

**ÉTICA ENTRE TRAGÉDIA E FILOSOFIA:  
AS MUTAÇÕES DO AGIR-ÉTICO NO PROCESSO  
HISTÓRICO TRANSITORIAL DOS UNIVERSOS ARCAICO  
E CLÁSSICO NA GRÉCIA ANTIGA**

**ETHICS BETWEEN TRAGEDY AND PHILOSOPHY:  
CHANGES IN THE ACT-ETHICS IN CASE HISTORY OF  
UNIVERSES TRANSITORIAL ARCHAIC AND CLASSICAL IN  
ANCIENT GREECE**

Tito Barros Leal\*

**Resumo:** No artigo que se segue, temos por objetivo proceder uma análise comparativista entre a narrativa literária das tragédias de Sófocles e a filosofia de Aristóteles. Propomos uma leitura que tende a evidenciar a existência de uma *proto-ética* no universo mítico-trágico escrito pelo tragediógrafo de Colona e sua validação filosófica desenvolvida na obra ética do filósofo de Estagira. Desta forma, as personagens das tragédias de Sófocles serão compreendidas como metáforas do agir ético pensado e sistematizado por Aristóteles na sua *Ethica Nicomachea*. Assim procedendo, pensamos lançar uma possibilidade interpretativa sobre o processo de formação do entimento da ética ao longo da construção da consciência histórica do homem e da solidificação do agir-ético no campo da filosofia, sendo a literatura, neste caso, ferramenta fundamental para se perceber o processo histórico das transformações sócio-culturais próprias do período transitorial da Grécia Arcaica para a Grécia Clássica e da gradativa racionalização do universo político da Grécia.

**Palavras-chave:** Sófocles. Aristóteles. Tragédia. Ética. Agir Ético

**Abstract:** In article below, we mean to carry out a comparative analysis of the literary narrative of the tragedies of Sophocles and the philosophy of Aristotle. We propose a reading that tends to prove the existence of a proto-ethics in the myth and the tragedy written by the tragedians of Colona and validation philosophy developed in the work ethic of the philosopher of Estagira. Thus, the characters of the tragedies of Sophocles will be understood as metaphors for ethical action and thought systematized by Aristotle in his *Ethica Nicomachea*. In doing so, we launch an interpretative possibility of the formation process of the understanding of ethics throughout the construction of historical consciousness of man and solidification of the unethical act in the field of philosophy and literature, in this case, a fundamental tool to understand the historical process of the socio-cultural characteristics of the transitional period to Archaic Greece Classical Greece and the gradual rationalization of the political world of Greece.

**Key-words:** Sophocles. Aristotle. Tragedy. Ethics. Ethics Act

---

\* COPAHC / SECULT. E-mail: [titobarrosleal@hotmail.com](mailto:titobarrosleal@hotmail.com).

*Suponho não haver dúvida quanto a Édipo Rei ser um instante decisivo do drama, se não a peça que melhor exemplifica esta arte em sua natureza essencial e sua inteireza.*

*(FERGUSSON, 1964, p. 13)*

## **I - A pólis e a construção da filosofia moral**

O período da história grega, compreendido entre os séculos V e IV a.C., está profundamente marcado pelas várias guerras realizadas em toda a região<sup>1</sup>. Para este trabalho, contudo, é muito mais útil discutir as resultantes dos longos períodos de conflito do que, propriamente, fazer um minucioso resumo das guerras médicas.

De fato, as guerras entre gregos e persas foram o principal motivo de uma profunda transformação social iniciada na Grécia do séc. V a.C. Cabe, porém, antes de analisar essas mudanças, compreender, ainda que em linhas gerais, o fato em questão.

A guerra ora discutida se deveu aos interesses do imperialismo persa na península balcânica. Referidos interesses estavam atrelados, entre outras coisas, às possibilidades econômicas vislumbradas pelos persas na conquista dos mares que banham a região dos Bálcãs. Para os gregos, a situação não era nada satisfatória. Os persas invadiam as cidades helênicas e escravizavam seus povos, instituindo tributos pesados.

Com a finalidade de reverter a situação em que se encontravam, os helenos organizaram-se política e militarmente em torno de um objetivo comum: expulsar os medos. Foi essa organização político-militar que instituiu as transformações sociais que desencadearam o período de transição ao qual nos referimos e, foi a partir delas, por exemplo, que surgiu, primeiramente (e de forma mais evidente em Atenas), a democracia.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre o tema, muitos são os documentos e os livros publicados. Julga-se de grande valia para um aprofundamento *ad posteriori* da questão *p. e.* a leitura do clássico livro de Heródoto, *História*, que oferece apanhado, quase que de documentário jornalístico, sobre as Guerras Médicas, e do não menos clássico *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Cf. também trabalhos de estudiosos mais recentes da história Grega como, *p. e.*, KAGAN, Donald. *Guerra do Peloponeso*. São Paulo: Record, 2006; FERNANDEZ, Dionisio Minguez. *Breve História de la Antigua Grécia*. Barcelona: Nowtilus, 2006 e STRUVE, V. V. *Historia de la Antigua Grecia*. Barcelona: Akal, 1988.

<sup>2</sup> O conceito de democracia sofreu, ao longo da história, transformações (naturais a quaisquer conceitos). Dessa forma, quando observado em suas origens, na Grécia Arcaica / Clássica, ele deve ser enquadrado nos limites históricos pertinentes, sob pena de anacronismos. Sobre o conceito de democracia no mundo grego e seu processo histórico Cf. a vasta bibliografia produzida por Claude Mossé, em especial: *Péricles, o inventor da democracia*. (São Paulo: Estação Liberdade, 2008), *O cidadão na Grécia Antiga*. (Lisboa: Edições 70, 1999) e *Historia de una democracia, Atenas* (Madrid: Akal Ediciones, 1987). Úteis

Deve-se compreender, contudo, que a idéia de democracia não foi aceita em todo o mundo heleno. Como é sabido, durante toda a sua história antiga a Grécia nunca conseguiu manter uma unidade político-administrativa; pelo contrário, as diferenças entre as *pólis*<sup>3</sup> eram notórias e, não raro, motivo de disputas entre seus povos.<sup>4</sup>

Não nos ateremos em apresentar as diferenças entre as formas de governo da Grécia antiga<sup>5</sup>. Basta, para o caso, estabelecer uma breve visão sobre as transformações sócio-políticas ocorridas com o povo ateniense após a adoção da democracia como modelo político daquela *pólis*. A observação apresentada servirá como direcionamento para a análise da *vita activa*, proposta por Aristóteles na sua *Ethica Nicomachea*, e meio interpretativo sobre as ações de Édipo na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles. Jean-Pierre Vernant, com quem o discurso até aqui apresentado está consorciada, sublinha que o texto trágico está permeado pelas tensões e ambigüidades<sup>6</sup> subjacentes ao período de transição ensejado, e eis o porquê da análise proposta.

A *pólis* grega, surgida ainda no período arcaico<sup>7</sup>, abriu novas e fecundas possibilidades para os helenos. Foi a partir do desenvolvimento dessa nova forma de organização social que a filosofia se implantou radicalmente no cotidiano do homem grego e, com ela, as discussões sobre *ética*, *política* e *justiça*.

Assim sendo, o surgimento das *pólis* no mundo grego contribuiu com o advento de uma situação histórica característica marcada pelo choque entre duas mentalidades: de um lado, o mundo arcaico, caracterizado pelo misticismo e pelas limitações do homem frente ao divino<sup>8</sup>; do outro, a mentalidade clássica, ainda em formação, uma espécie de *poder-ser-algo-novo*, que punha em xeque certo tipo de misticismo, até então apresentado como remédio às limitações humanas da razão.<sup>9</sup>

---

a esse entendimento também são os textos *Política*, de M. I. Finley e *Teoria Política*, de R. I. Winton e Peter Grasney, ambos publicados em FINLEY, 1998, pp 13-41.

<sup>3</sup> Sobre o conceito de *pólis* (πόλις) numa perspectiva mais geral Cf. LARA, 1989. Sobre o conceito de πόλις na perspectiva aristotélica Cf. BORON, 2006, pp 99 – 134 e, também MORRAL, 2000, pp 5 – 28

<sup>4</sup> Sobre esse assunto é variada a literatura, inclusive de época. Cf. as comédias de Aristófanes como, *p. e.*, *As vespas*, *Lisistrata*, *A greve do sexo* e *Cavaleiros*.

<sup>5</sup> Aristóteles, em sua *Política*, discorre com maestria e didatismo sobre o tema. Vale Cf. ainda LARA, Op. Cit. especialmente, pp 159 – 166 e MOSSÉ, 1987.

<sup>6</sup> Cf. VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. 1977.

<sup>7</sup> De fato, muitos são os momentos em que a distante memória histórica da Guerra de Tróia se confunde com a realidade da Grécia Arcaica, *locus* da organização dos dois épicos *Ilíada* e *Odisséia* atribuídos à Homero, construindo quase que uma “história do cotidiano”. Fica clara, também, a autonomia das incipientes cidades-Estado em passagens como, *p. e.*, o *Catálogo das Naus*, apresentado no Canto II, passo 480 da *Ilíada*.

<sup>8</sup> Cf. VERNANT, 2003 e VERNANT, 1999.

<sup>9</sup> Representante máximo dessa linha de pensamento será Epicuro que lançará a idéia do τετραφάρμακον (tetraphármakon).

O homem, petulantemente, começa a palmilhar um caminho que desafiará os deuses, fugindo do seu destino, construindo sua história. Tenta assim construir um caminho alternativo para sua vida baseando-se nas suas ponderações racionais, com a filosofia como meio e a política como fim.<sup>10</sup>

Essa transição, porém, não foi fácil. As personagens trágicas, representantes por excelência deste momento de transformação psicossocial do mundo grego, quase sempre pagam alto preço por suas escolhas. A estes resta, muitas vezes, a simples certeza de terem praticado uma escolha. “Desobedecer” o destino, “rebelar-se” contra as vontades divinas em benefício das *vontades* humanas, o que lhes parece ser satisfatório. Neste sentido, a tragédia marca o momento da *práxis*, da ação humana<sup>11</sup>.

Jean-Pierre Vernant e Vidal-Naquet, a propósito, escreveram:

Assim, também com a cidade, desenvolve-se um sistema de instituições e de comportamento propriamente político. [...] é nítido o contraste social que a *pólis* substituiu juntamente com as práticas e a mentalidade que lhes eram solidárias. Não é diferente com a tragédia. Ela não poderia refletir uma realidade que, de alguma forma, lhe fosse estranha.<sup>12</sup>

Percebe-se assim, portanto, ser a tragédia um espelho refletindo as transformações sociais próprias do período de transição entre a mentalidade social arcaica e a mentalidade social clássica. Segundo Arnold Hauser, o texto trágico explicita nas suas entrelinhas “os conflitos internos da estrutura social de Atenas<sup>13</sup>”. O texto trágico é, portanto, permeado de ambigüidades: *aristocrático*, no que se refere aos conteúdos de suas narrativas ligadas sempre à perspectiva trágico-heróica da vida, e *democrático*, quanto aos aspectos externos de suas apresentações às massas<sup>14</sup>; *individualista*, haja vista as ações dos protagonistas das peças e, ao mesmo tempo, *coletivo*, tendo em vista a *kátharsis*<sup>15</sup> produzida no público pelas apresentações<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Pol., livro IV (sobre a melhor constituição possível) e livro VIII (sobre a educação dos jovens) e E.N., livro I (sobre a Liberdade) e Livro V (sobre a Justiça)

<sup>11</sup> A questão da *πραξις* (*práxis*) parece mesmo permear todo o pensamento ético e político de Aristóteles.

<sup>12</sup> VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET *Op. cit.*, p. 08-09.

<sup>13</sup> HAUSER, 2003, p 84.

<sup>14</sup> HAUSER *Op. cit.*, p. 85.

<sup>15</sup> O equivalente português para vocábulo grego *κάθαρσις* (*kátharsis*) será a palavra *purificação*. De fato, esta é a tradução mais usual dentre os estudiosos da poética de Aristóteles. Não se deve esquecer, contudo, que em grego o vocábulo poderia receber outras variações semânticas, tais como purgação, consolação da alma através de um dever moral, e, até mesmo, referir-se a uma cerimônia ou ritual de purificação. Assim, quando necessário, apresentamos ao longo do texto a qual minúcia de tradução se pretende atentar. Ainda sobre o conceito Cf. Poet., 1455b, 15.

<sup>16</sup> HAUSER *Op. cit.*, p. 84.

Daí a hipótese aqui lançada de que as personagens representadas nas tragédias gregas (e em especial as tragédias de Sófocles) podem ser compreendidas como metáforas do agir ético, porém, numa perspectiva *proto-ética*, cuja culminância em termos de sistematização dar-se-á no âmbito da sistematização do *corpus* ético-filosófico de Aristóteles.

## **II - A dessacralização da natureza**

Compreendemos Sócrates como um marco da metamorfose filosófico-intelectual do povo grego<sup>17</sup>. Da mesma forma aceitamos a perspectiva de que o filósofo foi um dos principais responsáveis pelas transformações ético-políticas observadas naquela sociedade e, provavelmente por isso, ele é constantemente referido por escritores de sua época.<sup>18</sup>

É importante, para o fluxo do raciocínio aqui pretendido, compreender, mesmo em linhas gerais, as mutações sociais derivadas do pensamento de Sócrates, numa perspectiva de abertura da rota estabelecida na filosofia aristotélica e, antes mesmo disso, organização de uma antropologia filosófica sofocliana da qual Édipo seria o representante paradigmático.

Com Sócrates a filosofia deu uma guinada. No lugar de uma filosofia da natureza amplamente desenvolvida pelos pré-socráticos e da aceitação de uma multiplicidade de opiniões que tantas vezes se contradiziam, na perspectiva do pensamento sofista, Sócrates, afinando o foco de seus esforços numa reflexão moral, começou a perceber o homem por uma perspectiva nova. Segundo Reale: “Ele se concentrou no homem, como os sofistas, mas ao contrário deles, soube chegar ao fundo da questão, a tal ponto que chegou a admitir malgrado a sua afirmação geral de não saber [...] que era sábio nessa matéria<sup>19</sup>.” Para Sócrates, as respostas às questões filosóficas não estavam nas divindades, nas lendas, nem nas explicações tradicionais. Para ele, os homens devem entregar-se a uma longa jornada de reflexão e, a partir daí

---

<sup>17</sup> Como introdução ao pensamento de Sócrates Cf. BRUN, Jean. *Sócrates*. Lisboa: Dom Quixote, 1986. Sobre a história das transformações do pensamento grego Cf. LUCE, J. V. *Curso de Filosofia Grega: Do séc. VI a.C. ao Séc. III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar, 1994; VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003; LARA, Tiago Adão. *A Filosofia nas suas Origens Gregas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989. Cf. ainda o texto *Hegel e os Gregos* de Heidegger (1958).

<sup>18</sup> Cf. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* de XENOFONTE; *As Nuvens* de ARISTÓFANES, ambos textos publicados no volume I da coleção: *Os Pensadores* (São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1972) e, obviamente, toda a obra de Platão.

<sup>19</sup> REALE, 2002, p.87.

encontrar as respostas necessárias aos problemas que os afligem.<sup>20</sup> Henri Bergson diz: “Sócrates [...] tinha horror da ciência já pronta, daquela que se põe em fórmulas, se repete e transmite. Seu alvo era menos o de satisfazer os espíritos do que o de fazê-los desconfiarem de si mesmos, o de instigá-los a pensar<sup>21</sup>.”

Tiago Adão Lara escreve o seguinte sobre o pensamento racional:

[referido pensamento] se desamarrava das antigas histórias sacras e se arvorava em autonomia de perguntas e de respostas, que eram novas propostas. À tradição, que contava histórias e propunha verdades elaboradas e sacralizadas, a razão opunha perguntas, argumentos, pontos de vista parciais e contraditórios.<sup>22</sup>

Sócrates abriu, portanto, caminho para questão fundamental na mentalidade grega que, a bem da verdade, continua de extrema atualidade: *o que é a essência do homem?*<sup>23</sup> Afirma Reale:

Os naturalistas procuraram responder à seguinte questão: “o que é a natureza ou a realidade última das coisas?” Sócrates, porém procura responder à questão: “o que é a natureza ou realidade última do homem?”, ou seja, “o que é a essência do homem?”<sup>24</sup>

Assim, ao desenhar Édipo, Sófocles o dotou de características angustiadas espelhando — se não em totalidade, em grande parte — a realidade social da população grega, pois as novas propostas da filosofia vinham mesmo quebrar as possibilidades de certezas até então vigentes.<sup>25</sup> Isso faz de Édipo o arquétipo do homem grego da transição Arcaico / Clássico<sup>26</sup>. Esse herói trágico procura e investiga exatamente no sentido de saber o que é; ele busca sua essência.

Segundo Claude Mossé:

Sócrates se nos apresenta como um espírito vigoroso, irônico e persuasivo ao mesmo tempo, preocupado com a felicidade do homem

<sup>20</sup> Cf. *Eutífron* de Platão e, mesmo os *Fundamentos da Metafísica Moral* e a *Crítica da Razão Prática* de Kant.

<sup>21</sup> BERGSON, 2005, p. 97.

<sup>22</sup> LARA, *op. cit.*, p. 87.

<sup>23</sup> Essa questão, crê-se, está intimamente ligada ao tema central das tragédias sofocianas, em *Especial Édipo Rei e Édipo em Colona*, afinal, o cerne da questão edípica, é a luta constante do herói para encontrar-se, ou mais precisamente, para descobrir quem ele realmente é.

<sup>24</sup> REALE, *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>25</sup> Cf. STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Cia. Letras, 2005; XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006.

<sup>26</sup> E também do homem atual, na medida em que essa busca foi um dos debates mais constantes de grande parte da filosofia do século XX e, ao que parece, também será questão importante neste século que corre.

e convencido de que essa felicidade só pode advir da eterna busca de justiça, no homem e na cidade.<sup>27</sup>

Tal ruptura nas mentalidades em voga na Grécia, do período em questão, pode ser compreendida como um momento de cegueira de tal modo que a sociedade não conseguia se encontrar; não conseguia se perceber; não estava preparada para a análise pormenorizada das novas formas de contemplar a realidade circundante.<sup>28</sup>

O que o Édipo sofocliano procura em si mesmo é, portanto, aquilo proposto por Sócrates como busca fundamental para cada homem, ou seja, sua essência<sup>29</sup>. Essa busca pode ser compreendida de forma mais ampla na medida em que representava a própria dúvida existencial do homem.

Sócrates assumirá, como fundamental para o conhecimento humano, a inscrição do templo de Apolo: “Conhece-te a ti mesmo<sup>30</sup>”. Essa é a premissa, o ponto central da trama de *Édipo Rei*. Talvez, como reflexo das transformações ocorridas na psicologia social da Grécia, Sófocles marca sua personagem com as dúvidas existenciais como sofrimento fundamental.

A filosofia vinha, pois, quebrar as certezas das tradições. Oferecia, em contrapartida, a possibilidade de reinterpretar as questões mais profundas da vida humana, exigindo, ao mesmo tempo, que o homem se entregasse a métodos investigativos completamente diferentes daqueles aos quais a sociedade estava acostumada. Requeria, portanto, novas práticas intelectuais que somente seriam possíveis através de uma profunda reorganização psicossocial.

Essas inquietações se estruturarão de forma mais clara, como já afirmamos, com o pensamento de Aristóteles, e isso se dá não só pela fundamentalidade do filósofo, mas por conta do método por ele empreendido para a produção das suas reflexões.

### **III – Influências da tragédia na formação ético-política do período de transição**

Faz-se necessário, a partir daqui, uma digressão sobre a função do teatro na Grécia antiga. Mais precisamente, no período denominado no corpo deste estudo de

---

<sup>27</sup> MOSSÉ, 1997, p. 83.

<sup>28</sup> Não se trata de cegueira física, mas de cegueira espiritual, filosófica, tal qual a apresentada em Édipo nos dois primeiros momentos de sua história pessoal.

<sup>29</sup> Deve-se ficar claro, contudo que a afirmação proposta não tem por fim afirmar que Sófocles se inspirou em Sócrates. Longe disso! Temos plena certeza de que o contrário seria o provável. Aqui estamos apenas tentando apenas ilustrar nossa perspectiva de leitura.

<sup>30</sup> γνῶθι σεαυτόν.

*período de transição*, que se situa especificamente entre os séculos em que Sófocles viveu e produziu. Luis Franco afirma em seu *Revisión de los griegos*, que:

Nada da mejor idea del equilibrio de la vida griega classica que el hecho recordado por um historiador: “Una comuna como Atenas gastaba solo para el fomento de su teatro y de sus espetáculos mayor suma que para la guerra contra los persas”<sup>31</sup>

O teatro, conforme acima afirmado, foi peça de suma importância no cotidiano dos gregos e deu grande contribuição, como se pretende apresentar, na popularização do conhecimento filosófico que, passo a passo, vinha se firmando na sociedade helênica. Fustel de Coulanges, em sua obra clássica, afirma:

Uma vez estimulada assim a sua reflexão, o homem nunca mais quis crer sem compreender, nem deixar-se governar sem discutir as suas instituições. Duvidou da justiça de suas velhas leis sociais e outros princípios lhe surgiram.<sup>32</sup>

Assim, seguindo a linha de raciocínio acima, pensamos ser necessário, para entender *Édipo Rei*, perceber que a personagem principal da tragédia está inserida numa trama que trabalha de forma metafórica, e com profundidade absoluta, as principais questões ético-políticas discutidas especificamente no intervalo temporal posto em foco, antecipando temas que seriam aprofundados pela filosofia aristotélica.

Nesse sentido, ainda com Fustel de Coulanges:

Aristóteles ensina que é preciso procurar, não o que é conforme ao costume dos pais, mas o que, em si, é bom. Acrescenta que a necessidade, à medida que o tempo caminha, se torna necessário modificarem-se as instituições.<sup>33</sup>

Dois perspectivas principais de análise sobre as tragédias se popularizaram, quer no campo da teoria literária, quer no campo da estética. Assim, as idéias de Racine e de Nietzsche são dois pólos a serem encarados neste momento introdutório da questão. Não se deve, contudo, crer que a simples opção por um dos dois modelos de análise solucionará as observações que serão tidas como chave para a interpretação pretendida.

---

<sup>31</sup> FRANCO, 1960, p. 89. livre tradução: Nada dá melhor idéia do equilíbrio da vida grega clássica que o fato lembrado por um historiador: “Uma cidade como Atenas gastava só com o fomento de seu teatro e seus espetáculos maior soma do que com a guerra contra os persas.

<sup>32</sup> COULANGES, 1958, p 192.

<sup>33</sup> Ibid.

De fato, concordamos diretamente com o posicionamento de Fergusson ao afirmar serem: “esses dois modelos de ver a tragédia grega [...] ainda hoje perspectivas indispensáveis para Édipo. [...] Mostram, quando comparados, como é medular e essencial o drama de Sófocles.”<sup>34</sup> Contudo:

atualmente parece estar-se desenvolvendo uma nova concepção de Édipo [...]. A nova maneira baseia-se em estudos que a Escola de Cambridge — Fraser, Cornford, Harrison, Murray — fez das origens da tragédia grega. Ela também deve muito ao recente interesse pelo *mito como um processo de ordenar a experiência humana*. Édipo, agora o vemos, é *mito* e é *ritual*. Pressupõe e emprega estas duas antigas maneiras de *compreender* e *representar* a experiência humana, que são anteriores às artes e ciências e filosofias da época moderna. *Para compreendê-lo [...] devemos empenhar-nos em recapturar o hábito da fabulação significativa, da percepção direta da ação, que sublinha o teatro de Sófocles.*<sup>35</sup>

Nessa perspectiva, a contribuição da Escola de Cambridge é indiscutível, pois solidifica a idéia de mudança presente na estruturação intrínseca das tragédias. Jane Ellen Harrison, por exemplo, apresenta a estreita ligação existente entre o festival de Dionísio, no qual as tragédias eram encenadas, e as cerimônias de ciclos anuais. Esse olhar antropológico trazido pela interpretação inglesa, abriu espaço para leituras das tragédias como ritos de passagens. Assim, fundamenta-se nesta perspectiva de leitura a possibilidade de interpretação ora pretendida.

A tragédia, enquanto espaço de convívio, passa a ser, como já se vem afirmando, espaço de construção de uma nova realidade social, ou seja, *locus* ético-político por excelência, no qual os problemas da cidade são debatidos e purgados, com vista a se encontrar um prazer, uma arrebatção diferente da proposta por Racine, não de natureza racional; diversa da proposta por Nietzsche, não puramente estética, sendo o consórcio desses dois momentos do espírito humano, indivisível, como ainda este se encontrava até então, ao mesmo tempo em que permanecia inquieto, incansável e questionador, como o arquétipo personificado em Édipo.

Assim, a tragédia era:

ao mesmo tempo uma prece pelo bem-estar de toda a Cidade; bem estar compreendido não apenas como prosperidade material, mas também como ordem natural para a família, os ancestrais, os membros presentes e as gerações ainda por vir, e, simultaneamente, como

---

<sup>34</sup> FERGUSSON, *Op cit*, p.13.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 14 (Grifo nosso)

obediência aos deuses que eram ciumentos, cada um em seu território, dessas ordem e proporção naturais e divinamente sancionadas.<sup>36</sup>

*Édipo Rei* questiona a forma como os reis conduzia a sorte da cidade. Édipo é um rei duplo: *arcaico*, porque centrado nas leis tradicionais e nos valores dos antepassados; *clássico*, pois está entregue ao pensamento racional, capaz de indagar pela justiça e de se entregar à busca da melhor solução para os problemas da cidade, quase o projeto ideal de um rei-filósofo pensado por Platão.

Atenção se deve ter ao proceder uma verificação daquilo que se está procurando evidenciar em busca de elementos de uma proto-filosofia nas tragédias de Sófocles, pois, de fato, não se pode esquecer, de maneira alguma, que o tragediógrafo “estava imitando ação antes, e não depois, de uma teoria a respeito<sup>37</sup>”.

Assim, a proposta não é uma leitura que afirma a antecipação do pensamento ético de Aristóteles a partir das tragédias gregas, mas a perspectiva de como a realidade social daquele período específico do mundo helênico vinha se conformando em busca de uma explicação mais racional da realidade social, ou seja, a busca dos primórdios de uma racionalização sobre o agir social que, no caso de Sófocles, ainda se dava através de um ensinamento mítico<sup>38</sup>, e que, com o correr do tempo será formalizada de modo menos mitológico-arquetípico nos escritos de Aristóteles, nos quais os exemplos serão menos importantes do que o exercício de controle das paixões (páthos) e a prática da reta deliberação.

O caso de *Édipo Rei* é importante e é por nós tomado como ponto central da argumentação porque esta peça, tendo sua estrutura tão perfeitamente montada pela clarividência de Sófocles, inaugura, de forma inequívoca aquilo que se pode compreender como *situação extrema*, a qual, na perspectiva de Aristóteles é o espaço por excelência para o agir ético. Assim, para Fergusson:

o objeto, a percepção final, a “verdade” vêm à luz no fim tão diverso do que parecia no princípio que a ação de Édipo, ela própria, pode não mais parecer uma busca, mas seu oposto, [e] uma fuga. Assim seria difícil dizer, simplesmente que Édipo foi bem sucedido ou fracassou. Ele teve sucesso, mas seu sucesso é sua destruição. Ele falha ao achar

---

<sup>36</sup> Ibid., p 26.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> É importante notar que a utilização de ensinamentos míticos permanecerá por muito tempo na lógica explicativa filosófica, haja vista as utilizações que Platão faz dos mitos para exemplificar e/ou ilustrar suas argumentações. Assim, diferentemente do que uma certa tradição da filosofia moderna poderia pensar, o mito e a mitologia têm valor significativo nas explicações da realidade e do todo social, inclusive nas questões ético-políticas.

o que, por um lado, estava procurando; mas de outro ponto de vista sua busca é brilhantemente bem sucedida. As mesmas ambigüidades envolvem seu esforço para descobrir quem e o que ele é. Parece descobrir que não é nada; mas com isso encontra-se.

É exatamente desse “encontrar-se enfim” de que toda a tragédia de Édipo trata<sup>39</sup> e, ao mesmo tempo, esse também será o objeto fundamental nos tratados éticos de Aristóteles. Afinal, ao que parece, a idéia norteadora dos textos em foco não é outra senão a inscrição délfica.

É de fundamental importância, contudo, compreender que a idéia de *vontade*, tal qual é pensada nos dias atuais, não pode ser simplesmente transposta para o mundo grego em foco. Um tal anacronismo impossibilitaria perceber elementos próprios do cotidiano grego, que norteiam toda a relação sócio-política daquele povo, numa perspectiva mítico-religiosa, tais como a idéia de *senhor soberano* e de *poder*<sup>40</sup>.

Segundo Rachel Gazolla:

Para um grego não-filósofo, a escolha que se apresenta entre *a* ou *b*, por exemplo, indicativa do que consideramos nossa liberdade, não lhe é denotativa dessa capacidade (a que chamamos vontade livre), mas do reconhecimento do que deve ser feito em conformidade com uma espécie de “tábua” exterior, sem a qual não seria possível reconhecer a falta, o erro. Ser livre seria, portanto, poder e querer seguir o que a sua comunidade estrutura quanto às ações; poder e querer cumprir sua destinação, conformar-se com a própria *phýsis* (natureza) pois que a ela se pertence.<sup>41</sup>

Essa perspectiva do ser social como parte integrante (e não propriamente agente) da *phýsis* faz do homem grego um ser temente às duas noções acima expostas (o *senhor soberano* e o *poder*) de tal modo que suas ações são sempre norteadas pelas predições e consultas aos oráculos. Édipo é assim. Contudo, ele inicia um questionar petulante sobre as determinações dos deuses. Sem aceitar ser marionete dos deuses, ouve sua sentença no oráculo de Apolo, mas a todo custo busca evitá-la.

Nesse sentido pensamos com Hegel, uma vez que para este filósofo:

O tema autêntico do tipo original de tragédia é o divino; mas não o divino como conteúdo da consciência religiosa enquanto tal, e sim como ele aparece no mundo, na ação individual. Entretanto, nessa

<sup>39</sup> Bem entendidas as duas tragédias sofocianas que trazem no título o nome desse herói: *Édipo Rei* e *Édipo em Colona*.

<sup>40</sup> Cf. VERNANT & NAQUET, 1977, especialmente o 3º capítulo.

<sup>41</sup> GAZOLLA, 2001, p. 70.

realidade efetiva o divino não perde o seu caráter substancial, nem se vê convertido em seu contrário. Nessa forma, a substância espiritual da vontade e da realização é elemento *ético*... Portanto, tudo o que se exterioriza na objetividade real está submetido ao princípio de particularização; sendo assim, tanto os poderes éticos quanto o caráter ativo são *diferenciados* em relação a seu conteúdo e sua manifestação individual. Mas se, como reivindica a poesia dramática, essas potências particulares são incitadas a aparecer em atividade e se realizam como a meta determinada de um *pathos* humano que age, então sua harmonia é suprimida e elas aparecem em isolamento recíproco, *umas contra as outras*. A ação individual pretende, então, sob determinadas circunstâncias, realizar uma meta ou caráter que é unilateralmente isolado em sua completa determinação. De acordo com tais pressupostos, esse caráter necessariamente iniciará o *pathos* oposto contra si, provocando conflitos inevitáveis. Assim, o trágico consiste no fato de que, em tal colisão, cada um dos lados opostos se *justifica*, e no entanto cada lado só é capaz de estabelecer o verdadeiro conteúdo positivo de sua meta e de seu caráter ao negar e violar o outro poder, igualmente justificado. Portanto, cada lado se torna *culpado* em sua eticidade.<sup>42</sup>

Fica claro, pois, que nas tragédias sofocianas, em particular, oscilavam as esferas do divino e do profano, do sagrado e do dessacralizado. Entendemos isso admitindo o fato de que Sófocles, com suas tragédias deu os primeiros passos para a longa discussão da eticidade do viver-humano.

Entende-se, que a eticidade patente em Édipo, ao deliberar sobre suas ações, ao angustiar-se e sufocar-se pela necessidade patente de decidir, é a mesma eticidade que, segundo Aristóteles, encaminha o homem para o bem viver na *pólis*, uma vez que a vida social proposta pelo Estagirita (fortemente influenciado pelo pensamento socrático) é a da negação do *eu* em benefício das necessidades do bem coletivo, a partir da reta deliberação.

Uma vez mais citando Gazolla temos que:

Se um grego pode escolher, não o faz por estar na posse do livre-arbítrio. [...] Aristóteles desenvolverá uma detalhada reflexão sobre a deliberação em sua *Ethica Nicomachea*, e nela não resgatamos a noção de escolha livre, mas da estruturação de uma possível autonomia de princípios da alma para deliberar sobre certos momentos que nos apresentam, e tão-somente quando for possível usar esses princípios específicos da alma.

---

<sup>42</sup> HEGEL. *Apud* SZONDI, 2004, pp 41-2.

O bem do homem é o bem da *pólis*. Indivíduo pelo coletivo, o homem nega sua individualidade e afirma de forma radical sua condição de ser coletivo ou, melhor ainda, de animal político.

Assim, uma das funções da tragédia grega, no período de transição, pode ter sido a de apresentar ao público as transformações sócio-políticas pelas quais a Grécia vinha passando. Nessa linha de pensamento aceita-se, uma vez mais, a percepção hegeliana:

A arte agiria, pois, como vivificante, como um fortalecedor da vontade moral, preparando a alma para se opor com eficácia às paixões. Neste sentido se diz que à arte se deve presidir um intuito moral, que a obra artística deve possuir um intuito moral. Precisa a arte conter algo de tão elevado que subordine tendências e paixões, precisa irradiar uma ação moral que encoraje o espírito e a alma na luta contra as paixões.<sup>43</sup>

#### **IV – A formação do agir ético-político: paixão x deliberação**

A psicologia social grega do período de transição, ao que parece, estava fortemente marcada por uma indagação constante sobre as questões éticas e esse fato justifica a idéia de proto-ética por nós defendida. Essa nova problemática introduzida de forma definitiva no cotidiano da *pólis*, desde o pensamento socrático, configurou-se numa questão central do novo *modus vivendi* que surgiria no período clássico.

Inserido num contexto intelectual que engatinhava no tema em questão, Sófocles desenvolveu obras nas quais os problemas éticos, ao nosso ver, apareciam no centro das discussões. Realmente esta afirmação pode parecer conflituosa com as várias teses produzidas sobre as tragédias sofocianas, e assim o é, ao menos em parte. Explicaremos.

As análises de cunho literário apontam Sófocles como o mais humanista dos tragediógrafos gregos, pois os problemas apresentados pelo autor têm relações profundas com as questões humanas. Pouco se estuda, porém, a presença de elementos de uma proto-ética em seus escritos. Tem-se, contudo, que a questão ética é um dos pontos centrais da Filosofia, que tenta compreender o homem como ser social. A tragédia — obviamente a partir de sua lógica literária própria — narrava os problemas da sociedade ateniense, assim, segundo Hauser, “em nenhuma outra forma de arte são apreciados tão direta e claramente quanto nela *os conflitos internos da estrutura social*

---

<sup>43</sup> HEGEL, 1974, p. 109

de Atenas”<sup>44</sup>. As questões representadas nas tragédias eram, portanto, problemas de dimensões éticas.

As peças sofoclianas trazem em seu âmago reflexões concernentes ao deliberar, ou seja, concernentes ao agir humano, escolha essa que é permeada por variantes e condicionantes sociais. Também na *Ethica Nicomachea*<sup>45</sup>, Aristóteles apresentava uma reflexão sobre a escolha. Segundo o filósofo, ela parece ser algo voluntário, porém a voluntariedade ou a involuntariedade de uma escolha por si não bastariam para torná-la elemento central de toda a operação ética pensada pelo Estagirita.

A escolha não seria comum à irracionalidade, se faria contrária ao *páthos*, e não se relacionaria com o agradável e o doloroso, não visando coisas impossíveis: relacionar-se-ia com os meios e não com os fins, e não se identificaria com a doxa.<sup>46</sup>

Para Aristóteles, a escolha seria correta quando relacionada com o objeto conveniente e não por conveniência. Ela envolveria *logos* (razão) e a reflexão<sup>47</sup>. A escolha deveria ser, pois, acrescida de uma deliberação e deveria ser, também, tomada sempre quando, racionalmente, fossem enfrentadas situações conflituosas.

Assim, a escolha correta, e conseqüentemente o agir ético, dependeriam da reta deliberação; e esta somente se dá “sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas”<sup>48</sup>.

Nas obras de Sófocles as personagens sempre são apresentadas em processos deliberativos; noutras palavras, em via de decidir. De tal forma que são as escolhas das personagens que movem as tragédias.

Rosenmeyer observa que nas tragédias “o mal é endêmico entre os bons, num vínculo político que desafia uma separação entre dignos e indignos”<sup>49</sup>; afirma ainda que, na concepção sofocliana, “herói e vilão são um só, ou melhor, [...] nenhuma das duas condições é apropriada para a compreensão do mau procedimento humano”<sup>50</sup>.

Dessa forma, bem-mal, certo-errado, felicidade-infelicidade, tradição-inovação, etc, completam-se. Notadamente, Sófocles construiu seus heróis a partir desta oscilação entre extremos. Essas ambigüidades caracterizando visceralmente suas personagens lhes conferia o caráter humano — demasiadamente humano.

---

<sup>44</sup> Hauser; p. 84 (Grifo nosso)

<sup>45</sup> Cf. E.N., Livro III.

<sup>46</sup> Cf. E.N., 112a - 112b.

<sup>47</sup> E.N., 112a

<sup>48</sup> E.N., 1112a, l 30.

<sup>49</sup> FINLEY, 1998, p 168.

<sup>50</sup> Ibid.

Gazolla nos lembra ser:

Nosso *éthos* não é heróico. É exatamente esse limite que abre espaço para a reflexão filosófica sobre as ações humanas, quer na interioridade de cada um, quer no conjunto das relações sociais. Os campos da Ética e da Política como saberes que acompanham o agir dos homens delineiam-se na Sofística, nos cínicos, em Platão, em Aristóteles. Este, mais lido e mais próximo, em certos aspectos, da Teologia Medieval e de parte da nossa racionalidade moderna, nomeará Ética o saber sobre as coisas relativas ao *éthos*, aos costumes, e Política o saber sobre a mais elevada de todas as formas de comunidade, a *pólis*. À medida em que, ao longo dos séculos, firma-se a crença na abertura que temos para o nosso poder de deliberar, quando a interioridade de cada um sinaliza a possibilidade de autarquia – de princípios próprios –, o herói trágico decresce em força e, com ele, o mito e os rituais miméticos. O *éthos* heróico, seu *páthos*, apesar de nos dizer respeito quanto aos nossos deslimites, não pode ser preservado quanto às nossas potências e limites.<sup>51</sup>

Na *Poética*, Aristóteles escreve:

É pois a tragédia *imitação de uma ação* de caráter elevado, completa e de certa extensão [...] que se efetua e não por narrativa mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação [catarse] dessas emoções.” [...] E como a tragédia é imitação de uma ação *e se executa mediante personagens que agem* e que diversamente se apresentam, *conforme o próprio caráter e pensamento* [...] daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: *pensamento e caráter*; e, *nas ações* [...], *tem origem a boa ou a má fortuna dos homens*.<sup>52</sup>

Vê-se, ao definir a tragédia, Aristóteles afirmar ser esta um tipo de representação que “imita ações de caráter elevado” e os móveis determinantes dessas ações são o *logos* e o *ethos* das personagens. Desse modo, as ações definidas por Aristóteles que interessam de forma particular este estudo são as *deliberativas*, uma vez que as personagens sofoclianas estão sempre analisando uma situação para posicionar-se ante um problema.

Para concluir, já tendo tratado das questões ligadas à razão humana, tão presentes na construção das personagens sofoclianas, tentaremos expor, desde aqui e em poucas linhas, nossas considerações sobre as tensões existentes entre as paixões e a deliberação, base de nossas argumentações sobre a idéia de proto-ética.

---

<sup>51</sup> GAZOLLA, 2003, p. 15.

<sup>52</sup> Poet.1449b, 24-27. (Grifo nosso)

Jean-Pierre Vernant e Vidal-Naquet ao discutirem a tensão entre razão e paixão no herói trágico afirmaram que “os sentimentos, as falas, os atos do herói trágico dependem de seu caráter, de seu *ethos* [...]. Mas esses sentimentos, falas e ações aparecem, ao mesmo tempo, como expressão de uma potência religiosa de um *daímon* que age através deles”.<sup>53</sup>

A passagem aponta para a relação entre a cultura arcaica e os princípios da cultura clássica, e para a dinâmica entre a religiosidade que impelia o herói a agir em sintonia com a paixão e a atitude característica do herói-trágico que, constantemente põe-se a questionar seus problemas, sua sorte, seu destino, sua vida, assim procedendo, mesmo que isto lhe seja — como muitas vezes é — muito caro.

Continuando, afirmam os autores:

A todo momento, a vida do herói se desenrola como que sobre dois planos, cada um dos quais, tomado em si mesmo, seria suficiente para explicar as peripécias do drama, mas que a tragédia precisamente visa a apresentar como inseparáveis um do outro: cada ação aparece na linha e na lógica de um caráter, de um *ethos*, no próprio momento em que ela se revela como a manifestação de uma potência do além de um *daímon*. *Ethos-daímon*, é nessa distância que o herói trágico se constitui.<sup>54</sup>

Dessa forma, podemos nos perguntar que homem é esse que oscila entre o *ethos* e o *daímon* com tanta constância. No capítulo XIII da *Poetica* Aristóteles apresenta uma possibilidade de resposta:

É [o] homem que não se distingue muito pela virtude da justiça; se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de um erro; e esse homem há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou insignes representantes de famílias ilustres.<sup>55</sup>

Este homem trágico ao qual Aristóteles se refere, carece de *areté*, ou seja, de excelência. O homem trágico está sempre procurando acertar, e em constante busca pela justiça. Segue seu caminho, porém, constantemente afasta-se da vida contemplativa, aproximando-se das do prazer e das paixões<sup>56</sup>. Numa perspectiva aristotélica, afastando-se da razão, esse homem distancia-se da *areté*.

---

<sup>53</sup> VERNANT, J.-P. , VIDAL-NAQUET, P. *Op cit.* p, 15.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Poet.*, 1453a, 7-12.

<sup>56</sup> *E.N.*, p 252.

O que se percebe nos textos trágicos é um início de ruptura com a *areté* sagrada. Afinal, com as transformações sócio-culturais pelas quais o mundo grego passava no momento de transição era previsível:

previsível uma espécie de laicização da *Arete* antiga sem a perda total do solo sagrado, pois se o antigo herói, pleno em sua excelência assim o era por ascendência divina, os hoplitas, sem qualquer fundamento familiar sagrado, têm, no entanto, a *areté* à semelhança do *aristós* originário, o que significa dizer que também participam do divino, de modo menos próximo. A presença dos deuses é sempre mantida, são eles os patronos de todos os concursos, de todas as leis e regramentos que ordenam as novas cidades como se estivessem informando, em silêncio, sobre as boas decisões e atuações dos homens que os reverenciam.<sup>57</sup>

Contudo, a distância que se vai estabelecendo entre *Homens e Deuses*, apesar de não separá-los definitivamente (e isso não acontecerá em momento algum na história dos gregos), obriga aos “novos helenos” a lançarem-se sobre sua realidade, discutindo e solucionando seus problemas ético-políticos. E foi a tragédia, na interpretação ora defendida, um instrumento fundamental na popularização dessa nova consciência da realidade sócio-cultural do mundo grego.

## Referências

Fontes primárias:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gred Borheim. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. *Politics*. Tradução de H. Rackham. Londres: Harvard University Press, 2005. (Edição bilíngue: Grego-Ingês)

\_\_\_\_\_. *Retórica das Paixões*. Tradução de Issis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Edição bilíngue: Grego-Português)

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Tradução de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

Demais obras:

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BERGSON, Henri. *Curso sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

---

<sup>57</sup> GAZOLLA, *Op. Cit.*, 5.

- BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica — leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Bauru: Manole, 2003.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BRUN, Jean. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Aristote et le Lycée*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- FERGUSON, Francis. *Evolução e Sentido do Teatro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- FILEY, M. I. (org). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: UNB, 1998.
- FRANCO, Luis. *Revisión de los Griegos*. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1960.
- GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega — Ensaio*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. Tragédia Grega: A cidade faz o teatro. *Revista Philosophica*. 2003: 1-18.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- MARTINS, Luis Renato. O dom de Édipo. In: NOVAES, Adauto (org). *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia. Letra/Funart, 2002 p. 329 – 357.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas, a história de uma democracia*. Brasília: UNB, 1997.
- PERINE, Marcelo. Nas origens da ética ocidental: a *Ethica Nicomachea*. *Síntese* 9 (1982): 21-38.
- PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. Roma: Laterza, 1991.
- ROSA, Cláudia Beltrão. Uma leitura helenística do pensamento aristotélico: Oikeiôsis e justiça em Antíoco de Ascalão. *Phoênix*, 2002: 95-114.
- ROSENFELD, Katrin Holzmayer (org). *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- SEGAL, Charles. *La musique du sphinx: Poésie et structure des la tragedia grecque*. Paris: Editions La Découverte, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Sophocle's tragic world: divinity, nature, society*. Cambridge: MA Harvard University Press, 1995.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- TRUEBA, Carmem. *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos: 2004.
- \_\_\_\_\_. Poesía y filosofía en la poética de Aristóteles. *Signos filosóficos* 8 (2002) : 35-50.
- URMSON, O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1998.
- VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre, e Pierre VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Duas cidades, 1977.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Cia. Letras, 2000.

**Artigo recebido em: 15/01/10**  
**Aceito em: 27/03/10**