerada apócrifa.

APÊNDICES

APÊNDICE 1 (ELEGIA 1)

(Nota 1)

A polémica em torno da autenticidade desta elegia teve início quando a crítica do século dezenove contra ela levantou as primeiras suspeitas. A cremos em Romagnoli (a), as dúvidas partiram de Bernhardt, suscitando em seguida a resposta de Schneidewin. Esse, mantendo a unidade do texto, manifestava-se contra a supressão dos v. 65-76. Admitia, porém, a interpolação do dístico 39-40, contrariamente a Schmidt. Romagnoli pronunciava-se sobre a elegia num momento em que a crítica só se interessava por estudar-lhe a composição estrófica. Nesse sentido, havia os estudos de Leutsch, Weil e Heuse(b). Desde o trabalho de Romagnoli até hoje a primeira elegia foi sendo objeto de inúmeras discussões e em tão vasta literatura nada parece indicar que tenha sido dada a palavra final. Embora a maioria dos intérpretes se haja esforçado por demonstrar a unidade de composição, críticos de considerável peso insistiram na temática da inautenticidade, ainda que parcial. Não os convenceram os esforços de Wilamowitz(c), Jaeger(d), Römisch(e) e Reinhardt(f). Assim, Maddalena, em duas publicações que dedicou à matéria (g), acabou por considerar autênticos os v. 1-62. Perrotta, mais radical, condenava num primeiro trabalho(h) toda a elegia, exceto os primeiros versos (1-13), parodiados por Crates; posteriormente(i) volta atrás, reconhecendo a autenticidade da primeira parte (v. 1-32). Romagnoli, quem primeiro desconfiou que a elegia atribuída a Sólon podia ser um centão, como Perrotta considerou inautênticos os v. 33-76.

Aos trabalhos de Wilamowitz, Jaeger, Römisch e Reinhardt vieram juntar-se depois os de Lattimore(j), Massa Positano(k), Allen(l), Masaracchia(m), Agrados(n), entre outros.

Intimamente ligado ao problema da autenticidade, coloca-se o da identificação do tema da elegia. Na opinião de Reinhardt o tema central está na segunda parte – a inutilidade do esforço humano; na de Römisch, é a falta de capacidade do homem para a ação eficaz. Por sua vez, Jaeger e Fränkel(o) apontam para o caráter da riqueza, geradora de *áete*. Afastando-se de todos esses, Allen põe a idéia central na súplica da sabedoria, pois, a seu ver, nela Sólon teria visto o único recurso que permite ao homem reco-

nhecer seus limites e evitar a injustiça. Adrados(p), na mesma trilha de Wilamowitz, Lattimore e Massa Positano, decide-se pelo tema do castigo da riqueza injusta; todavia, chama a atenção para os desenvolvimentos desligados, sem obediência a um plano, que dão à elegia aparência de má articulação.

Na realidade, dificuldades inumeráveis brotam de toda a elegia; elas vão desde problemas de corrupção de texto até à discussão sobre o verdadeiro sentido de palavras. Para a compreensão mais detalhada da questão, indicamos nossa tese “Sólón, uma paidéia para a cidadania”, Faculdade de Educação da USP, São Paulo, 1973.

(a) *Studi critici sui frammenti di Solone*, 1897, p. 35-36. Infelizmente Romagnoli não data os trabalhos de Bernhardy (*Storia della Letteratura Greca*), Schneidewin (Phil., III, 110), Schmidt (Rhein. Mus., V. 624), Leutsch (Phil., XXXI), Weil (Rhien. Mus., XVII), Heuse (Riv. di Fil. e d'Istruz. class., II).

(b) Apud Romagnoli, p. 36

(c) *Sappho und Simonides*, Berlin, 1913, p. 257 et seqs.

(d) *Paideia*, p. 168 et seqs.

(e) *Studien zur älteren griechischen Elegie*. Frankfurt, 1933, Ap. Adrados, *Líricos Griegos*, p. 175-176, n. 4.

(f) *Solon's Elegie* εἴς ἑαυτὸν, Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt a.M. 71 ('16) 128-135.

(g) *Solone, Dall'elegia alle Muse ai Tetrametri a Foco*, Rivista de Filologia e Istruzione Classica. Turin, 20 ('42), p. 182-192 e *Per l'interpretazione dell'Elegia de Solone alle Muse*, Rivista de Filologia e Istruzione Classica ('43) 1-12.

(h) *L'Elegia di Solone alle Muse*, Atene e Roma, nuova serie ('24) p. 251-260.

(i) *Storia della letteratura greca I*, Milano-Messina, p. 107-108. Ap. Maddalena, Solone. *Dall'Elegia alle Muse ai Tetrametri a Foco*, p. 182, n. 1.

(j) *The first elegy of Solon*, American Journal of Philology. Baltimore, Johns Hopkins Press, ('47) 161-179.

(k) *L'Elegia di Solone alle Muse*, Napoli, 1947. Apud. Masaracchia, *L'Elegia alle Muse di Solone*, p. 127-129.

(l) *Solon's Prayer to the Muses*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Midleton 80 ('49) 50-65.

(m) *L'Elegia alle Muse di Solone*, Maia VIII ('56) 92-132.

(n) *Líricos ed. cit. Griegos*, v. 1, p. 175-176, n. 4; *Ilustración y Política en la Grecia Classica.*, p. 35-36.

(o) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, p 207 et seqs. Ap. Adrados, *Líricos Griegos*, v. 1, p. 175-6, n. 4.

(p) *Líricos Griegos*, v. 1, p. 175-176, n. 4.

APÊNDICE 2 (ELEGIA 1)

(Nota 9)

Procurando afastar a dificuldade, Jaeger, *Paideia*, ed. port., p. 168 et seqs., reconheceu no pensamento de Sólon a existência de duas *atai*. Uma, exclusivamente determinada por atos injustos, pode ser evitada; a outra, inevitável, é irracional, pois sobrevém sem qualquer relação com a injustiça ou justiça do comportamento humano. Allen, afastando a interpretação de Jaeger, defende orientação diferente (art. cit., p. 58 et seqs.) Seu ponto de partida são as expressões $\epsilon\upsilon\ \epsilon\rho\delta\epsilon\iota\nu\ \epsilon\ \kappa\alpha\kappa\omega\varsigma\ \epsilon\rho\delta\omicron\nu\tau\iota$ (v. 67 e 69), às quais ele retira qualquer conteúdo moral. Não se trataria, então, de um tentar fazer o bem e de um tentar fazer o mal com sentido ético. Empréstado a essas palavras uma conotação técnica, Allen resolve um problema de moralidade numa questão de habilidade. Entretanto, admitindo-se, hipoteticamente, que a passagem tivesse um sentido ético, ainda assim, para Allen, Sólon não teria querido dizer que os deuses trazem o fracasso a um homem bom e sucesso a um homem mau. Não. O poeta estaria traduzindo em termos novos a certeza de que só trabalho não garante êxito, assegurável apenas pela posse da sabedoria. E essa, Sólon tê-lo-ia percebido, é presente dos deuses. Na verdade, as explicações apresentadas por Allen no sentido de se atender às dificuldades do texto servem à idéia de que o verdadeiro pedido de Sólon às Musas é a sabedoria, com a qual o homem reconhece os seus limites, evita a injustiça e desvia a retribuição divina. E, com isso, minimiza-se o sentido original do proêmio. Não temos razões para aceitar ou rejeitar a tese de Allen. Inspirado no trabalho de Römisch, *Studien zur älteren griechischen Elegie*, Frankfurt, 1933, 19-24, ele não nos oferece, todavia, sólidos elementos de convicção. O fato de os v. 67-70 serem precedidos da apresentação das profissões (v. 43-62) ele não nos autoriza, por si

só, como quer Defradas, a dar às expressões *agir bem*, *agir mal* sentido profissional (*Les élégiaques grecs*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962, Col. Érasme, p. 46). Em Homero, o verbo ἔρδω não aparece com sentido transitivo, mas com duplo acusativo, de pessoa e de objeto. Sólon dá-lhe novo emprego, modificando-o com os advérbios εὖ κακῶς. Em que ponto fica, pois, a questão? A passagem em exame nos parece reforçar uma oposição já apresentada nos versos precedentes (33-62), entre o poder da divindade e a debilidade humana. O v. 17 introduzira uma idéia de capital importância, não só na esfera do pensamento solônico como para toda a Lírica. Trata-se da oposição entre θεῶνατοι e θνητοί, sugerida pela primeira vez no texto com a afirmação de que Zeus possui o *télos*, o fim de todas as coisas, reforçada depois no v. 33 pela expressão: θνητοὶ δε ... em oposição ao ἄλλὰ Ζεὺς (v. 17). Estreitamente presos a ele vêm a seguir o tema da esperança vazia, da faina da vida, do imponderável, do êxito e do fracasso irracional. Na verdade, conquanto não se possa negar a Sólon visíveis preocupações que marcam em seu pensamento o reconhecimento do que poderíamos chamar de consciência ética, na passagem em exame, porém, o poeta parece render-se à velha herança homérica de que o êxito depende fundamentalmente do favor divino, idéia a que se adapta com muita propriedade sua prédica da mediania. Isto posto, vem a pergunta: não terminariam tais considerações por negar ou diminuir a responsabilidade humana, indo de encontro não só à afirmação inicial da elegia, de que a ruína é conseqüência infalível da injustiça, mas também, a todo espírito da *Eunomia* (fr. 3) que é, em última análise, uma autêntica chamada à responsabilidade? Como conciliar as palavras δῶρα δ' ἄφικτα θεῶν θεαινάτων (v. 64) com o primeiro dístico do fr. 8? A polémica está aberta.



Sólon foi o primeiro a elevar o ideal de cidadania a uma forma superior de humanismo, fundando essa intenção formativa em dois valores essenciais: a participação política responsável e o repúdio à tirania, que a cidade democrática iria, na época clássica, ciosamente preservar nos quadros de uma comunidade de homens livres e iguais.

Dois textos do século IV a.C. oferecem uma ilustração expressiva desse vínculo: o juramento do cidadão juiz no tribunal do povo (heliasta) e o decreto de Eucrates (337-36 a. C.). Ambos referem, no fundo, o mesmo amor à legalidade e à liberdade.





JURAMENTO DOS JUÍZES (HELIASTAS)

“Eu votarei em conformidade com as leis e com os decretos do povo ateniense e da Boulé dos Quinhentos, e não darei o meu voto nem a um tirano, nem à oligarquia. E se alguém derrubar a democracia ateniense, ou fizer uma proposta, ou submeter um decreto nesse sentido, eu não o seguirei.”

Demóstenes, *Contra Timócrates* 148-9 (texto interpolado, mas não posterior ao fim do séc. IV). In MOSSÉ, Claude. *As Instituições Gregas*, Lisboa: Edições 70, 1985



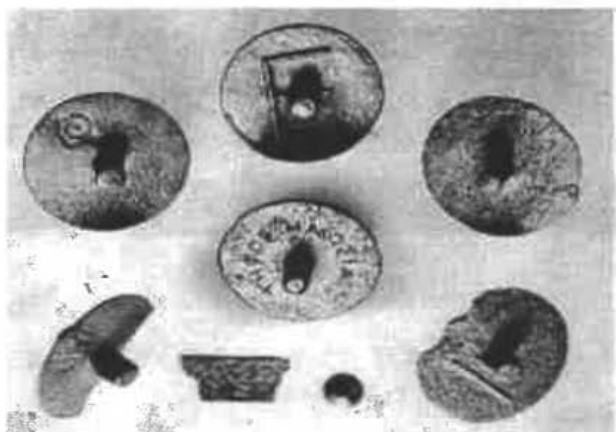


Fig 17* – Equipamentos do tribunal de justiça. Cédulas eleitorais, cartão de identificação, bola para a máquina de sorteio. Século IV a.C.



Fig 17b – Cédulas (ostraka). Século V a.C. Temendo que, sob a influência de homens extraordinários, o regime democrático fosse transformado em tirania, o povo de Atenas (quorum: 6.000), por maioria de votos, escolhia aquele que julgava necessário afastar da vida pública por um certo período.



DECRETO DE EUCRATES CONTRA
A TIRANIA (337-6 A.C.)

“Sob o arcontado de Frínico, na nona prítania exercida pela tribo Leontis, Cairestrato, filho de Amanias, de Acarnas, sendo secretário Menestratos de Exona, tendo como proedro posto à votação, sob proposta de Eucrates, filho de Aristótimo do Pireu. À Boa Fortuna do povo ateniense. Quiseram os nomótetas. Se alguém se sublevar contra o povo para estabelecer a tirania, ou se participar de uma conspiração para esse fim, ou se derrubar o povo ateniense ou a democracia, aquele que der a morte a um tal criminoso será purificado de qualquer mácula.”

Hesperia, XXI, 1952, p. 335, n. 5, POUILLOUX, N. 32. In: MOSSÉ, Claude. *As Instituições Gregas*, Lisboa: Edições 70, 1985



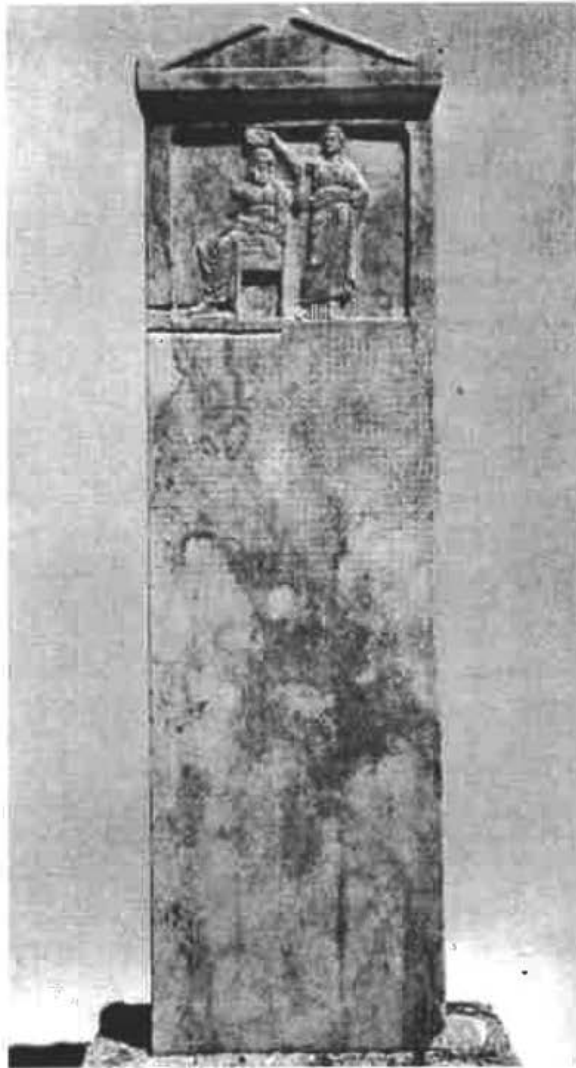


Fig 18 – Estela em mármore, encontrada na ágora. Decreto do povo ateniense contra a tirania (336 a.C.). No relevo, o Povo de Atenas (Demos) é coroado pela Democracia.

ABREVIATURAS

A – Relativas à citação das obras

D.-S. = DAREMBERG-SAGLIO: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (D'après les textes et les monuments). Paris: Hachette, ls.d.l, 10 V em 5 t.

L.-S. = LIDDEL-SCOTT: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1951, 2 V.

P.-W.= PAULY-WISSOWA: *Realencyclopaedia der classischen Altertumswissenschaft*, Herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Zweite Reihe, Stuttgart: J.B. Metzlersche, 1927.

B – Relativas à citação dos fragmentos

Adr.	<i>Adrados</i>
L.-P.	<i>Lobel-Page</i>
P.	<i>Page</i>
D.	<i>Diehl</i>

OBSERVAÇÃO: A citação dos fragmentos de Arquíloco, Tirteu, Mimnermo, Semônides, Focílides, Teógnis obedece, via de regra, ao arranjo de Adrados. Com esta observação dispensamo-nos de, a cada citação dos fragmentos desses poetas, fazer seguir a abreviação **Adr.**

BIBLIOGRAFIA

A – SÓLON

1 – EDIÇÃO BASE

DIEHL, E. – *Anthologia Lyrica Graeca, Poetae Elegiaci*, reimpressão da 4 ed. de 1949, Leipzig-Stuttgart: Teubner, 1958, fasc. 1, *Sólon*, p. 20-47.

2 – OUTRAS EDIÇÕES E TRADUÇÕES CONSULTADAS

BERGOUIGNON, E. *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce (Avec des notices, des notes et un index)*, Paris: Garnier, [s.d.].

CESSI, Camillo. *Lyra Graeca* (Antologia con Introduzione e Note), 4. ed., Napoli: Luigi Loffredo Editore, 1940.

DEFRADAS, Jean. *Les élégiaques grecs* (édition, introduction et commentaire), Paris: Presses Universitaires de France, 1962, (Col. Érasme) p. 1-22; 41-65.

*EDMONDS, J.M. *Elegy and Iambus* (From Callinus to Crates), London: Haineman, 1954, V. 1, part. I, (Loeb Classical Library).

RODRIGUES ADRADOS, Francisco. *Líricos Griegos* (Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos, sec. VII a V a.C.), Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1956, V. 1.

B – DOXOGRAFIA (PRINCIPAIS AUTORES CONSULTADOS)

APOLODORO. *Apolodorus*, (The Library), with an English translation by Sir James George Frazer, London: Heinemann, 1954, 2 V., (Loeb Classical Library).

* O trabalho de Edmonds é especialmente recomendável pela *testimonia*, que na opinião de Davison (From Archilochus to Pindar, New York: MCMILLAN London Melbourne Toronto St. Martin's Press, 1968, p. 315) é insuperável.

SOLON DE ATENAS – a cidadania antiga

- ARISTÓTELES - *Aristotle* (Politics) with an English translation by H. Rackham, London: Heinemann, 1950, (Loeb Classical Library).
- ARISTÓTELES - *Aristotle* (The Athenian Constitution) with an English translation by H. Rackham, London: Heinemann, 1952, (Loeb Classical Library).
- DIODORO DA SICÍLIA - *Diodorus of Sicily*, with an English translation by C.H. Oldfather, London: Heinemann, 1947, (Loeb Classical Library).
- DIÓGENES LAÉRCIO - *Diogenes Laertius*, with an English translation by R.D. Hicks, London: Heinemann, 1950, V. I, (Loeb Classical Library).
- ÉSQUINES - *The Speeches of Aeschines*, with an English translation by Charles Adms (Against Timarchus, Against Ctesiphon), London: Heinemann, 1948, (Loeb Classical Library).
- HERÓDOTO - *Herodotus*, with an English translation by A.D. Godley, 1960, C.I, (Loeb Classical Library).
- HESÍODO - *Hésiode* (Théogonie. Les travaux et jours. Le bouclier), texte établi et traduit par Paul Mazon, 7 ed., Paris: Belles Lettres, 1967.
- PLUTARCO - *Plutarch's Lives*, with an English translation by Bernardotte Perrin, London: Heinemann, 1948, V. I (*Solon*), (Loeb Classical Library).

C - OUTROS LÍRICOS (Edições e traduções consultadas)

- BERGOUIGNON, E. - *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce* (Avec des notices, des notes et un index), Paris: Garnier, [s.d.].
- DAVISON, J.A. - *From Archilochus to Pindar* (Papers on Greek Literature of the archaic period with a foreword by W.B.Stanford), New York: MACMILLAN London. Melbourne. Toronto. St. Martin's Press, 1968.
- DE FALCO, Vitorio & FARIA, Aluizio Coimbra de - *Os Elegiacos Gregos* (De Callino a Crates), São Paulo: Brusco & Cia., 1941.
- LASSERE, François & BONNARD, André - *Archiloque* (Fragments), texte établi par François Lassere, traduit et commenté par André Bonnard, Paris: Belles Lettres, 1958.
- MAZON, Paul - *Hésiode* (Théogonie. Les travaux et Les jours. Le bouclier), 7 ed., Paris: Belles Lettres, 1967 (Collection des Universités de France).
- PAGE, Denys - *Sappho and Alcaeus* (An introduction to the study of ancient lesbian poetry), Oxford: Clarendon Press, 1955.

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – In <i>Delphes</i> . Manolis Andronicos, Atenas: Edotike Athenon S.A., 1980	p. 10
Figura 2 – In <i>La peinture grecque</i> . Texto de Martin Robertson, Genebra: Éditions d'Art Albert Skira S. A., 1978	p. 21
Figura 3 – In <i>L'Aventure grecque</i> . Pierre Lévêque, Armand Colin, 1969. Trad. de legenda: Anna Lia A. A. Prado	p. 34
Figura 4 – In <i>L'Aventure grecque</i> . Pierre Lévêque, Armand Colin, 1969. Trad. de legenda: Anna Lia A. A. Prado	p. 35
Figuras 5ª e 5ª – In <i>Grèce archaïque</i> . Jean Charbonneaux, Roland Martin, François Villard, Gallimard, 1968	p. 74
Figuras 6ª e 6ª – In <i>Musée National</i> . Manolis Andronicos, Atenas: Ekdotike Athenon S.A., 1978	p. 75
Figuras 7ª e 7ª – In <i>The Acropolis (Monuments and Museum)</i> . G. Papathanassopoulos, Atenas: "Krene" Editons, 1977	p. 76
Figuras 8ª e 8ª – In <i>The Acropolis (Monuments and Museum)</i> . G. Papathanassopoulos, Atenas: "Krene" Editons, 1977	p. 77
Figuras 9ª e 9ª – In <i>The Acropolis (Monuments and Museum)</i> . G. Papathanassopoulos, Atenas: "Krene" Editons, 1977	p. 78
Figura 10 – In <i>Athens (City of Gods)</i> . Angelo Procopiou, Londres: Paul Elek Productions Limited, 1964	p. 88
Figura 11 – In <i>Atenas. A História de uma Democracia</i> . Mossé, Claude, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979. Original francês	p. 89
Figura 12 – In <i>Atlas historique</i> . Stock, 1968. Original alemão	p. 111
Figuras 13ª e 13ª – In <i>Athens (City of Gods)</i> . Angelo Procopiou, Londres: Paul Elek Productions Limited, 1964	p. 118

SÓLON DE ATENAS – a cidadania antiga

- Figuras 14^a e 14^b** – In *História dos jovens*. Org. Giovanni Levi, Jean-Claude Schmitt, S.Paulo: Companhia das Letras, 1996. Original francês..... p. 119
- Figura 15** – In *Athens (City of Gods)*. Angelo Procopiou, Londres: Paul Elek Productions Limited, 1964 p. 120
- Figuras 16^a e 16^b** – In *História dos jovens*. Org. Giovanni Levi, Jean-Claude Schmitt, S.Paulo: Companhia das Letras, 1996. Original francêsp.121
- Figuras 17^a e 17^b** – In *The Athenian Agora (A guide to the Excavation and Museum)*. American School of Classical Studies at Athens, 1962 ..p. 175
- Figura 18** – In *The Athenian Agora (A guide to the Excavation and Museum)*. American School of Classical Studies at Athens, 1962p. 177



Sólon foi o primeiro a elevar o ideal de cidadania a uma forma superior de humanismo, fundando essa intenção formativa em dois valores essenciais: a participação política responsável e o repúdio à tirania, que a cidade democrática iria, na época clássica, ciosamente preservar nos quadros de uma comunidade de homens livres e iguais.

SOLON DE ATENAS – a cidadania antiga

- ARISTÓTELES - *Aristotle* (Politics) with an English translation by H. Rackham, London: Heinemann, 1950, (Loeb Classical Library).
- ARISTÓTELES - *Aristotle* (The Athenian Constitution) with an English translation by H. Rackham, London: Heinemann, 1952, (Loeb Classical Library).
- DIODORO DA SICÍLIA - *Diodorus of Sicily*, with an English translation by C.H. Oldfather, London: Heinemann, 1947, (Loeb Classical Library).
- DIÓGENES LAÉRCIO - *Diogenes Laertius*, with an English translation by R.D. Hicks, London: Heinemann, 1950, V. I, (Loeb Classical Library).
- ÉSQUINES - *The Speeches of Aeschines*, with an English translation by Charles Adms (Against Timarchus, Against Ctesiphon), London: Heinemann, 1948, (Loeb Classical Library).
- HERÓDOTO - *Herodotus*, with an English translation by A.D. Godley, 1960, C.I, (Loeb Classical Library).
- HESÍODO - *Hésiode* (Théogonie. Les travaux et jours. Le bouclier), texte établi et traduit par Paul Mazon, 7 ed., Paris: Belles Lettres, 1967.
- PLUTARCO - *Plutarch's Lives*, with an English translation by Bernardotte Perrin, London: Heinemann, 1948, V. I (*Solon*), (Loeb Classical Library).

C - OUTROS LÍRICOS (Edições e traduções consultadas)

- BERGOUIGNON, E. - *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce* (Avec des notices, des notes et un index), Paris: Garnier, [s.d.].
- DAVISON, J.A. - *From Archilochus to Pindar* (Papers on Greek Literature of the archaic period with a foreword by W.B.Stanford), New York: MACMILLAN London. Melbourne. Toronto. St. Martin's Press, 1968.
- DE FALCO, Vitorio & FARIA, Aluizio Coimbra de - *Os Elegiacos Gregos* (De Callino a Crates), São Paulo: Brusco & Cia., 1941.
- LASSERE, François & BONNARD, André - *Archiloque* (Fragments), texte établi par François Lassere, traduit et commenté par André Bonnard, Paris: Belles Lettres, 1958.
- MAZON, Paul - *Hésiode* (Théogonie. Les travaux et Les jours. Le bouclier), 7 ed., Paris: Belles Lettres, 1967 (Collection des Universités de France).
- PAGE, Denys - *Sappho and Alcaeus* (An introduction to the study of ancient lesbian poetry), Oxford: Clarendon Press, 1955.

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – In <i>Delphes</i> . Manolis Andronicos, Atenas: Edotike Athenon S.A., 1980	p. 10
Figura 2 – In <i>La peinture grecque</i> . Texto de Martin Robertson, Genebra: Éditions d'Art Albert Skira S. A., 1978	p. 21
Figura 3 – In <i>L'Aventure grecque</i> . Pierre Lévêque, Armand Colin, 1969. Trad. de legenda: Anna Lia A. A. Prado	p. 34
Figura 4 – In <i>L'Aventure grecque</i> . Pierre Lévêque, Armand Colin, 1969. Trad. de legenda: Anna Lia A. A. Prado	p. 35
Figuras 5ª e 5ª – In <i>Grèce archaïque</i> . Jean Charbonneaux, Roland Martin, François Villard, Gallimard, 1968	p. 74
Figuras 6ª e 6ª – In <i>Musée National</i> . Manolis Andronicos, Atenas: Ekdotike Athenon S.A., 1978	p. 75
Figuras 7ª e 7ª – In <i>The Acropolis (Monuments and Museum)</i> . G. Papathanassopoulos, Atenas: "Krene" Editons, 1977	p. 76
Figuras 8ª e 8ª – In <i>The Acropolis (Monuments and Museum)</i> . G. Papathanassopoulos, Atenas: "Krene" Editons, 1977	p. 77
Figuras 9ª e 9ª – In <i>The Acropolis (Monuments and Museum)</i> . G. Papathanassopoulos, Atenas: "Krene" Editons, 1977	p. 78
Figura 10 – In <i>Athens (City of Gods)</i> . Angelo Procopiou, Londres: Paul Elek Productions Limited, 1964	p. 88
Figura 11 – In <i>Atenas. A História de uma Democracia</i> . Mossé, Claude, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979. Original francês	p. 89
Figura 12 – In <i>Atlas historique</i> . Stock, 1968. Original alemão	p. 111
Figuras 13ª e 13ª – In <i>Athens (City of Gods)</i> . Angelo Procopiou, Londres: Paul Elek Productions Limited, 1964	p. 118

SÓLON DE ATENAS – a cidadania antiga

- Figuras 14^a e 14^b** – In *História dos jovens*. Org. Giovanni Levi, Jean-Claude Schmitt, S.Paulo: Companhia das Letras, 1996. Original francês..... p. 119
- Figura 15** – In *Athens (City of Gods)*. Angelo Procopiou, Londres: Paul Elek Productions Limited, 1964 p. 120
- Figuras 16^a e 16^b** – In *História dos jovens*. Org. Giovanni Levi, Jean-Claude Schmitt, S.Paulo: Companhia das Letras, 1996. Original francêsp.121
- Figuras 17^a e 17^b** – In *The Athenian Agora (A guide to the Excavation and Museum)*. American School of Classical Studies at Athens, 1962 ..p. 175
- Figura 18** – In *The Athenian Agora (A guide to the Excavation and Museum)*. American School of Classical Studies at Athens, 1962p. 177



Sólon foi o primeiro a elevar o ideal de cidadania a uma forma superior de humanismo, fundando essa intenção formativa em dois valores essenciais: a participação política responsável e o repúdio à tirania, que a cidade democrática iria, na época clássica, ciosamente preservar nos quadros de uma comunidade de homens livres e iguais.