



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LITERATURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

VALDÍSIO VIEIRA DA SILVA

**A CRÍTICA DA COMÉDIA *AS VESPAS*, DE ARISTÓFANES, AO TRIBUNAL
POPULAR ATENIENSE**

**FORTALEZA – CEARÁ
2013**

VALDÍSIO VIEIRA DA SILVA

**A CRÍTICA DA COMÉDIA *AS VESPAS*, DE ARISTÓFANES, AO TRIBUNAL
POPULAR ATENIENSE**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientadora: Professora-Doutora Ana Maria César Pompeu, do Departamento de Letras Estrangeiras da UFC.

FORTALEZA – CEARÁ
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- S584c Silva, Valdísio Vieira da,
A crítica da comédia As vespas, de Aristófanes, ao tribunal popular ateniense / Valdísio Vieira da Silva. – 2013.
94 f. : il., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Literatura, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2013.
Área de Concentração: Letras clássicas.
Orientação: Profa. Dra. Ana Maria César Pompeu.
- 1.Aristófanes.As vespas – Crítica e interpretação. 2.Aristófanes – Personagens. 3.Aristófanes – Visão política e social. 4.Cleão,-422 A.C. – Na literatura. 5.Teatro grego(Comédia) – História e crítica. 6.Atenas(Grécia) – Política e governo. 7.Política e literatura – Atenas(Grécia). 8.Democracia – Atenas(Grécia). 9.Tribunais – Atenas(Grécia). I.Título.

VALDÍSIO VIEIRA DA SILVA

**A CRÍTICA DA COMÉDIA AS VESPAS, DE ARISTÓFANES, AO TRIBUNAL
POPULAR ATENIENSE**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Professora-Doutora Ana Maria César Pompeu
Universidade Federal do Ceará – Presidente

Professor-Doutor Orlando Luiz de Araújo
Universidade Federal do Ceará

Professor-Doutor Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis
Universidade Estadual do Ceará

Senhor, aprioristicamente, agradeço-te o dom da vida e as oportunidades ímpares que me proporcionaste, não por mérito meu, mas por inefável padrão de amor e misericórdia que tu dispensas a teus filhos. Uma das tuas benesses em minha existência acadêmica, Senhor, exalça-se a Professora-Doutora Ana Maria César Pompeu, minha orientadora de conteúdo, uma pessoa iluminada, simples como a Natureza e exuberante no conhecimento das línguas e literaturas clássicas e vernáculas.

“If I have seen farther than others, it is because I stood on the shoulders of giants”. (HOLANDA, 2002, p. 9)

(Se tenho enxergado mais longe que outros homens, foi porque me ergui sobre os ombros de gigantes).

(Sir Isacc Newton, matemático e físico britânico, 1676).

Para Isacc Newton, os gigantes foram os gregos inicialmente; depois, Galilei Galileu, John Kepler, Francis Bacon, John Locke, René Descartes e outros. Para mim, os gigantes são Deus, a minha família (esposa e filhos), Newton e os gigantes que ele nomeou. Em minha trajetória acadêmica, sinto-me ainda mais privilegiado do que Newton, porque tive a incomensurável sorte de deparar-me com gigante em que Newton se apoiou e nos gigantes cearenses das Línguas e Literaturas Clássicas e Vernáculas: o Professor José Rebouças Macambira, um *magister* de linguística e línguas clássicas da Universidade Federal do Ceará e Universidade Estadual do Ceará, disseminador da Linguística Estruturalista no Estado do Ceará e formador das primeiras intelectualidades da Ciência Linguística e das Letras Clássicas e Vernácula alencarinas, na segunda metade do século XX; e a Professora Doutora Ana Maria César Pompeu, minha orientadora de conteúdo e técnica, por ser um dos intelectuais que continuam a disseminar e atualizar a cultura clássica no Estado do Ceará, conhecimentos que absorveu do Professor Eleazar Magalhães Teixeira, um coevo de cátedra dos Professores José Rebouças Macambira e José Alves Fernandes, ambos *in memoriam*.

RESUMO

Esta Dissertação de Mestrado em Literatura Comparada tem por tema “O retrato das instituições judiciárias atenienses na comédia *As Vespas*, de Aristófanes”. A abordagem de corrupção nas instituições judiciárias do quinto século. a.C., em *As Vespas*, destaca as preocupações artísticas e políticas de Aristófanes, preservando os valores e integridade das instituições democráticas de Atenas. A partir da observação de que procedeu Aristófanes em defesa da *pólis*, o objetivo desta pesquisa é analisar a comédia *As Vespas*, centrada em seus aspectos principais: o prólogo, o párodo, o agón, a parábase, as cenas episódicas, o êxodo; e os secundários: o educacional, o político, o jurídico e o cultural. A crítica de Aristófanes veio em um momento em que a sociedade ateniense vivia o esplendor da democracia, resultante das reformas sócio-político-econômicas de Drácon, Sólon, Clístenes e Péricles. No pólo contrário da democracia ateniense, o político e demagogo Cleão vive, na caricatura cômica, como um tirano ou um agente divino rei da Grécia pré-clássica, que era o senhor absoluto na sociedade. Aristófanes abrange todos esses aspectos da vida ateniense em duas partes básicas da comédia *As Vespas*: a primeira, que vai do verso 1 ao verso 1010, diz respeito à conduta maníaca de Filocleão ("O que ama Cleão") pelos tribunais, e a tentativa de seu filho, Bdelicleão ("O que detesta Cleão"), de reeducá-lo; e o segundo, passando do verso 1010 ao verso 1535, diz respeito à reinserção social de Filocleão na vida ateniense. Ambas as partes da comédia são voltadas, portanto, não só para criticar a conduta pessoal e funcional de Filocleão, mas para convidar a sociedade ateniense que salvasse as instituições ou as funções do poder democrático: a Assembleia do Povo, o Conselho dos Quinhentos e os Tribunais.

Palavras-chave: *As Vespas*, Aristófanes, Democracia, Tribunais, Cleão.

ABSTRACT

This research of Master in Comparative Literature has for theme The portrait of judiciary institutions Athenian in comedy *The Wasps*, of Aristophanes. The approach of corruption in the judiciary institutions of the fifth century a.C., in *The Wasps*, highlight the artistic and political concerns of Aristophanes by preserving the values and integrity of democratic institutions of Athens. From the observation that proceeded Aristophanes in defense of the polis, the goal of this research is to analyze of the comedy *The Wasps*, centered on its principal: the prologue, the parodo, the agon, the parabasis, episodic scenes, the exodus and secondaries aspects: the educational, the political, the legal and the cultural. Aristophanes criticism came at a time when the Athenian society lived the splendor of democracy, reforms resulting from socio-political-economic Dracon, Solon, Cleisthenes and Pericles. In contrary pole of Athenian democracy, the politician and demagogue Cleon live, in the caricature comic, like a tyrant or an agent of divine king pre-classical Greece, which was the absolute master in society. Aristophanes covers all these aspects of Athenian life in two basic parts comedy: the first, going from verse 1 to verse 1010, relates to the conduct of manic of Filocleon ('Which loves Cleon') by courts, and the attempt of his son, Bdelycleon ('Which hates Cleon'), to reeducating him; and the second, going from verse 1010 to verse 1535, concerned the social reintegration of Filocleão in Athenian life. Both parties of comedy are devoted, therefore, not only to criticize the conduct personal and functional of Filocleon, but invite the Athenian society to preserve its institutions or the functions of democratic power: the People's Assembly, the Council of Five Hundred and the Courts.

Keywords: *The Wasps*, Aristophanes, democracy, Courts, Cleon.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 COMICIDADE E EDUCAÇÃO EM <i>AS VESPAS</i>	13
2.1 Aspectos da comédia <i>As Vespas</i>	13
2.2 Fundamentos do riso humano.....	22
2.3 O riso na comédia <i>As Vespas</i>	30
2.4 A função educativa da comédia <i>As vespas</i>	40
3 A CRÍTICA POLÍTICA EM <i>AS VESPAS</i>	52
3.1 A formação política de Atenas	52
3.2 A consciência política ateniense na era clássica	56
3.3 A crítica política em <i>As Vespas</i>	60
4 O SENSO DE JUSTIÇA EM <i>AS VESPAS</i>	69
4.1 O senso de justiça de Atenas	69
4.2 As instituições judiciárias atenienses.....	75
4.3 A paródia dos tribunais atenienses em <i>As Vespas</i>	80
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS	87

1 INTRODUÇÃO

Esta Dissertação de Mestrado em Letras - Literatura Comparada, tem o objetivo de apresentar um rápido estudo sobre a peça de Aristófanes, *As Vespas*, enfocando as duas partes constituintes: a corrupção da instituição judiciária pela ação do político profissional, Cleão; e a reeducação pessoal, social e cultural de Filocleão. A comédia *As Vespas* foi encenada em uma das festas dionisiacas do ano 422 a.C., intitulada *Leneias*. Essa comédia foi encenada no final do mês *gamelión* (γαμηλιών), o mês correspondente, no calendário gregoriano, à transição de janeiro para fevereiro, uma época bastante chuvosa e fria na região Ática, razão pela qual não atraía estrangeiros¹ para Atenas, e o festival era celebrado exclusivamente para os nativos. A encenação da peça no mês *gamelión*, numa época em que a cidade de Atenas estava apartada do convívio estrangeiro, não ocorreu por acaso, mas por uma ação providencial de Aristófanes, haja vista que o tema de *As Vespas* importaria apenas ao cidadão ateniense, e não a qualquer outro grego. Aristófanes, de forma estratégica, mesclou seu veio artístico ao político e ao educativo, para, pelo canal da comicidade, apresentar à plateia da comédia o quadro deplorável da instituição judiciária, quer na imagem institucional quer no desempenho funcional de julgar com equidade e justiça as causas intersubjetivas do povo ateniense.

A comédia de Aristófanes confunde-se, dessa forma, com a comédia antiga, pois haja ambas possuíam objetivo bem semelhante: realizar-se festivamente; expressar-se por linguagem permissiva; satirizar políticos, instituições da sociedade ateniense, divindades tradicionais da cultura religiosa ou pessoas comuns do povo. Dessa forma, as duas possuíam o propósito de retratar fatos da vida pública ou particular dos atenienses. A comédia aristofânica, produzida e encenada antes de 400 a.C., objetivava cumprir duas funções essenciais: satirizar fatos e situações ridículas e criticar instituições políticas, personalidade da vida ateniense, divindades consagradas e pessoas do povo. Por meio de metalinguagem² viva, que decorria da máscara e da própria linguagem coloquial, Aristófanes, com singular mestria, ridiculizou instituições e pessoas dignas de reprovação e escárnio artístico. Assim, com

¹ Estrangeiros ou metecos (do grego *ξένοι*, ou *μέτοικοι*. Esta palavra é formada por: *μετά*, “além de”, e *οἶκος*, “casa, habitação”. Os *μέτοικοι* eram aqueles que estavam além do *ius soli* - o direito de solo - título de cidadania que era privativo àqueles que nasciam em Atenas) era tomado em duas acepções distintas: a primeira dizia respeito àqueles que, embora residentes em Atenas e detentores de certos direitos civis, não eram naturais da *pólis*; e a segunda referia-se àqueles que eram de outras Cidades-Estados da Grécia, não compartilhavam da cultura ateniense.

² Metalinguagem é o emprego da língua para descrever fatos da língua. Podemse constuir línguas sobre línguas, o que se chama de metalínguas, línguas que servem para descrever uma língua, que é sua única função (BENVENISTE, **problemas de linguística geral II**, 1989, p. 35-6).

acendrado tino artístico, social e político, Aristófanes soube mesclar a sátira contundente com a crítica mais sutil. Representando suas peças, Aristófanes foi fiel ao poder das palavras bem articuladas nos textos de suas onze peças, denotou situações ridículas, cenas fantásticas, personagens alegóricos, caricaturas de personagens humanos reais e deuses, pilhérias, ironias, jogo de palavras, trocadilhos, mal-entendidos, exageros, substituição de palavras esperadas por outras inesperadas, paródias de textos trágicos, neologismos, provérbios e outras manifestações da língua grega.

Para denotar a *facies* (aspecto geral, fisionomia, figura retrato, aparência) dionisíaca em suas obras, Aristófanes aliava o poder da linguagem verbal à linguagem corporal. Dessa forma, imprimia em suas obras a figura da licenciosidade e obscenidade. Sob o olhar da crítica aristofânica, os mais diversos segmentos da sociedade grega, compreendendo políticos, instituições administrativas e jurídicas, militares, poetas trágicos, filósofos e pessoas comuns do povo padeceram de suas ações cômicas. Contudo, Aristófanes não fazia uso da crítica pela crítica, quando investia contra determinada personalidade social, religiosa ou cidadã. Suas críticas sempre apresentavam o real do fato ou situação evidenciada e sua sombra. Esta, com o objetivo de dar suporte à realidade criticada como se realmente fosse o alvo da crítica; aquele, para expressar o objeto da crítica. Com esse artifício cômico, na comédia *As Vespas*, por exemplo, Aristófanes lançou a crítica sobre os personagens Filocleão e Bdelicleão, pela falta de separação entre as funções do poder supremo da *pólis*. Por meio de outras peças, criticou a desigualdade que a democracia ateniense havia instituído e mantido entre os elementos humanos que integravam a Cidade-Estado: os homens livres e os entes coisificados (a mulher, a criança e o escravo). Em outras, criticava a nocividade das guerras para o ente Estatal e o particular, por causa da devastação e depauperação das fontes produtivas da sobrevivência humana.

Nesse contexto teórico e prático do riso humanizador, a comédia antiga, em que se imbrica a comédia de Aristófanes, encontrou, também, na sátira³, outro aliado para seu desempenho crítico na denúncia de ações e fatos ridículos do cotidiano social ateniense. Dessarte, a comédia aristofânica mostrou-se a via mais capaz de propiciar à sua plateia um clímax de purificação de sentimentos cauterizados por uma vicissitude política, social ou

³ Sátira – Latim *sátira* (m), de *lanx satura*, prato cheio de frutos sortidos que se ofereciam a Ceres, a deusa das sementeiras (*satum*). Modalidade literária ou tom narrativo, a sátira consiste na crítica das instituições ou pessoas, na censura dos males da sociedade ou dos indivíduos. Vizinha da comédia, do humor, do burlesco e cognatos, pressupõe uma atitude ofensiva, ainda quando dissimulada: o ataque é a sua marca indelével, a insatisfação perante o estabelecido, a sua mola básica. De onde o substrato moralizante da sátira, inclusive nos casos em que a invectiva parece gratuita ou fruto do despeito (MASSAUD MOISÉS, **Dicionário de termos literários AZ**, 1999, p. 469-71).

moral que se instaura na sociedade. Concebida como a espécie de arte dramática gêmea da tragédia, a comédia antiga se notabilizou quanto ao objeto de sua sátira: deuses (na comédia *As Rãs*, critica a conduta patética de Dioniso, o qual, caracterizado de Hércules, vai ao Hades para resgatar a alma de Eurípides ao mundo dos vivos, mas, ao final da missão, decide-se por Ésquilo, segundo o verso 205); políticos (a crítica à conduta demagógica de Cleão para os juizes heliastas de Atenas); juristas (crítica ao exercício da função jurídica de Filocleão); convenções sociais (a sátira à coisificação da mulher na sociedade ateniense); pessoas comuns do povo (os candidatos à função de juiz heliasta); pessoas pertencentes à nobreza ateniense (pessoas ricas com jeitos ou comportamentos afeminados).

O objetivo precípuo de Aristófanes, ao representar a comédia *As Vespas* no festival das Leneias de 422 a.C., não foi suscitar o riso que modifica apenas as feições do rosto de quem ri, ou seja, o riso sem objetivo crítico-pedagógico. O riso suscitado pela comédia teve o objetivo de reprovar a conduta viciada de Filocleão, que agia funcionalmente no tribunal heliasta sob a orientação astuciosa do político Cleão, o que desfigurava a razão de ser do poder judiciário. No pano de fundo de sua expressão física (o plano secundário que completava a expressão principal), o riso teve a função denunciadora da deturpação atual do tribunal heliasta. O riso e suas múltiplas funções (alegria, tristeza, humor, crítica, aprovação, reprovação, dúvida) desencadearam profundas observações e análises da parte de filósofos e cientistas dos séculos que poscederam a ocorrência do século V a.C. Nessas duas vertentes do conhecimento humano, o riso é observado, não como simples aformoseamento momentâneo do rosto, mas como uma reação psicofísica a um estímulo interno ou externo⁴.

Para dirigir sua crítica vemente a um dos vícios mais corrosivos da sociedade democrática ateniense, a corrupção institucional do poder judiciário, Aristófanes aliou as liberdades individuais, garantidas pelo regime democrático de então, ao gênero dramático comédia. A comédia *As Vespas*, em seu enredo e encenação, evidenciou sua adequação artística à democracia ateniense. Não se pode olvidar que a comédia foi o gênero dramático que melhor se assemelhou ao espírito liberal do regime democrático, uma vez que ambos, comédia e democracia, não delimitaram o grau de liberdade do homem em suas manifestações individuais e coletivas, desde que não violassem o direito da pólis; e adotaram a igualdade entre os homens como elemento propiciador do equilíbrio social em Atenas.

A crítica aristofânica em *As Vespas* sinaliza para a desordem da sociedade ateniense, a partir dos desajustes comportamentais de Filocleão, que demonstra não ser

⁴ Estímulo interno é suscitado quando o ridente evoca fatos hilários passados. Estímulo externo, quando o ridente é influenciado por um fato risível atual.

detentor de disciplina intelectual para conduzir-se racionalmente como cidadão e como juiz heliasta. Bdelicléon, filho de Filocleão e inimigo de Cleão, ao retratar os comportamentos alterados do pai, projeta a desordem doméstica nas diversas relações sociais dos homens atenienses que se ressentiam de paz e mudanças de costumes. Nesse contexto histórico-social, o ambiente familiar de Filocleão simboliza um microcosmo com todas as suas crises, mudanças e tendências. Aristófanes, na condição de defensor das tradições atenienses, criticou o comportamento viciado do cidadão e do juiz heliasta Filocleão, criticou a ação nociva da política na função dos tribunais atenienses e parodiou comportamentos de Filocleão.

A atemporalidade e profundidade do tema principal de *As Vespas*, a corrupção das instituições judiciárias atenienses, propiciam uma gama de estudos e exemplos de conduta ilegal e ilegítima para as civilizações ocidentais. Esses fatores constituem os fundamentos fáticos que justificam a realização desta pesquisa, para que se ratifique ou refute a crítica publicada por Aristófanes contra Filocleão na comédia *As Vespas*.

Para a realização das pesquisas necessárias à elucidação dos objetivos colimados para esta Dissertação, o conteúdo deste trabalho acadêmico será composto de três capítulos.

O capítulo um tem por título “Comicidade e educação em *As Vespas*”. A comédia de Aristófanes, em sua *prima facie*, tem a função de parodiar as instituições judiciárias atenienses de sua época. Ao estudar-se a causa da “comicização” de uma das principais instituições democráticas de Atenas, faz-se necessário clarificar que a sátira aristofânica não teve, apenas, o objetivo de suscitar o riso inconsequente no espectador da comédia. Além da função hilária, o riso cômico em *As Vespas* teve outras funções secundárias, como: a educativa, a política, a religiosa e a jurídica. Aristófanes, embora tenha existido há cerca de vinte e quatro séculos distantes de Henry Bergson, teve a intuição de prototipizar a teoria de que “O homem é um ser que ri naturalmente de algo ou de alguém e, em determinadas situações vexatórias por que vem a passar, simula rir-se de seus tropeços morais ou físicos que vem a cometer de forma incúria ou involuntariamente”.

A análise dessa teoria do riso será observada pela fundamentação científica do riso humano, conforme a psicanálise de Sigmund Freud, para quem o ato de rir requer uma disposição psicofísica daquele que ri. A função educativa da comédia, por sua vez, será observada quanto ao seu objetivo de contribuir para a formação social, política e crítico-reflexiva do cidadão de Atenas. A função educativa da comédia é muito abrangente, mas pode cingir-se aos actantes de dois personagens da trama: Filocleão, que simboliza a sociedade cauterizada que abdicava de seu direito de cidadania e ficava a mercê do político e demagogo;

e Bdelicleão, que encarna a personalidade do novo cidadão ateniense que procura exercer seu direito de cidadania e não constitui massa de manobra da tradição política dominante na *pólis*.

O capítulo dois tem a denominação de “A crítica política em *As Vespas*”. A educação política, a exemplo da educação intelectual, constitui o chamado pano de fundo dessa comédia, uma vez que tem o objetivo de influenciar na formação política do cidadão para viver na *pólis*, e não de forma dissoluta como Filocleão. Simbolicamente, Filocleão representa a grande massa populacional de Atenas, que não pertencia à aristocracia e alheava-se da gestão política ateniense. A partir desses aspectos que consubstanciaram o teor e a forma de crítica política das comédias aristofânicas, procuraremos demonstrar o papel da crítica política na comédia *As Vespas* na reeducação do personagem Filocleão e do povo ateniense, por ele simbolizado.

O capítulo três tratará de “O senso de justiça em *As Vespas*”. O conjunto das peças cômicas de Aristófanes é suficiente para direcionar o leitor a duas inferências distintas sobre o termo justiça. A primeira leva-o a conceber o termo justiça como o senso norteador da conduta social do cidadão ateniense em relação ao próximo, observando seu tratado de deveres e direitos. O senso ético do cidadão ateniense deveria instá-lo a agir moralmente, na sociedade, ciente e consciente de que deveria conduzir-se de uma forma e não de outra; de que seu direito de agir é delimitado pelo direito do próximo e vice-versa, para não contrariar a boa ordem social. A segunda fá-lo conceber a justiça como as instituições judiciárias de Atenas, as quais formavam uma das instituições democráticas da *pólis* e se esgalhavam, basicamente, em: Areópago, o tribunal que julgava os maiores delitos da sociedade, e o Helieu, que julgava os chamados crimes de menor potencial ofensivo. Para abordar-se o assunto “O Senso de Justiça em *As Vespas*”, neste capítulo, contemplar-se-ão a formação do senso de justiça do cidadão ateniense, seu nível de consciência sobre a função social e harmônica das instituições democráticas, notadamente as judiciárias, e a crítica aristofânica à corrupção dessas instituições pelo poder político de Cleão.

2 COMICIDADE E EDUCAÇÃO EM AS VESPAS

2.1 Aspectos da comédia *As Vespas*

A comédia *As Vespas* pertenceu à geração da comédia antiga que surgiu, ascendeu e declinou no fluir do século V a.C. em Atenas. Nessa centúria, Atenas vivia a plenitude do regime democrático, a forma de Estado em que as liberdades individuais eram amplas e tinham por limite apenas a lei da *pólis*. A encenação de *As Vespas* foi, dessa forma, limitada por dois fatores básicos: o natural, decorrente da assaz incidência pluviométrica; e o social, decorrente da liberdade individual e da manifestação irrestrita de expressão pelos cidadãos. Esses dois fatores indigitam, direta e indiretamente, para a particularidade da comédia aos atenienses. A própria natureza contribuiu para que o objetivo desta comédia fosse a tessitura de uma séria denúncia contra a corrupção por que estava passando uma das instituições democráticas do povo ateniense, o poder judiciário. A responsabilidade pela situação vexatória das instituições judiciárias recaía sobre políticos, demagogos e sicofantas (delatores), os quais exploravam e deturpavam os bons costumes da sociedade democrática ateniense.

A conduta aviltante de políticos e demagogos contra as instituições judiciárias, se analisada a história remota de Atenas, não se tratou de um fato social da era clássica. Suas origens remontam à era pré-clássica, quando o poder político-administrativo da *pólis* era exercido por um só mandatário. O poder Executivo, o Judiciário e o Eclesiástico eram exercidos por uma única autoridade. Dessa forma, o rei assumia o *munus* de governar, julgar e dirigir espiritualmente o povo. Assim, com fim da era pré-clássica e início da clássica, as tradições do exercício do poder do Estado continuaram vivas na consciência do povo e, principalmente, dos governantes. O novo regime político⁵ da era clássica, a Democracia, começa a sinalizar para a separação dos poderes do Estado em Executivo, Judiciário e Legislativo. Essa teoria política constituía uma preocupação para os filósofos e teóricos embrionários da Ciência Política, Platão e Aristóteles, a qual se concretizou com a publicação da obra *O Espírito das Leis*, de 1748, pelo Barão de Montesquier.

⁵ Segundo TABOSA, A. *Teoria Geral do Estado*. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2002, p. 61: Por regime político se entende a maneira como o estado se relaciona com os cidadãos. Se lhes assegura muitos direitos e lhes permite e estimula a participação no governo, o regime é democrático. Mas, se o Estado, pelo contrário, lhes nega direitos e garantias, lhes impõe pesadas obrigações, e os proíbe de participar, o regime é autoritário, podendo chegar a ditatorial.

A tradição da gravitação dos poderes da Cidade-Estado em torno da autoridade política, mesmo na vigência da democracia plena em Atenas, não atentou para o grau de evolução e transformação por que havia passado a sociedade. Deram prova da continuação da tradição do governo único, gerindo todos os poderes do Estado, os políticos Cleão, Hipérbolo e Cleofonte, como assinala Brandão (s/d, p. 158):

Só bem mais tarde, a partir de Drácon e Sólon, no século VII a.C., é que *thémis*, a justiça divina, foi substituída pela *dike*, a justiça humana, tornando esta uma norma do direito profano, que chegou a seu apogeu à época da democracia plena, com Efiltes e Péricles, tornando-se uma arma perigosa nas mãos dos demagogos Cleão, Hipérbolo e Cleofonte, por motivos que logo exporemos. É sobretudo contra essa justiça manipulada pelos demagogos que investe Aristófanes.

Somente com a democracia de Péricles, a teoria do poder único nas mãos de único governante deu lugar ao chamado “governo do povo para o povo e pelo povo”, uma nova forma de regime político que não foi recepcionada pelas gerações passadas, que ainda estavam com o regime tirânico radicado em si. Um desses exemplos foi demonstrado pelo protagonista da comédia, Filocleão, um velho que, mesmo não sendo um indigente cultural e intelectual, portava-se, no encargo judicante, como um deus. Aliás, a autoconcepção divina da figura do juiz, tão proclamada e defendida por Filocleão, não desapareceu da convivência nos tribunais na linha do tempo. Ainda no século XXI e, talvez, pelos “séculos dos séculos”, a falsa teoria de que “alguns magistrados consideram-se deuses”, e “outros que pensam que o são”, permanece viva e atualizável nas organizações judiciárias de todo o mundo. O poder de dizer o direito e aplicar a justiça, para o personagem Filocleão, tornaram-se uma funesta mania e uma arma de morte para os atenienses que se lhe submetiam ao julgamento, principalmente aquelas cuja condenação fosse recomendada por Cleão. Ainda segundo Aristófanes (*As Vespas*, vv.620-27), o protagonista Filocleão dizia:

ἄρ' οὐ μεγάλην ἀρχὴν ἄρχω
καὶ τοῦ Διὸς οὐδὲν ἐλάττω,
ὅστις ἀκούω ταῦθ' ἅπερ ὁ Ζεὺς;
ἦν γοῦν ἡμεῖς θορυβήσωμεν,
πᾶς τίς φησιν τῶν παριόντων,
‘οἷον βροντᾶ τὸ δικαστήριον,
ὃ Ζεῦ βασιλεῦ.’
κἂν ἀστράψω, ποπτύζουσιν

κάγκεχόδασίν μ' οἱ πλουτοῦντες
καὶ πάνυ σεμνοί.

Não é grande o meu poder? Em nada é inferior ao de Zeus;
aliás, fala-se de mim como Zeus!

Assim, quando nossa assembléia está tumultuada,
exclama cada um dos transeuntes:

Zeus soberano, como troa o tribunal!

E, quando desfiro os meus relâmpagos,
faço os ricos e os mais graúdos bater queixo
e tremer de medo.⁶

A função judicante de Filocleão no tribunal dos heliastas culminou justamente no período em que a população ateniense havia-se tornado dependente de tribunais de justiça, haja vista que as mínimas questões interpessoais podiam ser solucionadas por meio de acordo entre as partes. Porém, o exercício de poder atribuído ao povo pelo novo regime político e a ação demagógica dos falsos políticos, que usurpavam o direito do povo, levou o cidadão ateniense a não creditar a si próprio e ao outro a capacidade de realizar acordo. Conseqüentemente, sempre que se deparava com uma questiúncula, recorria-se à intervenção judiciosa da Cidade-Estado. Nesse estado de busca irrestrita pelo povo aos tribunais, Filocleão, na função de juiz, agia pelo ímpeto de condenar a serviço do político e demagogo Cleão, e não guiado pela inteligência do direito e da retidão da justiça. Esse quadro de flagrante corrupção funcional das organizações judiciárias atenienses foi o motor da denúncia por Aristófanes na comédia *As Vespas*.

A comédia de Aristófanes se insere no quadro da comédia antiga, coeva da tragédia como arte dramática, porém diferente em seu objeto cênico. Enquanto a comédia, segundo Aristóteles (*Poética*, 1449a), é: “[...] ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶν ὥσπερ εἶπομεν μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστὶ τὸ γελοῖον μόριον, ‘uma imitação de caracteres inferiores, não contudo em toda a sua vileza, mas apenas na parte do vício que é ridícula’”, a tragédia, ainda conforme Aristóteles (*Poética* 1449b), recebe o seguinte conceito:

⁶ Tradução do grego por Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, [s/d].

ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας [25] καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões. (ARISTÓTELES, 2008, p. 12)

A comédia antiga ascendeu à cultura grega no século V a.C., durante os governos e reformadores e na época das guerras internas e externas que se abateram sobre o continente grego. Teve como primeiro representante o dramaturgo e filósofo pressocrático Epicarmo (540 - 450 a.C.). Segundo Aristóteles (*Poética*, 1449a), o poeta cômico Epicarmo foi natural da Sicília, onde viveu quase toda a sua existência e produziu uma farta literatura cômica a qual, em termos quantitativos, raramente, pode ter comparativo genérico e similar. Epicarmo foi o primeiro comediógrafo antigo, razão por que sua produção artística foi originária e passou a representar o protótipo do gênero dramático comédia.

A origem da comédia antiga, segundo a maioria dos compêndios de literatura grega antiga, provém dos *κῶμοι* (transliterado em *kōmoi*, festas com música e dança em honra de Baco; festins, banquetes) (PEREIRA, 1998, p. 340). Brandão (2009, p. 72) afirma que: “Aristóteles define a comédia como oriunda dos cantos fálicos, o que parece confundir ainda mais o que já é muito pouco claro [...]”. A definição de Aristóteles, ainda conforme o posicionamento de Brandão, é plenamente aceita pela maioria das pessoas que perquirem o conhecimento preciso da origem da palavra comédia. A definição emitida por Aristóteles, assim, tem-se projetado na linha dos séculos e chegou aos dias atuais, sempre considerada uma precisão terminológica. Segundo o posicionamento de Brandão, infere-se que a definição de Aristóteles deixou de observar a polissemia da palavra *κῶμος*, “*kōmos*”, uma vez que ela se presta a definir mais de uma atividade: a celebração de festividades em ambiente convival; e a celebração de festividades ritualizadas e sazonais. Diante da autoridade intelectual do filósofo, formada já a partir do século em que existiu em Atenas, e da crítica hodierna em

torno da busca pela definição verdadeira das origens da comédia, conclui-se, com esteio em Brandão (2009, p. 71), que a definição apresentada por Aristóteles continua aceita ao longo dos séculos, não pela precisão exata, mas por uma questão de acatamento a sua autoridade filosófica e intelectual.

Hoje, no entanto, entre os estudiosos da tragédia e da comédia, a defesa da tese de que a comédia antiga teve origem nos *komoi* encontra resistência de aceitação, porque, como afirma Brandão (2009, p. 71):

Não há dúvidas, acentua o mestre britânico (*referindo-se a Bowra, 1966, p. 271 sqq*), acerca da origem da palavra comédia: Provém do grego '*komoidia*', que significa canto de um grupo de foliões, mas isso não nos esclarece muito, uma vez que o κῶμος, '*kômos*', que significa, em termos de teatro, uma procissão alegre, podia celebrar-se em qualquer ocasião, convival ou festiva, sem relação alguma com a comédia. O que se deve deixar claro é que esta estava ligada, em suas origens, a esses grupos de foliões e que conservou algumas de suas características, mesmo depois de haver tomado uma forma de poesia. O gênero já era conhecido em Atenas nos inícios do século V a.C., e o nascimento da comédia ática, na forma com que chegou até nós, deve-se à combinação de dois elementos completamente díspares: o antigo κῶμος, '*kômos*', ou dança cômica e determinadas farsas literárias. A verdade é que, originando-se, tanto quanto a *tragédia*, já que sua finalidade é contemplar a vida de um ponto de vista antitético.

A comédia antiga, segundo Fernández (1996, p. 23-40), possuía uma estrutura formal bastante semelhante à da tragédia, mas com características bastante próprias que faziam-na adquirir um modelo de singularidade entre os dois gêneros dramáticos, a comédia e a tragédia. Ainda segundo Fernández, observa-se que ele nomeia as seguintes seis partes da comédia antiga, dando-lhes as seguintes nomenclaturas: o *prólogo*, o *párodos*, o *agon*, a *parábase*, as *cenas episódicas* e o *éxodo*.

O *prólogo* é a primeira intervenção dos atores da comédia com os espectadores. Nesse ato inicial, a finalidade era quebrar a tensão da plateia por meio da exposição cômica. Distensa de seus problemas diários ou de algum trauma anímico ou físico, a plateia ficava mais receptiva à mensagem da peça: um resumo do tema da peça, o herói ou protagonista da comédia e o desfecho da ação. No prólogo de suas comédias, Aristófanes colocava a função do prólogo sob a responsabilidade imediata do protagonista, o qual apresentava o esboço da situação ou do problema central, incluindo propostas fantasiosas de solução.

O *párodos* é a entrada do coro na orquestra de forma individual ou em “grupo de coreutas”. Ainda seguindo Fernández (1996, p. 24), dois autores de estudos sobre a comédia apresentam a definição de párodos: Pólux diz que “a entrada do coro se chama párodos”; Aristóteles, por sua vez, afirma que “párodos é o primeiro discurso inteiro do coro”. No prólogo: os atores entram e, em uma sequência típica de cenas que geralmente são irrelevantes

e farsescas, apresentam a trama e a si mesmos e preparam-se para a entrada do coro. O párodo é a entrada muito esperada e, muitas vezes, muito espetacular do coro, (por exemplo, um coro de aves em *As Aves* e de nuvens em *As Nuvens*). Normalmente, esse é o sinal de início da ação principal, a partir da qual se desenvolve um conflito que, com frequência, dá-se entre os atores de um lado e o coro de outro.

O *agón* é o conflito verbal ou debate entre o ator principal, ou protagonista, e o antagonista da peça. Trata-se de uma das partes mais relevantes da comédia, porque os agonistas contendem verbalmente entre si a respeito do tema fundamental da peça ou de parte deste. Sua descoberta ocorreu com a moderna filologia, porém coube a Th. Zielinski atribuir ao termo a denominação ‘*agón*’ (FERNÁNDEZ, 1996, p. 25).

A *parábase* é a intervenção do poeta e do coro no centro da comédia, na ocasião em que os atores não estavam no palco, para que um ou outro anunciasse aos espectadores os objetivos da peça que encenavam. Fernández (1996, p. 28) afirma que a palavra parábase provém da expressão grega παραβαίνειν εἰς τὸ θέατρον (caminhar ou avançar para o lado do teatro, do coro). Representava o contato direto e imediato do coro com a plateia. Na intervenção da parábase, ocorria a “quebra da comédia”, não com o objetivo de interromper o curso das ações, mas para fazer com que os espectadores saíssem um pouco da ficção ou ilusão cômica e observassem a realidade que dá suporte material ao assunto comicizado. Esse ponto de vista é consubstanciado pelo conceito de parábase apresentado por Duarte (2000, p. 31-32), na obra de sua autoria, *O dono da voz e voz do dono: a parábase na comédia de Aristófanes*, quando afirma que:

A parábase é uma seção de natureza puramente coral da comédia antiga. Pode-se defini-la melhor a partir do exame dos seguintes tópicos: etimologia, estrutura formal, ou seja, métrica, e função dramática. Etimologicamente, παράβασις significa o ato de andar (do verbo βαίω) para o lado ou além de (παρά), o que implica em transgressão ou, numa outra acepção, em digressão – a partir da idéia de sair fora de uma área delimitada. Mas, ao contrário do que se poderia pensar, seu uso no contexto teatral deriva menos do teor crítico ou do caráter aparentemente digressivo de seus versos do que do movimento executado pelo coro ao declamá-los. Durante a parábase, o coro avançaria (παραβαίω) em direção aos espectadores e pronunciaria os versos olhando para eles.

As *cenae episódicas* são várias cenas farsescas e esquetes em que as consequências do *agón* são resolvidas.

O *éxodo* era a parte final da comédia que coincidia com a saída final do coro e dos atores do local das encenações das peças. O éxodo era uma das partes das comédias de aristófanes, na qual os atores e os coros encerravam a apresentação da comédia em forma de

festa, banquete ou boda entre os participantes do evento. O êxodo era a partida dos atores do local da cena. Nesse ato, os acontecimentos chegavam a certo clímax (incluindo, no mais das vezes, comemorações ou casamento) que anunciava o fim da disputa.

As peças cômicas de Aristófanes possuíam, *a priori*, o papel artístico de suscitar o cômico na plateia, sempre que o poeta fazia suas críticas aos horrores das guerras entre Atenas e Esparta, principalmente, para a economia e a estrutura social dessas Cidades-Estados. Outro aspecto dos conflitos bélicos, criticados pela comédia aristofânica, é voltado para os óbices à hegemonia estratégica de Atenas sobre as demais Cidades-Estados de seu entorno geoestratégico.

Internamente, Atenas vivia o esplendor da democracia de Péricles, o chamado século de ouro, cujo ápice transcorreu de -449 a -429. Nesse período, Atenas alcançou sua hegemonia regional nas áreas cultural, política, econômica e artística. No contraponto das bem-aventuranças, Atenas enfrentava uma série de problemas políticos e sociais que careciam de solução urgente, para que a ordem nacional fosse plenamente reestabelecida. Precisava neutralizar ou eliminar dissensões entre partidários e adversários da guerra do Peloponeso; tinha de solucionar questões políticas, econômicas, jurídicas e militares decorrentes da Liga do Peloponeso, principalmente depois dos decretos de Péricles, que impuseram tributação elevada sobre as demais Cidades-Estados que haviam formado o bloco aliado contra Esparta; precisava fortalecer a autonomia das instituições democráticas (a Assembleia do Povo, o Conselho dos Quinhentos e os Tribunais), como forma de evitar-se a ação demagógica de políticos profissionais na função dos juízes heliastas.

A luta por igualdade de direitos que as classes sociais inferiores protagonizavam de forma silente, para adquirir isonomia com a classe social dos Eupátridas. As camadas sociais inferiores em direitos de cidadania, embora formassem a força de trabalho produtivo e alavancassem a economia e as riquezas da *pólis*, não possuíam os direitos e os deveres de cidadão, ou seja, não possuíam o poder de governar a Cidade-Estado e de influenciar nos destinos gerais dela. A classe de prestígio era formada pelos *Eupátridas*, os bem-nascidos, a classe dos aristocratas. As classes inferiores eram formadas pelos *georgois*, a classe dos pequenos proprietários; *demiurgos*, a classe dos pequenos artesãos; *metecos*, a classe formada pelos estrangeiros que viviam em Atenas em liberdade, mas sem acesso ao direito de cidadania; e *escravos*, a classe que constituía a massa populacional de Atenas e a força produtiva da economia.

Ciente e consciente dos fatos históricos e sociais que grassavam em sua Cidade-Estado e conhecedor das influências que a arte cênica, a política, a educação e a crítica

exerciam na sociedade, Aristófanes denunciou-os radicalmente, por meio de suas peças cômicas, principalmente das onze comédias que nos chegaram íntegras ao século XXI. Não o fez investido, precipuamente, do *munus* de líder político, educador formal ou crítico pedagógico e moral, senão com o objetivo de socializar os desmandos da sociedade ateniense por meio de *Acarñenses* (425 a.C.), *Os Cavaleiros* (424 a.C.), *As Nuvens* (423 a.C.), *As Vespas* (422 a.C.), *A Paz* (421 a.C.), *As Aves* (414 a.C.), *Lisístrata* (411 a.C.), *Tesmoforiantes* (411 a.C.), *As Rãs* (405 a.C.), *Assembléia de mulheres* (392 a.C.) e *Pluto* (388 a.C.).

A partir dos fatos históricos e sociais concretos do século V. a.C., enredou-os e produziu suas peças teatrais, as quais, pelo teor fático, linguístico, político, artístico e verossímil com as realidades observadas, adquiriram a marca da atemporalidade. Uma breve leitura de *As Vespas* faz saltar aos olhos leitor a contextualização de seus temas na vida das sociedades do século XXI. A temática de *As Vespas* e a das outras dez comédias de Aristófanes, pelas suas atualizações temporais e sociais, demonstram, assim, que tendem a ser objetos de estudo *ad aeternum*.

Aristófanes, em suas comédias, além de havê-las dosado com tons artísticos, políticos e educacionais, imprimiu-lhes fortíssimo tom satírico contra personalidades da vida social, política e religiosa, instituições e deuses olímpicos. Nesse agir matizado de licenciosidade, a sátira aristofânica recaía indistintamente sobre autoridades, pessoas de classe social elevada e divindades consagradas à sociedade ateniense. O deus olímpico Dioniso, por exemplo, foi satirizado por Aristófanes, na comédia *As Rãs*, quando ele resolveu fazer uma viagem ao Hades para ressuscitar o poeta trágico Eurípides. O elemento comicizado nessa comédia não é a viagem propriamente dita, mas a pulsilanimidade de Dioniso diante da empresa que iria realizar. A primeira sátira a Dioniso trata do disfarce visual que ele empreendeu para não ser reconhecido como entidade divina no Hades, recorreu à ajuda material e pedagógica do semideus Hércules, para conseguir disfarce e logística de transporte para sua viagem.

Disfarçado de “Hércules efeminado”, Dioniso tentou burlar a capacidade perceptiva dos encarregados do Hades, mas acabou sendo reconhecido por eles. A segunda sátira, movida por Aristófanes contra o deus Dioniso, prende-se à falta de percepção dos deuses. No Hades, quando acompanhado por seu escravo Xântias, Dioniso não visualizou nem sentiu a presença imediata do fantasma Êmpusa. Contudo, o escravo teve tal percepção, fato esse que veio a suscitar dúvidas quanto à superidade dos deuses em relação aos humanos: um deus não teve a capacidade de ver um ente espiritual, mas um humano o viu. A terceira sátira a Dioniso faz alusão à hesitação dele quanto a sua real identidade: se um

deus do Olimpo, com seus medos e disfarces, ou se o semideus Hércules, um ser híbrido, divino e humano.

Dioniso concebeu-se e sentiu-se um deus humanizado, limitado em seus poderes e saberes, movidos pelos sentimentos de medo e indecisão dos humanos, pois sentiu-se compelido a pedir apoio material e intelectual ao herói Hércules. Nessa ocasião, o deus Dioniso abdicou de sua condição divina, superior à dos homens e dos semideuses ou heróis, para submeter-se aos poderes de um semideus, um ser humano filho de um deus com uma mortal ou de uma deusa com um mortal. Descende de um ser divino, mas não chega a ter os atributos e identidade do deus que o procriou. No verso 285, observa-se outra negação à condição divina de Dioniso, quando ele mesmo, no Hades com o escravo Xântias, deixou-se tomar de medo e pavor do fantasma Êmpusa.

O comportamento timorato de Dioniso não se acalhou ao modelo providencial dos deuses, uma vez que recorreu à ajuda material, moral e pedagógica de Hércules, quando empreendeu viagem ao Hades, para ressuscitar a vida ao poeta trágico Eurípides. Destarte, um deus não poderia curvar-se a um ser que não se lhe assemelha. A hesitação divina de Dioniso talvez haja decorrido do fato de ele não ser deus legítimo, mas um semideus, filho de Zeus e da mortal Sêmele.

Foi com esse sentimento pela preservação do bem público de Atenas que Aristófanes insculpiu, em suas onze comédias, temas relativos à *política* (interna, quando trata de assuntos relativos ao governo da *pólis* e à guerra do Peloponeso; e externa, quando trata das guerras grego-pérsicas e das manobras estratégicas para neutralizar as ações adversárias das demais Cidades-Estados integrantes da Liga do Peloponeso. O matiz político das comédias aristofânicas tinha, portanto, o papel de concitar o espectador a formar uma consciência política, à *educação* (as comédias aristofânicas simbolizam o verdadeiro papel de um *vade-mecum* da educação da sociedade ateniense, assim como funcionaram as poesias de Homero e as lições teogônicas de Hesíodo, nas quais eles ensinaram o sentimento pelo justo e a rejeição à injustiça) e à *justiça*, à qual imprimiu dois significados básicos: o primeiro, para traduzir a noção de instituição judiciária que era responsável pela aplicação do direito e da justiça na sociedade ateniense; e o segundo, para evidenciar a virtude humana da observação do direito da *pólis*, do dever de não turbar ou esbulhar o direito do próximo e dar a cada qual aquilo que lhe pertence legal e licitamente.

Portanto, a proposta cômica de Aristófanes teve por objetivo suscitar o riso, denunciar os desmandos sociais, políticos, jurídicos e religiosos de sua época e instar a sociedade ateniense a formar uma consciência crítico-reflexiva sobre a preservação dos

valores e das instituições democráticas da *pólis*. O devotamento artístico, político, educacional e crítico de Aristófanes está presente, em sua plenitude, na comédia *As Vespas*, uma obra que aborda o elemento político e educativo, quando faz alusão à boa gestão e aos bons costumes da Cidade-Estado de Atenas. Aristófanes está voltado para preservar a integridade e a funcionalidade das Instituições democráticas da *pólis*: A Assembleia do Povo, o Conselho dos Quinhentos e os Tribunais. Na literatura jurídica, existe um brocardo que diz: “Onde há sociedade, há direito”; por isso, onde há direito, há demanda de interesses interpessoais em tribunais. Sendo que, em nome de uma justiça terrena (a deusa grega *Dike*) proferem-se decisões que, no mais das vezes, não encontram eco na norma ética, ou seja, no sentimento natural de “obediência da norma jurídica”, como diz Vasconcelos (1993, p. 116).

Na comédia *As Vespas*, Aristófanes, segundo Brandão (p. 157), não se limitou apenas à comicidade suscitada pelas encenações nas plateias. Ele exerceu, também, o papel de conscientizar politicamente a sociedade das más ações que os políticos habituais, os formadores de opinião pública e as pessoas que faziam da calúnia uma profissão de vida (os sicofantas). Essas últimas pessoas, os sicofantas, palavra oriunda do grego *sykophantéo*, como diz Pereira (1998, p. 538), tinha os significados de: fazer o ofício de caluniador; dar conselhos pérfidos; caluniar, acusar falsamente; extorquir por calúnias. Aliás, como ainda ressalta Brandão (p. 160), a figura do sicofanta não surgiu ao acaso, mas incentivado pela Cidade-Estado, quando esta concitou o cidadão a demandar contra o próximo que viesse a violar direito da sociedade.

2.2 Fundamentos do riso humano

O homem é um ser que ri naturalmente de algo ou de alguém, sempre que é estimulado externamente a manifestar tal comportamento. O estímulo para rir do outro é sempre encontrável em meio a duas ou mais pessoas que estão contíguas espacial e culturalmente. A reação ao estímulo do riso pode variar de pessoa para pessoa, segundo fatores de ordem fisiológica, psicológica, cultural ou educacional. A pessoa que está padecendo de alguma enfermidade física ou psicológica não ri de outra, mesmo que o estímulo para tal comportamento seja notório e comum às demais pessoas do grupo. A diferença cultural entre as pessoas de grupo pode levá-las a reagir distintamente umas das outras, quando se veem diante de um estímulo risível. O nível e a qualificação educacional podem funcionar como um elemento regulador da reação ao estímulo do riso.

O riso é um ato psicofísico cuja linguagem pode traduzir uma diversidade de mensagens do espírito humano, como: aprovação, reprovação, crítica, questionamento,

sinceridade, falsidade, satisfação ou prazer. O homem é o único animal capaz de expressar bem todas essas mensagens do pensamento pela linguagem do riso. O chamado animal irracional, notadamente o domesticado ou o amestrado, é capaz de demonstrar alegria ou agressividade para com as pessoas com quem convive, sempre que é estimulado a reagir de uma forma ou de outra. O gesto físico do animal, que expressa o sentimento de alegria ou de agressividade, é, também, uma forma de riso peculiar a cada espécie. *A Bíblia Sagrada*, no livro de *Números* 22.29, corrobora a hipótese de externalização do riso pelo animal, quando apresenta o registro da narrativa envolvendo Balaão e uma jumenta. Balaão, após ser comprimido contra uma parede pela jumenta, e, depois de espancá-la, disse: “[...] Porque zombaste de mim: oxalá tivera eu uma espada na mão, porque agora te mataria”. (ALMEIDA, 1995, p. 173)

Demonstrar esse conjunto de reações mentais pela linguagem do riso é próprio do homem, a qual, às vezes, concomitantemente às formas melódicas do riso, pode ser complementada por linguagem não-verbal: a entonação do som ridente; a ênfase do riso; a expressão facial que particulariza a forma do riso; o gesto ou movimento expressivo do corpo que ratifica a expressão do riso; e a postura ou posição corporal durante o riso. A linguagem corporal, em suas diversas formas de expressão, pode ser entendida como: “[...] o reflexo externo do estado emocional da pessoa” (PEASE, 2005, p. 19). A ação de rir envolve, portanto, uma série de operações neurofisiológicas que se expressam, visual e auditivamente, por gesticulações e sons entre pessoas que se riem de algo, de alguém ou de si próprias.

Esses considerandos mostram que o riso é, por conseguinte, uma ação humana complexa, se observado pela óptica do conhecimento ordenado. *A priori*, o riso não é só expressão de alegria, contentamento e outras formas de resposta a estímulos provocados por sensações externas ou pela evocação de imagens hilariantes. Sempre que o riso é uma reação a uma causa presente ou decorrente de lembranças de situações passadas, ele tem função catártica, isto é, serve e atua como elemento desinibidor de conduta, ameniza tensões entre pessoas de um grupo e torna comum uma convivência de alegria, aprovação, reprovação ou crítica. Consequentemente, o riso pode propiciar bem-estar interpessoal no espaço físico ou social onde é externado e compartilhado por todos ou parte do todo.

A complexidade do riso sempre constituiu preocupação para filósofos, cientistas e estudiosos do comportamento humano na Antiguidade, no Medievo, na Modernidade e na Contemporaneidade. As teorias do riso começaram a ser objeto de investigação da filosofia na Antiguidade, com Platão, Aristóteles e Cícero e continuaram nas eras históricas subsequentes, vindo a atingir seu ápice na contemporaneidade. A preocupação dominante nos estudos, desde

a Antiguidade aos dias atuais, sempre foi voltada para a análise do riso sob o aspecto psicofísico⁷, quando procura saber “o que é o riso?”, e ético, quando questiona “por que o homem ri?”, “Quais as repercussões morais do riso na sociedade?”. Afinal, o riso é estimulado por algum fator externo ou interno à pessoa que ri. Além do mais, o riso pode ser a resposta de uma reação nervosa que leva as pessoas a expressar alegria, distensão emocional, crítica a alguém ou a algo que as faça rir. A repercussão do riso, sob o aspecto ético, sempre foi analisada segundo a ideologia dominante em cada período histórico.

Segundo Alberti (1999, p. 2):

O riso sempre foi um enigma na história do pensamento ocidental. Tentar descobrir sua essência e a qualidade daquilo que faz rir fascina os mais variados pensadores. Durante muito tempo, o riso foi a marca que distinguia o homem tanto dos animais quanto de Deus, o que teve implicações éticas importantes: ora o condenavam por nos afastar da verdade e do sério característicos da superioridade divina, ora o toleravam seguindo certas regras que visavam nos afastar da inferioridade animal. A partir do século XIX, porém, a verdade e o sério não mais bastavam para explicar o mundo, e o riso passou a ocupar um lugar de destaque na filosofia.

[...]

O estudo das teorias do riso desde a Antiguidade nos mostra não só a recorrência de um julgamento ético no tratamento da questão, mas também outras preocupações freqüentes na definição do 'próprio homem'. Durante algum tempo, por exemplo, foi importante saber o lugar físico do riso - onde se instalava, no corpo humano, essa diferença em relação aos animais.

Na Antiguidade, o homem entendia o riso como uma ofensa aos deuses. Na Idade Antiga, o riso continuou sendo visto uma manifestação libertina do homem, porém com menor potencial ofensivo à autoridade divina, uma vez que o ser humano estava mudando a concepção de determinado pelas ações da natureza. O homem estava-se voltando para ordenar o mundo, buscar os meios de sobrevivência em meio aos desafios que a própria natureza lhe impunha. Apesar de exercer papel exclusivo de ordenador e controlador do mundo, o homem temia os fenômenos naturais, por considerá-los viva manifestação da supremacia dos deuses sobre os homens. Entre as posturas reprováveis do homem para com a natureza e os deuses, exalçava-se o riso, uma forma de reação psicofísica que deixava transparecer uma conduta ofensiva à perfeição dos deuses.

A concepção dos pensadores antigos de que o riso era uma ofensa ou menosprezo à perfeição da obra divina do cosmo foi cultuada pelos povos ocidentais das gerações humanas da Antiguidade remota e pela cultura grega pré-clássica. Mattos (2012, p. 61), ao analisar o riso ao longo das eras históricas, afirma que: “[...] Aristóteles também vincula o riso

⁷ Aspecto psicofísico é a aparência de comportamento humano que associa os estímulos mentais e os processos mentais correspondentes no organismo (CABRAL e NICK, 1998, p. 298).

à zombaria e ao desprezo, assim como afirma que o ridículo é uma forma do vergonhoso, do feio e do baixo”. Não obstante o posicionamento de Mattos, não se pode olvidar de que Aristóteles concebia o riso como próprio do homem. Aristóteles dizia que: "O homem é o único animal que ri". O ridículo e o menosprezo, traduzidos pelo riso, foram suscitados, por exemplo, pelas comédias de Aristófanes, quando ele execrava a imagem de personalidades e situações da vida de Atenas. A conotação da zombaria e do menosprezo nas comédias não deixava de externar a crítica moral, contudo seu principal objetivo era comunicar desmandos da vida de Atenas, concitar a opinião pública a repugná-los e a educar a sociedade na preservação dos valores morais e democráticos da *pólis*. Afinal, segundo Nunes (2010, p. 3):

Nos mitos de criação, o riso indicava o caos, uma desordem passageira e uma condição fundamental para o ciclo da vida, ou seja, o caos transformado simbolicamente em cosmos mediante certos rituais, um ponto de intersecção entre o começo e o fim, a morte e o renascimento.

O riso indicava a participação dos homens no processo de recriação do mundo, o contato entre os indivíduos e as divindades de forma mais estreita, estabelecendo uma relação ao mesmo tempo de hierarquia e proximidade. A atribuição de características humanas aos deuses recriava uma identificação com esse universo sagrado, que era sentido e vivenciado de forma intensa por esses grupos.

Para Eliade (1992, p. 59 *apud* NUNES, 2010, p. 4):

Dessa forma, o riso esteve presente em diversos rituais. Assim, a alegria e a diversão coletiva integravam-se aos desfiles e celebrações. A exemplo do culto ao Deus Dioniso, com bebidas, danças, máscaras, cantos e gritos, que vai exercer um papel decisivo na origem da comédia grega e nos primórdios do carnaval, justamente pela ritualística e caracterização dos participantes.

O riso exerceu uma função de destaque nos cultos agrários, baseados na circularidade das estações do ano, como uma tentativa de controlar e se proteger da natureza.

Para o homem religioso, a natureza nunca é apenas natural, está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o cosmo é uma criação divina, saindo das mãos dos deuses o mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata de uma sacralidade comunicada pelos deuses, como é o caso, por exemplo, de um lugar ou de um objeto consagrado por uma presença divina. Os deuses fizeram mais, manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo e dos fenômenos cósmicos.

A concepção do riso para os teóricos da Idade Antiga, notadamente os filósofos Platão e Aristóteles, para os quais o riso é uma reação sentimental do ser humano que expressa certo grau de desprezo, superioridade ou indiferença da parte que ri para com a parte que é vilipendiada. O próprio filósofo Aristóteles, já no final da era clássica ateniense, critica o aspecto desumano do riso, por considerá-lo uma forma de reação psicofísica que expressa, em suas formas físicas, a “zombaria”, o “desprezo”, “vergonhoso”, o “feio” e o “baixo” (MATTOS, 2012, p. 61).

Finalmente, na Antiguidade, foram notáveis no estudo do riso os filósofos: Platão (427-347 a. C), com o diálogo *Filebo*, trata do prazer como a vivência do bom e o do bem. Aristóteles (384-322 a.C.), na obra *De partibus animalium (Das partes dos animais)*, diz que “O homem é o único animal que ri” (MATTOS, 2012, p. 64). Cícero (104-43 a.C.), na obra *De oratione*, a exemplo de Aristóteles, diz que o riso é signo de “torpeza moral” (ALBERTI, 1999, p. 58). Quintiliano (35-100), na obra *Institutio oratória*, escrita entre os anos de 92-94 d. C., afirma que: “A questão do riso está, portanto, inserida na discussão sobre as paixões, sendo o risível um dos últimos recursos para convencer e seduzir o ouvinte”. (ALBERTI, 1999, p. 67)

Na Idade Média, a humanidade passou mil anos preparando o advento da civilização moderna que se avizinhava a partir da queda do Império Romano do Oriente. A produção cultural e a mudança de regime político-econômico começaram a propiciar ao homem a formação de segmentos sociais, como a burguesia, que vivia em torno da especulação dos negócios, do comércio e do capital abundante. Por outro, esse mesmo homem que se tornava senhor de mundo de atividade produtiva necessitava de ampliar seus meios de liberdade e alívio para suas tensões diárias. O riso tornou-se, então, esse meio de extravasamento de prazer e alegria ocasionais pelo homem, não obstante os pensadores cristãos da época terem concebido o riso como uma prática mundana, meramente refletidora de prazeres carnavais que deveriam ser renunciados. Para Macedo (2011, p. 1, *online*), na Idade Média, o riso era visto sob o prisma moral, pois:

A ideia de que Cristo jamais riu, defendida por certos pensadores cristãos do início da Idade Média, como João Crisóstomo, no século V, e Jonas de Orléans, no século IX, tinha a finalidade de mostrar que a renúncia aos prazeres mundanos era uma necessidade, pois segundo tais escritores o verdadeiro riso só deveria provir do gaudium, da felicidade eterna no Paraíso. Na arte religiosa oficial, inscrita na estatuária das catedrais, na iluminação dos manuscritos ou na pintura mural dos afrescos, as cenas risíveis, em geral, estão associadas com o demônio, que, invariavelmente, mostra-se rindo. A gargalhada, expressão do excesso, da desmesura, continuou sempre a ser um gesto com conotação demoníaca, como bem lembrava São Bernardo de Claraval, em 1125, no *Liber de gradibus humilitatis et superbia*. Daí em diante, passa-se a admitir a possibilidade de que Cristo pudesse ter rido (porque tinha sido humano um dia), embora ninguém admitisse que tivesse feito. É o que defende o mestre em teologia Pedro Cantor em seu tratado moral intitulado *Verbum abbreviatum*, escrito em 1178, onde se pode ler que: 'O risível ou a risibilidade é uma característica do homem, dada pela natureza. Como, então, não poderia servir-se dele? Terá, talvez, podido, mas não se lê que dele se tenha servido'.

Na Idade Moderna, predominaram as ações transitórias entre os povos civilizados. Os grandes pensadores e líderes humanos nas nações e os Estados soberanos da época, leva-os a fortalecer seus ideais de liberdade política, crescimento e expansão econômica, reformas

religiosas, crescimento e desenvolvimento artístico e científico. O homem moderno era possuidor do senso da autossuficiência em seu mundo. Transformações radicais ocorreram em relação à concepção e usufruição dos direitos e das liberdades nas sociedades humanas. As limitações do agir humano foram substituídas por amplas e irrestritas formas comportamentais que somente encontravam freios e contrapesos, quando a ação de alguém contrariava a integridade da personalidade moral de outrem. Entre as manifestações de liberdade humana na Modernidade, “[...] consagrou a liberdade do riso, conferindo-lhe legitimidade como forma de expressão das emoções e dos sentimentos humanos” (MACEDO, 2011, p. 1, *online*).

Realçaram-se os estudos que o filósofo inglês, Thomas Hobbes (1651), realizou sobre a competitividade do homem natural para sobreviver na sociedade; a contratualização que as pessoas estabelecem para viver sob a proteção da sociedade politicamente organizada, o Estado; a harmonia moral e social que deve reger a convivência pacífica entre os homens; e a segurança e a garantia do bem-comum⁸ à sociedade pelos governantes. Na convivência pacífica entre as pessoas de uma sociedade, o exercício da igualdade e das liberdades individuais deve ser assegurado a todos, para que a felicidade seja uma constante em suas vidas. No exercício das liberdades individuais, o riso é uma das expressões corporais que mais propiciam a tessitura das convivências interpessoais.

Segundo Alberti (1999, p. 125):

A teoria do riso de Hobbes é bastante conhecida na literatura contemporânea sobre o assunto e certos textos que lhe fazem referência dão a entender que ocupa um espaço muito maior em sua obra. Na verdade, ela se resume a dois parágrafos que se encontram em *Natureza humana* (1658) e no *Leviatã* (1651), aos quais se pode acrescentar um comentário sobre a comédia da carta-prefácio "A resposta de Mr. Hobbes ao prefácio de sir William Davenant antecedendo 'Gondibert' (1650)". Os dois parágrafos dedicados ao riso em *Natureza humana* e no *Leviatã* estão nos capítulos que tratam das paixões. O riso só figura nesses textos por ser signo de uma paixão, que é preciso definir como as demais, não adquirindo nenhum estatuto especial na obra de Hobbes.

Na Idade Contemporânea, as mudanças sociais, políticas, econômicas e científicas que se processaram na Idade Moderna atingiram seu nível de excelência, graças ao desenvolvimento da ciência, da tecnologia e das filosofias que propiciaram o desenvolvimento de teorias universalizadoras e gerais que validam a prática de conhecimentos inerentes a diversas atividades humanas. Entre as filosofias contemporâneas, a filosofia do riso consubstanciou o que a

⁸ Bem-comum é próprio do pensamento político católico e, em particular, da escolástica nas suas diversas manifestações desde Santo Tomás a J. Maritain e está na base da doutrina social da igreja, baseada no solidarismo. [...] é, ao mesmo tempo, o princípio edificador da sociedade humana e o fim para o qual ela deve se orientar do ponto de vista natural e temporal [...] (BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO, *Dicionário de política*, 1991, p. 106, v. 1)

teoria procura universalizar *O que é o riso? Por que o homem ri do outro ou de si mesmo?* Teóricos estrangeiros e brasileiros das áreas da antropologia, filosofia, história e literatura têm-se aprofundado no estudo do riso humano, a partir dos primeiros estudos ordenados e sistemáticos dos filósofos antigos. Segundo Alberti (1999, p. 125-184), a teoria do riso na Contemporaneidade, foi defendida, entre tantos outros, pelos seguintes pensadores:

Immanuel Kant, com sua obra capital, a *Crítica da Razão Pura* (1781), diz que o riso "é uma afecção proveniente da transformação súbita de uma expectativa tensionada em nada". "Para Kant, o riso se relaciona com o limite do entendimento, com o espaço onde o entendimento não é mais nada e onde nada pode ser pensado" (ALBERTI, 1999, p. 190).

Arthur Schopenhauer, com a obra *O mundo como vontade e representação* (1859), diz que: "[...] rimos da incongruência entre as duas formas de representação pelas quais apreendemos o mundo, ou, mais especificamente, pelas quais o mundo é, já que ele só existe para o sujeito".

Herbert Spencer, por meio da obra *Da fisiologia do riso* (1860), considera o riso não uma manifestação do pensamento, mas uma ação fisiológica, decorrente do "excesso de energia nervosa, que não é empregada na ação mental e se descarrega em contrações musculares quase convulsivas".

Charles Darwin, através da obra *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872), segue a mesma linha fisiológica de Spencer e considera o riso uma expressão física do organismo humano decorrente dos movimentos ascendente e descendente do diafragma, quando diz que: "O som do riso é produzido por uma inspiração profunda, seguida de contrações curtas, interrompidas e espasmódicas do tórax e especialmente do diafragma".

Henry Bergson, com o livro *O riso: ensaio sobre a significação do cômico* (1900), conceitua o riso como um "fato social passível de ser isolado pela sociologia, que nasce como ciência".

Friedrich Nietzsche, na obra *Assim falava Zaratustra* (2006, p. 59), diz que: "A vida é uma carga pesada, mas não vos mostreis tão contristados. Todos somos jumentos carregados". O riso, para Nietzsche, é uma criação vicária, para amenizar-se o sofrimento humano.

Georges Bataille, na obra diz que o riso é a expressão do súbito de diante de alguém ou de algo que estimula o risível e da desinibição pura da ignorância (o "não-saber", em Bataille).

Sigmund Freud, com *A teoria do alívio* (1905), afirma que o riso é uma ação inconsciente, repentina, execrante e destituída de sentimento pelo outro. (ALBERTI, 1999, p. 125)

Entre os estudiosos brasileiros que teorizaram o riso humano, notabilizaram-se, por suas produções de cunho científico ou filosófico: Mattos (2012), por meio do artigo *Riso: o outro lobo do homem?* apresenta um estudo do riso, das origens na Grécia antiga aos dias atuais. Carvalho (2009) diz que o riso é fenômeno de uma determinada cultura, razão pela qual, quando alguém o realiza sobre algo ou alguém, fá-lo segundo os elementos culturais que argamassam as pessoas de um mesmo grupo ou de uma mesma sociedade. Câmara (2009) afirma que o riso humano não está associado diretamente ao cômico propriamente dito, embora não se possa olvidar de que o riso cômico é estimulado por um ato cômico verbal ou factual. Dessa forma, Câmara (2009) retrata em sua obra dois tipos de riso: o riso suscitado por algum fato do cotidiano interpessoal; e o riso cômico.

Ninguém se ri de alguém ou de algo que não se enquadre nos parâmetros de sua cultura, igualdade social e de semelhança fenotípica. Uma pessoa de cultura diferente não pode rir-se de algo ou alguém que foi engendrado em outra cultura. A limitação começa, no mais das vezes, com a barreira linguística, que se torna um elemento complicador da intercomunicação entre povos de línguas diferentes ou de troncos linguísticos diferentes. Excetuando-se a fonética do texto da mensagem satírica, perceptível sensorialmente pelo motejador e motejado, a fonologia, a morfologia, a sintaxe e semântica da mesma mensagem podem ser indecodificáveis. Conseqüentemente, a parte motejada nunca vai saber que está sendo vilipendiada moralmente pela parte motejante, caso em que não vai haver comunicação entre ambas. Sem comunicação entre as duas partes, a pessoa que ri da outra não atinge a “*autoglorificação e a dominação*” (MATTOS, 2012, p. 68). Nesse contexto de ausência comunicativa entre a pessoa que ri e a que sofre os efeitos do riso, observa-se o seguinte posicionamento de Carvalho (2009, p. 36, *online*):

O riso é um fenômeno cultural, não rimos das mesmas coisas em diferentes coletividades. O riso se realiza como instrumento de catarse, permitindo a liberação de energias reprimidas e recalçadas, revelando uma visão de mundo dos sujeitos na esfera cotidiana. Na sociedade ocidental, é possível observar mudanças sobre as práticas em que se evidencia o riso, isto é, a escolha dos temas, a forma de sua realização, bem como na relação dos interlocutores envolvidos nesta atividade. Os componentes provocadores do efeito risível foram estudados profundamente por Bergson (1987), Bakhtin (1996) e Propp (1992). Estes autores demonstram como os aspectos cômicos e humorísticos se organizam para criticar indivíduos, de uma forma particular, ou atacar valores ditados por uma instituição social. A forma irreverente de lidar com realidade, presente no domínio discursivo humorístico que conhecemos hoje, está estritamente ligada à manifestação do riso na cultura ocidental da Antiguidade e da Idade Média.

Segundo o texto de Carvalho, o riso é fenômeno de uma determinada cultura, razão pela qual o riso de alguém sobre algo ou alguém não se instaura universalmente, mas de

forma compartimentada pelos padrões culturais do ridente. Independente da delimitação cultural, o riso tem a função de instrumento catártico, uma vez que tem o poder de libertar tensões que se geram em segmentos da sociedade a partir da comunicação de um vício social denunciado. Carvalho chama a atenção dos leitores para o fato de que o riso é objeto de estudo por Bergson (1987), Bakhtin (1996) e Propp (1992), os quais investigaram a relação entre o riso e o senso de poder que o ridente desenvolve sobre a pessoa satirizada.

O riso humano, no plano do conhecimento imediato, é observado apenas como o ato físico de uma pessoa que altera a conformação normal de seu corpo para motejar de outra pessoa ou para rir de si mesmo. Nas áreas científica e filosófica, o riso é concebido como uma ação psicofísica complexa, porque vai além do simples ato de expressar uma reação jocosa a alguém. O entendimento científico do riso busca outra explicação que não seja a fundamentada na sistematização dos fenômenos psicológicos e fisiológicos semelhantes que ensejam o ato de rir. Assim, a ciência do riso questiona: O que é o riso? A resposta a esse questionamento aponta para uma manifestação psicofísica da pessoa que ri, como resultado da associação de impressões sensoriais externas e processamentos mentais.

O entendimento filosófico do riso se formou com Aristóteles, na Antiguidade, o autor da teoria clássica do riso, “há uma visível conexão entre o riso e o desprezo” (MATTOS, 2009, p. 65). Filósofos e pesquisadores do riso têm tratado como uma espécie de fenômeno físico local, restrito a alguns poucos músculos da face e da laringe. Mas temos a sensação de que quando rimos é o corpo todo que subitamente interrompe suas atividades para rir.

Quando dizemos que o corpo ri, queremos afirmar também que o riso é um marcador psicossomático. Esse foi um conceito criado pelo neurobiólogo português Antonio Damásio, autor do livro *O erro de Descartes*. Marcadores somáticos são mecanismos que têm a função de interromper um curso de ação ou um pensamento que não deve prosseguir, seja por razões orgânicas, seja por razões sociais. O marcador somático faz que seja produzido um sentimento como, por exemplo, o medo, que nos impede de colocar nossa vida em risco ou que cometamos excessos com nosso próprio corpo.

2.3 O riso na comédia *As Vespas*

O senso artístico, crítico e político de Aristófanes permitiu que ele visualizasse toda a gama de vícios sociais na sociedade ateniense, mesmo depois das reformas por que havia passado Atenas. As mazelas dessa feita se cingiram aos tribunais atenienses, cujos

juízes, no *munus* (cargo, função, ofício público, ocupação) da função judicante, encarnavam mais o papel de agentes fiéis dos falsos políticos e dos demagogos da Cidade-Estado do que o de aplicadores do direito e da justiça aos conflitos da sociedade que a ação solucionadora do Estado-Juiz. No ato de denúncia artística desses desvirtuamentos do poder jurídico ateniense, Aristófanes, embora crítico à tamanha afronta a um dos poderes da Cidade-Estado, age asperamente, mas com a alma dionisiaca, ou seja, com linguagem lúdica, jogos de palavras, equívocos, ironia, clichês e personagens caricaturais. Essas marcas fazem-no exercer o patamar excelso da comédia antiga na Grécia.

O riso suscitado por Aristófanes, na comédia *As Vespas*, revela um dos traços da comicidade e do próprio caráter burlesco do ser humano dotado de qualidades de vida que lhe permitam o usufruir da vida normal com o próximo. Na peça *As Vespas*, as funções do riso eram, portanto: levar a plateia à descontração diante do desmando apresentado (vv. 49-135); “catarsear” o espectador, para que o vício denunciado não se tornasse uma rotina de vida (vv. 230-245); educar o espectador segundo os bons princípios de vida moral (conduta do indivíduo em relação a si mesmo, como se vê nos vv. 455-270) e ética (conduta reflexiva do indivíduo em relação aos grupos sociais de que faz parte, segundo os vv. 665-679)) da sociedade ateniense. “O riso não advém da estética pura, dado que tem por fim (inconsciente e mesmo imoralmente em muitos casos) um objetivo útil de aprimoramento geral”. O riso, assim, possuía caráter burlesco, leve e humorado, tendo por causa ações ordinárias da vida que careciam de correção por meio do ridículo. Possui importantes implicações filosóficas, morais, jurídicas e políticas. A ação do riso recai sobre personagens ilustres e gente comum das ruas (o povo em geral) e, por fim, versa sobre instrumentos opressores da sociedade, sobre a burocracia, sobre valorização do dinheiro.

Na peça *Vespas*, após ter sido situado, de modo inédito, numa posição servil até então não cogitada, o personagem Filocleão mostra-se intransigente em ceder ao espírito reformista do filho, que tenta enquadrá-lo numa série de normas de comportamento social – vestuário, postura etc. Assim, em dado momento, o filho lhe traz um par de sapatos confeccionado por lacedemônios (espartanos), ao que ele retruca: “Que desaforo, querer me forçar a pôr os pés em território inimigo” (v. 1163). (EURÍPEDES; ARISTÓFANES, [s./d.], p. 215)

Como depositário fiel de sua missão educativa em relação ao povo, o poeta profere seu alerta: serão mesmo saudáveis as novas práticas culturais previstas no regime democrático? Devemos mesmo vestir essa camisa, empunhar essa bandeira? Desse ponto de vista, o inimigo será perfeita e objetivamente localizado: materializa-se em tudo o que pode, na realidade, representar as novas tendências corruptoras da sociedade.

A peça teatral *As Vespas*, pelo tom das denúncias e críticas que ela faz aos costumes da sociedade ateniense, por si só, é repleta de comicidade. O autor tem como alvo principal os juízes atenienses, os quais o comediógrafo já havia satirizado em pequenas passagens de outras peças, como, por exemplo, em *As Nuvens* (423 a.C.). Retrata o filho de um dicasta (um juiz comparando com os nossos tempos) mostrando para seu pai que este está sendo enganado por Cleón (o mais importante dos líderes demagogos de Atenas), o qual rouba seu dinheiro e de todos os outros dicastas, conseguindo levá-los pelas suas belas palavras. O nome da peça foi dado como forma comparativa à picada de uma vespa, que de imediato não é sentida, porém, após certo espaço de tempo, provoca uma dor insuportável. Anologicamente, o efeito da ação dos dicastas, na peça, compara-se à ferroadada das vespas. A sátira faz alusão a um juiz tolo, que é enganado por Cleão, porém, no final da peça, demonstra-se que todos os juízes são enganados pela demagogia dos líderes atenienses.

Podemos seguramente afirmar que *As Vespas* é uma comédia que tem, insertas em seu enredo, comédias paralelas, como se observa na comédia protagonizada por Bdelicléon, o qual, sendo filho, ascende ao papel de pai e retira o velho pai do convívio nefasto dos tribunais. Repatriando o pai no recinto do próprio lar, Bdelicleão encena um tribunal doméstico e os rituais do corpo de jurados para Filocleão, assumindo o papel do poeta cômico, ao declarar, nos versos 650-1:

χαλεπὸν μὲν καὶ δεινῆς γνώμης καὶ μείζονος ἢ 'πὶ τρυγωδοῖς
 ἰάσασθαι νόσον ἀρχαίαν ἐν τῇ πόλει ἐντετοκυῖαν.

Na verdade é uma empresa difícil e que exige uma inteligência forte e superior às forças dos poetas cômicos curar uma doença inveterada, infusa na cidade.

O primeiro julgamento a que procedeu o velho heliasta teve por réu o cão de nome *Labes Exoneu*, o qual fora demandado juridicamente por haver furtado um queijo. O contexto de *As Vespas* traduz um dos aspectos da referida comédia: pôr em discussão ou solucionar um conflito de gerações culturais (a geração da velha cultura grega, decorrente da supremacia de poder e indiferença do mandatário em relação aos administrados, contrastando com a geração nova, alicerçada nos valores da nova democracia).

A solução concebida pelo filho Bdelicleão, não obstante ser fundamentada em teorias e princípios do novo regime democrático da Atenas do século de Péricles, foi eivada

de acendrado teor humorístico. No zelo demonstrado pelo filho em relação à correção de conduta do pai, a solução perquirida estava voltada para erradicar a conduta maníaca que o pai, talvez pela debilidade orgânica e mental da senilidade, havia adquirido pela arte de julgar e condenar seus patrícios no tribunal de justiça. A solução mais imediata e eficaz, preconcebida por Bdelicleão, foi manter o velho pai com sua velha psicose por tribunal, mas de forma descendente, de forma que, na linha do tempo futuro, ele viesse a ser um cidadão com nova concepção de conduta social, direito e justiça na *pólis*.

Depois de convencer o pai a abandonar o tribunal convencional e trazê-lo para o protótipo de tribunal que havia instituído em sua própria casa, Bdelicleão, encenando uma comédia secundária na grande comédia *As Vespas*, traz para esse segundo tribunal a réplica de todos os elementos do cenário do tribunal heliasta através de objetos da casa e animais que se misturarão a eles e os substituirão funcionando como os acessórios de apoio ao corpo de jurados: a *clepsidra*, o relógio de água que marcava o tempo das sessões judiciárias será o urinol; o galo, simbolicamente, é o animal que, embora aja instintivamente por suas características biológicas, anuncia a medida do tempo cronológico e desperta pessoas que estão em suas imediações por meio de seus cantos.

Nas sessões do tribunal de Bdelicleão, a figura do galo tinha a conotação de despertador natural de Filocleão, porque não o deixava sonolento por ocasião dos depoimentos prolongados dos acusados e dos defensores; as refeições que passarão a ser servidas no próprio local das sessões judiciárias, uma vez que é a própria casa de Filocleão; as urnas, onde se depositavam as plaquetas, pelas quais cada jurado expressava sua decisão para com a pessoa julgada: ou se condenada ou se absolvida serão as xícaras; e as testemunhas, as pessoas que registravam as informações para o tribunal heliasta do que sabiam a respeito da pessoa julgada e das circunstâncias que a levaram à prática do delito serão substituídas por objetos da cozinha, como o ralador de queijo, que servirá de testemunha do roubo de Labes.

A comédia *As Vespas* se constitui de mil quinhentos e trinta e cinco versos, dos quais aqueles que explicitam o riso de Bdelicleão à conduta arcaica e psicopata de Filocleão são especialmente os seguintes:

1) Verso 140 ss. BDELICLEÃO, ao acordar, chama os dois escravos (Sósia e Xântias) e diz a eles:

ὁ γὰρ πατήρ ἐς τὸν ἱπνὸν εἰσελήλυθε
καὶ μυσπολεῖ τι καταδεδυκῶς. ἀλλ' ἄθρει
κατὰ τῆς πυέλου τὸ τρῆμ' ὅπως μὴ 'κδύσεται:

σὺ δὲ τῇ θύρᾳ πρόσκεισο.

Meu pai entrou no forno e esgravata
como um rato, escondido lá dentro. Vamos,
olha (diz a Sósia) bem para que não fuja pelos canos da banheira,
e tu (diz a Xântias) ficas encostado à porta.

2) Verso 145. BDELICLEÃO, ao ver o pai na chaminé, percebe qual a fumaça que dela saía e pergunta:

καπνός; φέρ' ἴδω ξύλου τίνος σύ.

Fumaça? Bem, vejamos, de que lenha é!

3) Verso 145 ss. BDELICLEÃO, depois de ouvir o pai dizer que a fumaça era “de fogueira”, diz:

νῆ τὸν Δί' ὅσπερ γ' ἐστὶ δριμύτατος καπνῶν.

ἀτὰρ οὐκέτ' ἐρρήσεις γε, ποῦ 'σθ' ἢ τηλία;

δύου πάλιν: φέρ' ἐπαναθῶ σοι καὶ ξύλον.

ἐνταῦθά νυν ζήτει τιν' ἄλλην μηχανήν.

ἀτὰρ ἄθλιός γ' εἶμι' ὡς ἕτερός γ' οὐδεὶς ἀνὴρ,

ὅστις πατρὸς νυνὶ Καπνίου κεκλήσομαι.

Sim, por Zeus, esta é a mais acre das fumaças.

“Não queres dar o fora? Onde está a tampa da chaminé?

Entra novamente, vamos, e eu te dou umas bordoadas.

Agora inventa outro artifício.

Sou o mais infeliz de todos os homens,

agora que vão me chamar o filho do Enfumaçado.

4) Verso 153 ss. BDELICLEÃO, ao tomar conhecimento, por meio de Xântias, de que Filocleão empurrava a porta, disse:

πιέζέ νυν σφόδρα,

εὖ κἀνδρικῶς: κάγω γὰρ ἐνταῦθ' ἔρχομαι.

καὶ τῆς κατακλιῆδος ἐπιμελοῦ, καὶ τοῦ μοχλοῦ
 φύλατθ' ὅπως μὴ τὴν βάλανον ἐκτρώξεται.

Segura com força,
 bem e vigorosamente. Eu vou até aí.
 Examina o ferrolho, cuidado com a tranca,
 vigia para que ele não roa a lingueta.

5) Verso 168. BDELICLEÃO vê Filocleão se autorrotulando de homem infeliz por não haver conseguido escapar, bem como por procurar uma maneira de matar-se, diz:

ἄνθρωπος οὗτος μέγα τι δρασεῖει κακόν.
 Este homem planeja alguma saída traiçoeira.

6) Verso 176 ss. BDELICLEÃO, ao ver que o pai havia montado nova estratégia para fugir de casa, sob a alegativa de que ele próprio (e não mais ninguém) iria vender o burro albardado, porque era lua nova, disse para Xântias:

ἀλλ' οὐκ ἔσπασεν
 ταύτη γ': ἐγὼ γὰρ ἠσθόμην τεχνωμένου.
 ἀλλ' εἰσιὼν μοι τὸν ὄνον ἐξάγειν δοκῶ
 ὅπως ἂν ὁ γέρων μηδὲ παρακύψῃ πάλιν.

Mas esta não surtiu efeito,
 porque lhe advinhei a manha.
 Vou entrar; estou decidido a levar o burro,
 para que o velho não escape novamente.
 (*Entra e vem puxando o burro, sob cujo ventre se esconde Filocleão*).

7) Verso 179 ss. BDELICLEÃO, ao puxar o burro, vê-lo chorando e pergunta:

κάνθων τί κλάεις; ὅτι πεπράσει τήμερον;
 βάδιζε θᾶπτον. τί στένεις, εἰ μὴ φέρεις
 Ὀδυσσέα τιν';

Burro, por que choras? Por que serás vendido hoje?
 Anda mais depressa. Por que gemes? Levarias
 algum Ulisses?

(Imitação burlesca da passagem da *Odisseia*, canto IX, em que Ulisses escapa do antro do Ciclope Polifemo (sob o ventre de uma ovelha).

8) Verso 184 ss. BDELICLEÃO, com a ajuda do escravo Xântias, vê que o pai estava sendo conduzido sob a barriga do burro, pergunta:

τίς εἶ ποτ' ὄνθρωπ' ἔτεόν;

Φιλοκλέων

Οὔτις νῆ Δία.

Βδελυκλέων

Οὔτις σύ; ποδαπός;

Φιλοκλέων

Ἴθακος Ἀποδρασιπίδου.

Βδελυκλέων

Οὔτις μὰ τὸν Δί' οὔτι χαιρήσων γε σύ.

ὑφελκε θᾶπτον αὐτόν. ὦ μιάρωτατος

ἴν' ὑποδέδυκεν. ὥστ' ἔμοιγ' ἰνδάλλεται

ὁμοιώτατος κλητῆρος εἶναι πωλίῳ.

Quem és tu?

FILOCLEÃO

Ninguém, por Zeus.

BDELICLEÃO

Ninguém? E de que país?

FILOCLEÃO

De Ítaca, filho de Apodrasípido.

BDELICLEÃO

Por Zeus, Ninguém, não ganhas nada com teu stratagemata.

(Diz a Xântias)

Tira-o daí, depressa. Desgraçado,

onde se escondeu!

Ele se parece muito com a cria de uma jumenta.

9) Verso 397 ss. BDELICLEÃO, ao ser avisado por Xântias que o velho Filocleão estava descendo do quarto preso a uma corda, disse:

ὄ μαιρώτατε τί ποιεῖς; οὐ μὴ καταβήσει;
 ἀνάβαιν' ἀνύσας κατὰ τὴν ἑτέραν καὶ ταῖσιν φυλλάσι παῖε,
 ἦν πῶς πρύμνην ἀνακρούσῃται πληγεῖς ταῖς εἰρεσιώναις.

Ordinário, que fazes? Não te atrevas a descer.

(a Xântias)

Sobe depressa pela outra extremidade e espanca-o com estes ramos;

vê se o fazes retroceder, batendo-lhe com ramo de oliveira.

10) Verso 603 ss. BDELICLEÃO vê o pai elogiando a função dos juizes e a falsa proteção que eles recebem de Cleão, diz:

ἔμπλησο λέγων: πάντως γάρ τοι παύσει ποτὲ κἀναφανήσει
 πρωκτὸς λουτροῦ περιγιγνόμενος τῆς ἀρχῆς τῆς
 περισέμενου.

Fala à vontade. Chegarás um dia finalmente à conclusão de que esse majestoso império se parece com um traseiro sempre sujo, por mais que se lave.

11) Verso 1170 ss. BDELICLEÃO, depois de preparar o pai para uma reunião social, ouve da parte deste:

ἰδοῦ. θεῶ τὸ σχῆμα, καὶ σκέψαι μ' ὄτω
 μάλιστ' ἔοικα τὴν βάδισιν τῶν πλουσίων.

Βδελυκλέων

ὄτω; Δοθιῆνι σκόροδον ἠμφιεσμένῳ.

Eis-me. Olha meu porte e examina com qual
dos ricos mais me pareço pelo modo de andar.

BDELICLEÃO

Com qual? Tu te assemelhas a um furúnculo vestido
de com um dente de alho.

12) Verso 1208 s. BDELICLEÃO vê o pai relatando uma disputa que ele teve com Faílo (Faílo de Crotona era considerado o maior corredor da Antiguidade, segundo o verso 215 de *Acarnenses*), e a vitória por dois votos sobre o adversário. Então, diz ao pai:

παῦ: ἀλλὰ δευρὶ κατακλινεῖς προσμάνθανε
ξυμποτικὸς εἶναι καὶ ξυνουσιαστικὸς.

Chega. Deita-te aí e aprende primeiro
a ser conviva e homem de sociedade.

Os pontos mais expressivos não poderiam deixar de apresentar as características do gênero cômico: o emprego da fantasia verbal, gestual e material; a crítica profunda a quem ou àquilo que é o objeto direto ou indireto da comicidade; a obscenidade manifestada por meio de objetos e linguagem gestual; a paródia, ou canto paralelo, a fatos, situações e personagens retratadas; e a agressão verbal a pessoas comuns ou eminentes da sociedade ateniense.

A comicidade na obra se inicia com a própria retratação da personalidade psicopática de Filocleão, com o julgamento da causa jurídica que envolveu os cães *Labes Exoneu*, acusado de furtar um queijo, e *Cidateneu*, vítima do crime perpetrado por *Exoneu*. A comicização perpassa, assim, por todos os versos da obra, como é observado na figura dos juízes heliastas que trazem às costas uma réplica do ferrão das vespas. Esse recurso cômico, mesmo sendo um elemento suscitador do riso, metaforiza a maldade que as decisões judiciais do corpo de jurados poderia representar para os cidadãos atenienses que recorriam à prestação de serviços da justiça da Cidade-Estado de Atenas.

O riso humano tem, assim, duas características básicas no ambiente da comédia aristofânica. A primeira, por instar a pessoa que ri de uma situação jocosa, sem que ela venha a sensibilizar-se com o vexame por que passa o próximo que serve de motejo. Rir-se de algo

ou de alguém é um ato de isolamento e indiferença pessoais, no tempo (o riso da comédia é momentâneo; sua duração é breve e delimitada pelo objeto que suscita o riso) e no espaço (o riso se circunscreve à pessoa que rir ou ao grupo social em que ela se insere). A pessoa, no momento em que ri de alguém ou de algo ridículo, distancia-se do outro e anula sua empatia, sua compaixão para com o outro, por não se achar no papel da pessoa em que se expressa o estado ou a situação cômica.

A falta de entendimento intelectual da dimensão ética e moral da impiedade, da falta de temor e da jocosidade do risível, indubitavelmente, impele a pessoa que ri a não sentir-se na situação da outra. Rir-se de si próprio, quando do cometimento de gafes ou tropeções em momentos de solidão ou no convívio social, embora não deixe de ser uma forma de expressão catártica, parece funcionar mais como reprovação pessoal ao ato falho praticado. A segunda, por ser meramente cômico, um comportamento de natureza físico-psíquica, pois visa a levar a pessoa a um momento distenso, de extravasamento de sua tensão emocional, quando se lhe expõe o ridículo de alguém ou de algo. O cômico não surge do nada que não seja engraçado. Toda comportamento cômico tem sua causa em um flagrante da realidade presente ou latente no subconsciente humano. O cômico tem o poder de desestruturar modelos de vida convencionados e reiterados naturalmente no cotidiano humano. A reação cômica, ao mesmo tempo em que satiriza um flagrante de ato falho (erros conscientes ou inconscientes, tropeços de língua, lapsos de memória ou qualquer tropeço físico involuntário), funciona como uma forma de advertência ou educação de terceiros que são contagiados pela satisfação do riso. Ser cômico é, assim, uma forma de denunciar, pelo riso incontido, um flagrante de desequilíbrio da postura física, psicológica ou emocional de uma pessoa.

Bergson (1987, p. 12), observando o aspecto doméstico e a função social do cômico, chegou a concluir que: “[...] não há comicidade fora do que é propriamente humano”. Somente o homem ri de seus semelhantes sempre que vem a ser instado por uma motivação explícita ou implícita que o faça rir de alguém. As demais espécies animais têm suas formas instintivas de rir com os outros e com os humanos com os quais convive habitual ou esporadicamente. O riso do chamado animal irracional, pelo menos o que sabem os racionais, não tem a função social da sátira, senão a expressão do contentamento e aceitação do outro em seu espaço de domínio. O riso humano, diferentemente, tem a função de expressar o contentamento com o fracasso momentâneo do semelhante. O ser humano, em suas relações sociais interativas, adquire a habituação que lhe permite a padronização de reações cômicas automáticas.

Nesse contexto teórico e prático do riso, a comédia antiga, em que se imbrica a comédia de Aristófanes, encontrou, também, na sátira, outro aliado para seu desempenho crítico na denúncia de ações e fatos ridículos do cotidiano social ateniense. Assim, a comédia aristofânica mostrou-se a via mais capaz de propiciar à sua plateia um clímax de purificação de sentimentos cauterizados por uma vicissitude política, social ou moral que se instaura na sociedade. Concebida como a espécie de arte dramática gêmea da tragédia, a comédia antiga se notabilizou quanto ao objeto de sua sátira: deuses (na comédia *As Rãs*, crítica da conduta

patética de Dioniso, o qual, caracterizado de Hércules, vai ao Hades para resgatar a alma de Eurípides ao mundo dos vivos, mas, ao final da missão, decide-se por resgatar Ésquilo, segundo o verso 205); políticos (a crítica à conduta demagógica de Cleão para os juízes heliastas de Atenas); juristas (crítica ao exercício da função jurídica de Filocleão); convenções sociais (a sátira à ágora ateniense); pessoas comuns do povo (os candidatos à função de juiz heliasta); pessoas pertencentes à nobreza ateniense.

2.4 A função educativa da comédia *As vespas*

Na Antiguidade, os povos buscavam meios de superação de suas limitações físicas e intelectuais diante dos drásticos e temerários efeitos da natureza. Pela capacitação física, adquiria condições para resistir às intempéries, as enchentes, os ajustes geofísicos e a ação predadora de animais que se impunham pela força, ferocidade e voracidade contra seus concorrentes. Pela educação intelectual, o homem adquiria capacidade para modelar a sociedade de sua geração civilizatória. A educação, na Grécia, foi, dessa forma, o fator decisivo para que o povo helênico, já no século V a.C., fosse alfabetizado e político, ou seja, que participava de todos os segmentos da *pólis*. Segundo Jaeger (1994, p. 5):

Entre os povos da antiguidade, em matéria de educação, os gregos são os que mais se sobre saem, e na Grécia Antiga que surgem as primeiras teorias educacionais. A compreensão de cultura e do lugar ocupado pelo indivíduo na sociedade reflete-se no ensino e nas próprias teorias. A educação participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu espiritual; e, uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente condicionada pelos valores válidos para cada sociedade.

Ainda segundo Aranha (2006, p. 62):

A educação grega estava centrada na formação integral – corpo e espírito – a ênfase da educação se demandava mais, ora para o preparo militar ou esportivo, ora para o debate intelectual conforme a época e o lugar. Quando não existia a escrita, a educação era dada pelas famílias seguindo a tradição religiosa, os jovens da elite

eram deixados a cargo dos preceptores. Com o surgimento das *Polis* nascem as primeiras escolas, mas mesmo com o aparecimento da oferta escolar, a educação permanecia elitizada atendia principalmente os filhos da antiga nobreza e os pertencentes a famílias de comerciantes ricos. Na sociedade escravagista grega existia o “Ócio digno”, que significava dispor de tempo livre, privilegio de quem não precisava cuidar do sustento, mas não se deve confundir o “Ócio digno” com o “fazer nada”, ele alude a ocupar-se com as funções de governar, pensar, guerrear. Não é por acaso que a palavra grega para escola (*scholé*) significava inicialmente o lugar do ócio.

A educação ateniense, no século V. a.C., era fundamentada pela *παιδεία*, -ας (Paideia: educação, ensino, formação), voltada para a formação do cidadão, isto é, do homem da *polis*, um ser detentor de direitos, deveres e obrigações na ordem civil. A *paideia* possuía o sentido de educação do homem ateniense para a vida ampla na sociedade. Nas sociedades gregas, antes ao século V a.C., a educação era voltada para o aperfeiçoamento físico, músico e linguístico do cidadão. Dessa forma, o cidadão recebia uma formação básica que o capacitava para a vida produtiva na sociedade. A partir do século V a.C., o homem grego, especialmente o ateniense, além da capacitação plena para a vida operativa e produtiva em sociedade, carecia de uma preparação política que o tornasse, também, um agente de cidadania, isto é, um gestor da *pólis*, desde que fosse um homem livre, detentor do direito à cidadania.

Antes do século V a.C., a educação ateniense tinha por objetivo a preparação do indivíduo para viver em sociedade. Com o aprimoramento da consciência democrática do povo ateniense, o sentimento do social se exalçou ao individual, razão pela qual a educação, que era regida pelo modelo *kaloskagathos* (o homem belo e bom ou moral), adotou a *paideia* (a criação de meninos ampliou-se semanticamente e adquiriu o sentido de formação do homem como ser político), a forma de educação integral. Para agir socialmente como ser produtivo, crítico e reflexivo, no século V a.C., o homem não poderia contentar-se tão somente com os conhecimentos de ginástica corporal, cantos orfeônicos e domínio dos mecanismos de emprego da língua. Adjungido a esses conhecimentos, surgiu a necessidade de acendrado conhecimento político nas relações sociais da *pólis*. A *paideia*, portanto, teve por objetivo a formação do homem como pessoa humana e a formação do cidadão. Segundo Platão (*apud* JAEGER, 1995, p. 147): "*Paideia* é a essência de toda a verdadeira educação [...] que dá ao homem o desejo e a ânsia de se tornar um cidadão perfeito e o ensina a mandar e a obedecer, tendo a justiça como fundamento".

Ainda segundo Jaeger (1995, p. 1), a palavra grega *paideia* traduz-se como:

todas as formas e criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição, tal como nós o designamos por *Bildung* ou pela palavra latina, cultura. Daí que, para traduzir o termo *Paideia* "não se possa evitar o emprego de expressões modernas

como civilização, tradição, literatura, ou educação; nenhuma delas coincidindo, porém, com o que os Gregos entendiam por Paideia". Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global. Para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.

Marrou (1966, p. 158), por sua vez, concebe a *paideia*, não somente como um modelo de formação do jovem grego, mas uma formação ampla e contínua na vida do cidadão. Dessa forma, para Marrou (1966, p. 158), a *paideia* era: "*cultura entendida no sentido perfectivo que a palavra tem hoje entre nós: o estado de um espírito plenamente desenvolvido, tendo desabrochado todas as suas virtualidades, o do homem tornado verdadeiramente homem*". A *paideia*, segundo o ponto de vista dos estudiosos da educação grega antiga, não abolia os modelos de educação anteriores, mas buscava a formação do *politikós* [...], o cidadão que pudesse exercer direitos e deveres na ordem civil da *pólis*. O homem formado pela doutrina da *paideia* era um ser humano e social para a Cidade-Estado, quer em sua integridade somática, quer em sua integridade intelectual. Bem formado física e intelectualmente, o homem grego constituía-se num ser produtivo em sua atividade específica, e seria capaz de cogirer plíticamente os destinos de sua *pólis*.

A política grega da continuidade educacional, como doutrinava a *paideia*, não se cingiu apenas ao século V a.C., mas ultrapassou a linha do tempo e chegou à Idade Moderna. Na França, por exemplo, a residualidade da *paideia* mostra-se evidente no pensamento do escritor realista francês do século XIX, Gustave Flaubert: "A vida deve ser uma constante educação". (FRASES..., 2013, *online*). A *paideia* foi, portanto, concebida como o modelo de educação integral e continuada do cidadão grego, e não somente dos *aristóis* (ἄριστοις, os gregos melhores, excelentes que provinham das famílias nobres). O objetivo pedagógico da *paideia* para a vida do cidadão grego foi tão expressiva e viva que a elite do pensamento filosófico: os sofistas, escola filosófica que disseminava o conhecimento em toda a sociedade grega, tentando, assim, desmitificar a figura primaz e exclusividade dos *aristóis* no cultivo da atividade intelectual; Sócrates, Platão, Aristóteles e Isócrates, filósofos e orador atenienses que propagaram a educação literária e política do homem grego, a exemplo dos sofistas.

Na comédia *As Vespas*, Aristófanes encena o conflito entre a figura do pai e do filho, ao quais possuíam formação cívica diferente uma da outra. Aliás, não somente na antiguidade, mas em todas gerações humanas, sempre houve e haverá conflito civilizatório, haja vista que os padrões culturais de uma época tendem a modificar-se com a dinâmica social. A vida se adequa às características próprias de cada época, geração. Enquanto a geração de Filocleão, que representava a aristocracia, defendia a desigualdade social e divisão da sociedade

entre senhores e escravos; a geração de Bdelicleão, que representava a democracia formal, defendia ainda a igualdade entre iguais de uma mesma classe social. As duas gerações chegaram ao novo regime democrático de Atenas com concepções adversas sobre as instituições socializadoras da *pólis* (a educação, a justiça, as relações sociais, a família).

A educação foi o meio de formar e informar a pessoa humana para o exercício crítico-reflexivo de múltiplos papéis como cidadão produtivo e preservador dos bens coletivos e das instituições que asseguravam a todos os segmentos sociais de Atenas a igualdade de direitos e deveres em seu âmbito social. Atenas sobrevivera aos horrores das Guerras Médicas e alicerçava-se administrativa, política e juridicamente, razão pela qual seus cidadãos necessitavam de uma formação intelectual, filosófica e política que lhes possibilitasse fortalecer a democracia e suas instituições básicas (a Assembleia do Povo, o Poder Legislativo; o Conselho dos Quinhentos, o Poder Executivo; e os Tribunais, o Poder Judiciário).

A educação do cidadão ateniense, dessa forma, era focada em sua formação integral, para que ele fosse capaz de exercer as funções de condutor da sociedade de forma sábia, justa e satisfatória. A formação integral do ateniense compreendia o constituinte físico, o intelectual, o filosófico, o militar, o agrícola, o pecuarista, o comerciante, o industriário. Em *Vespas*, Aristófanes exalçou a importância da educação da sociedade ateniense, encarnada na figura de Filocleão, a exemplo da formação política do povo, porque, na função artística, investia-se no papel educador das plateias que acorriam ao teatro, onde se encenava a peça e denunciava a corrupção que estava derrocando a imagem e o conceito da instituição judiciária.

Filocleão, “amigo de Cleão”, político corrupto que ascendera ao poder após o governo de Péricles e contemporâneo de Aristófanes, era o velho pai de Bdelicleão. Passou boa parte de sua vida servindo na corte do tribunal heliasta como juiz comprometido com a classe política dominante em Atenas, gerida por Cleão. No exercício da magistratura, não firmava consciência da função que desempenhava na sociedade, uma vez que as decisões que proferia nas sessões do tribunal heliasta podiam representar vida ou morte para a pessoa do condenado. No caso de Filocleão, as decisões se revestiam mais do aspecto mortífero, porque ele nunca votava pela absolvição das pessoas processadas e julgadas, senão pela condenação delas, independente do direito e da justiça que lhes eram assegurados, segundo o texto do verso 83 ss, na exposição do escravo, no prólogo:

μὰ τὸν κύν' ὃ Νικόστρατ' οὐ φιλόξενος,
ἐπεὶ καταπύγων ἐστὶν ὃ γε Φιλόξενος.

ἄλλως φλυαρεῖτ': οὐ γὰρ ἐξευρήσετε.
 εἰ δὴ 'πιθυμεῖτ' εἰδέναι, σιγᾶτε νῦν.
 φράσω γὰρ ἤδη τὴν νόσον τοῦ δεσπότη.
 φιληλιασθῆς ἐστὶν ὡς οὐδεὶς ἀνὴρ,
 ἐρᾷ τε τούτου, τοῦ δικάζειν, καὶ στένει
 ἦν μὴ 'πὶ τοῦ πρώτου καθίζηται ξύλου.

Não, pelo cão, ó Nicostrato, ele não é filóxeno,
 já que Filóxeno é um devasso.
 Falais inutilmente, não descobrireis.
 Se quereis sabê-lo, ficai em silêncio.
 Vou dizer-te agora a doença do senhor.
 É apaixonado pelos tribunais, como nenhum outro homem.
 Sua paixão é julgar e fica desesperado,
 se não ocupa a primeira fila dos juízes.

Aliás, a preocupação educacional, esboçada por Aristófanes em suas comédias, decorria dos objetivos da política da Cidade-Estado, que não se confundia com o partidarismo político, mas com a boa administração de todas as esferas e funções administrativas da *pólis*. Péricles, estadista ateniense do século V a.C., cioso da supremacia cultural e política de sua *pólis*, foi bastante loquaz, quando, em discurso fúnebre, exalçou-lhe a performance política em relação às cidades estrangeiras, afirmando que:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar os outros. Seu nome como tudo depende não de poucos mas da maioria, é democracia. [...] Somos amantes da beleza sem extravagância e amantes da filosofia sem indolência [...] entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la [...] olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas dos seus próprios interesses, mas como um inútil. (TUCIDIDES, 1987, p. 109)

Para cientificar e conscientizar o povo acerca das barbáries que se praticavam nos tribunais, *Bdelicleão*, encarnando a personalidade pedagógica de Aristófanes, subverteu a ordem natural da relação de dependência entre pai-filho, no papel da formação intelectual informal e da informação. Nessa inversão de papéis, *Bdelicleão* adotou a posição de *magister*, tornou-se inimigo de *Cleão* e filho de *Filocleão*, não era contrário à instituição judiciária, mas

contra a interveniência do poder político sobre os tribunais. Durante a peça, tenta demonstrar ao pai as duas verdades vividas por este: a primeira evidenciava a situação de escravo do pai na sociedade, haja vista que o juiz era submisso aos políticos e aos demagogos; e a segunda, para conscientizar o pai do papel escuso e malicioso dos juizes nos tribunais do júri atenienses, em detrimento dos ideais político-jurídicos da sociedade democrática, para satisfazer aos interesses pessoais de políticos corruptos e corruptores. Ainda focado na supremacia da educação ateniense do século V a.C., Schilling (2002, *online*) afirma que:

Os testemunhos existentes sobre a educação ateniense são unânimes em afirmar que a democratização da sociedade e da vida política (iniciada com as leis de Clístenes e aprofundada com Péricles, entre 510 - 430 a.C.), se bem que alterou os métodos pedagógicos, não representou uma alteração no seu *ethos*, nos objetivos últimos da formação do jovem ateniense. Ela continuou orientando-se pelo modelo cavalheiresco da nobreza ática no sentido de alcançar a *kalokagathia*, a ambição de reunir num só corpo a beleza física e moral de um indivíduo. Os plebeus que ascendiam socialmente não o questionavam. Muito ao contrário, tal como ainda hoje as classes médias inglesas imitam o comportamento dos nobres, os cidadãos atenienses desejavam aquela formação refinada para os seus filhos. O que alterou substancialmente, isto sim, foram as formas de alcançá-lo. Assim, ao longo da hegemonia democrática que dominou a Era Clássica (séculos V-IV a.C.), a educação manteve uma tensão permanente entre o ideal do gentil-homem, culto e cavalheiresco, que afinal só era atingido por poucos, pela elite, com o cotidiano igualitário, rude e singelo da grande maioria da população de homens livres. Pairando acima de tudo ficava a palavra como a nova soberana da educação ateniense.

A educação em Atenas, ao longo de sua história, não foi uniforme, pois foi adotada com postura e objetivos, instrumentos, técnicas de ensino, método de ensino e cultura diferentes. Ainda segundo Schilling (2002), a educação na *pólis* ateniense, nas eras arcaica e clássica, variava de uma para outra, como se observa no quadro comparativo seguinte:

Quadro Comparativo da Educação (SCHILLING, 2002, *online*)

Características	Polis arcaica (anterior ao século V a.C.)	Polis clássica (séculos V e IV a.C.)
Objetivos da educação	O guerreiro audaz, corajoso e valente, formado pela arte militar e obediente ao clã.	O cavaleiro culto, o cidadão ativo da polis, formado pela escola cívica a serviço da cidade.
Instrumento símbolo	A espada.	A palavra.
Técnica	<i>Hoplomachia</i> , o combate singular.	A ginástica, os corais, a leitura
Método de ensino	A pederastia: o guerreiro mais velho e o seu escudeiro.	A pedagogia: o didático e os estudantes.
Cultura	A poesia épica de Homero.	A poesia, a filosofia, a gramática, a retórica e a oratória.

O quadro comparativo de Schilling descreve a educação na *pólis* ateniense durante a era arcaica e a era clássica. Nessa era, a educação tinha por objetivo a formação do cidadão para a guerra, haja vista a necessidade que os grupos étnicos (aqueus, áticos, dóricos e jônios) tinham de defender suas instalações e culturas nos diversos locais do acidentado e contrastivo território grego. A técnica adotada na formação do ateniense incluía o manejo de armas de guerra, especialmente a espada; a técnica adotada para o combate era o manejo da *ὀπλομαχία* (*hoplomaquia*), ou seja, a técnica de combate com armas pesadas. Esse método de ensino, na formação do homem de guerra, incluía, talvez informalmente, a iniciação e prática da pederastia praticada entre o instrutor (o combatente responsável pela formação dos novos combatentes) e seus instruídos (os novos combatentes em formação militar). A cultura literária dominante na caserna era voltada a leitura de um único gênero dramático, a poesia épica de Homero.

Na era clássica, a educação adotava como objetivo precípua a formação do cidadão e cavaleiro cultos, capazes para a vida em sociedade cosmopolita de Atenas. O principal instrumento empregado na formação do novo cidadão ateniense era a palavra, e não mais as armas de guerra. Essa forma de educação era a prioritária no universo ateniense, mas não podia ser a única, porque o ateniense não formava uma sociedade integral de intelectuais e filósofos. Sua população era integrada, também, por outros segmentos sociais que exerciam as mais diversas atividades humanas de então.

Adotavam-se, ainda, na educação do ateniense, a ginástica, as práticas orfeônicas de corais e a leitura de textos de poesia, filosofia, gramática, retórica e oratória. A pedagogia, adotada na educação ateniense, era o método didático. A cultura não contemplava apenas a leitura de um gênero literário exclusivo, mas a leitura crítica de vários gêneros literários e textuais: a poesia, que “[...] é a expressão do eu por meio de linguagem polivalente, ou metáforas”; (MOISÉS, 2003, p. 87) a filosofia, a amizade ao saber; a gramática, o estudo das boas letras; a retórica, “a teoria ou ciência do bem dizer” (MOISÉS, 2003, p. 377), também conhecida como a arte do convencimento pelo discurso; e a oratória, “a prática ou a arte de bem dizer” (MOISÉS, 2003, p. 377), ou a arte prática do discurso.

A educação ateniense buscava a formação do cidadão para a vida produtiva na Cidade-Estado, e não para a atividade hoplita (militar, combatente), principalmente, na era clássica, quando a sociedade passou a viver as grandes reformas políticas, econômicas e sociais que foram introduzidas por Drácon, em 621 a.C.; Sólon, em 591 a.C.; Clístenes, em 508 a.C.; e Péricles, em 460 - 426 a.C. Na época do apogeu desse conjunto de mudanças que revolucionou todos os sistemas de vida do ateniense, a comédia aristofânica emergiu no cenário cultural da cidade de Atenas, razão pela qual, mesmo sob o efeito de demandas

judiciais contra o autor delas, servia de instrumento de denúncia, crítica ou sátira contra pessoas, fatos sociais, instituições públicas. Para cientificar e conscientizar o povo local sobre a necessidade de extirpar da boa ordem social da Cidade-Estado a degenerescência dos bons costumes, a comédia aristofânica, ao lado de sua função essencialmente lúdica, assumiu a função pedagógica na educação na formação da consciência crítico-reflexiva em política.

A trama da comédia *As Vespas* foi urdida por nove (9) personagens, as quais apresentam, no plano individual, suas características que simbolizam a *facies* (aspecto geral, fisionomia, figura, retrato, aparência) da sociedade grega na época da produção e encenação da peça. Segundo Brandão, (EURÍPEDES; ARISTÓFANES, [s/d], p. 168), esse conjunto de personagens compreendia:

1. Os dois escravos de Bdelicléon: *Sósia*, o escravo que guarda a aparência comportamental de seu Senhor, o jovem *Bdelicleão*, e do Aristófanes, principalmente, quanto à preservação da imagem conceitual de *Filocleão* no ambiente familiar e nos grupos sociais de que ele fazia parte. Na Ciência do Direito, a preservação da imagem pessoal de alguém na esfera social chama-se *honra objetiva*. *Xântias*, o outro escravo que demonstra alheamento aos fatos sociais da vida cotidiana de Atenas, a exemplo do próprio *Filocleão*, cuja única preocupação era focada apenas nas sessões dos tribunais e na distribuição de sanções punitivas (condenações) às pessoas que eram processadas e julgadas pelo corpo de juízes de que ele fazia parte.

2. *Bdelicleão*, filho de *Filocleão* e adversário de Cleão, um jovem rico que encarnava a personalidade de Aristófanes, no papel de educador da cidade, a partir dos vícios sociais que eram identificados na sociedade ateniense. *Bdelicleão* era o educador do pai por meio de exortações morais e revelações da figura dos corruptos que desvirtuavam a razão de ser das instituições democráticas de Atenas. Aristófanes, um educador de toda a sociedade por meio da crítica, da sátira, do riso e da catarse. Inspirado artística e politicamente, denunciou o estado de depauperação institucional e imagística a que havia chegado os tribunais de Atenas. Destarte, instado pela verve artística e política, Aristófanes denuncia, *em As Vespas*, a crise que se abatera sobre uma das mais significativas empresas públicas da democracia ateniense, o poder judiciário. Segundo os compêndios em literatura clássica, o conteúdo de *As Vespas* tem a finalidade, não somente de satirizar ou ridicularizar o judiciário, mas, igualmente, concitar a sociedade a *reeducação-se holisticamente* (forma de reeducação que leva a pessoa humana a voltar a entender o mundo e sua dinâmica ao longo dos séculos, segundo os postulados das ciências, das filosofias, das artes e das tradições espirituais incorruptíveis das sociedades organizadas política e juridicamente) sobre os valores das instituições democráticas de Atenas. A mensagem prosaica de Aristófanes (encarnado na personalidade de

Bdelicleão) teve, por fim, o objetivo de ativar a consciência crítico-reflexiva da sociedade, simbolizada na vida e no agir inconsequente de *Filocleão*, contra os vícios sociais degeneradores da boa ordem social da *pólis*.

3. *Filocleão* pai de *Bdelicleão*, contrariamente ao filho, que encarna o papel de Aristófanes como educador da *polis*, é o protagonista avesso à boa ordem da vida social de Atenas. *Filocleão* incorporou a sua personalidade o hábito psicótico a tribunais e à vida de julgamento e à condenação inconsequente de pessoas que eram demandadas judicialmente (pessoas que são processadas por outrem) no tribunal do júri de Atenas. Ainda, segundo Agostini (2009, p. 82), a respeito da forma de vida habitual de *Filocleão*, deve-se observar o diálogo entre os dois escravos de *Bdelicleão*, *Xântias* e *Sósia*, a respeito da doença que acometia o velho *Filocleão* a sentir-se aficcionado por tribunais:

O velho é um filiasta, ou seja, um apaixonado pelos tribunais da Heliéia. Sua compulsão consiste em sentar-se junto com os outros jurados e depositar o voto de acusação na urna. Para ele, todos os limites que o impeçam de alimentar esse vício precisam ser sobrepujados, independentemente das razões que justifiquem os malefícios de sua conduta.

A paixão dele é julgar; ele fica desesperado se não consegue ocupar o primeiro banco dos juízes. À noite ele não goza um instante de sono.

Se por acaso fecha os olhos, seu próprio espírito fica olhando para a *clepsidra*. A paixão dele pelo voto no tribunal é tão grande que faz ele acordar apertando três de seus dedos, como se oferecesse incenso aos deuses no dia da lua nova.

[...]

Com receio de não ter a pedrinha para o voto, ele tinha no jardim de sua casa um canteiro de pedrinhas, que renovava sem parar.

O velho *Filocleão*, pela forma psicótica senil e habitual por tribunais, julgamentos e condenações, introjetou as consequências desses hábitos ao cotidiano de sua família: quando não podia condenar ninguém, passava noites em claro; quando conseguia dormir, via-se no tribunal focado na *clepsidra*.⁹ Simbolizava as pedrinhas do voto no tribunal nas pedras do canteiro que constuía no jardim da própria casa.

Todo esse transtorno de vida de *Filocleão* e suas inconseqüências nefastas para si próprio e para a família levaram-no a tornar-se discípulo do filho, *Bdelicleão*, que se investiu da personalidade educadora de Aristófanes para tentar reeducar o pai nos valores antigos da *pólis*. As qualidades de vida de *Filocleão* são resumidas por Kury (2008 *apud* GODOY, 2011, *online*), quando diz que:

Filocléon (que significa amigo de Clêon, orador, general, político controvertido, demagogo corrupto) é fanático pelas sessões do tribunal. Seu filho Bdeliclêon

⁹ Brandão (EURÍPEDES; ARISTÓFANES, [s/d], p. 172): *clepsidra* “relógio de água” que limitava nos tribunais o tempo concedido aos oradores.

(inimigo de Cléon) tenta curá-lo de sua mania judicatória e, como último recurso, segrega-o em sua própria casa. Os componentes do coro (velhos jurados como Filoclêon) chegam em frente à sua casa, fantasiados de vespas, antes do amanhecer para levá-lo com eles ao Tribunal, e o ajudam como podem em sua tentativa de escapar da prisão domiciliar a que o filho o sujeita. Há uma escaramuça entre os jurados e os escravos de Bdeliclêon, seguindo-se uma discussão entre Filoclêon e Bdeliclêon quanto aos méritos e defeitos da instituição do júri, na qual Filoclêon a defende alegando os benefícios que obtém pessoalmente graças ao sistema. Rebatendo, Bdeliclêon demonstra que na realidade os jurados são meros instrumentos dos governantes, que desviam em benefício próprio o grosso da arrecadação destinada a alimentar o povo necessitado. O coro se deixa convencer e persuade Filoclêon a julgar somente os casos ocorrentes em seu próprio lar, começando pelo de Labes, o cão de guarda da casa, que furtou um queijo na despensa. Graças a um ardil do filho, Filoclêon é induzido sem perceber a absolver o criminoso, o primeiro réu que ele deixava em liberdade em toda sua longa vida de jurado. Bdeliclêon então resolve reeducar o pai para a vida social, e melhorar suas roupas e maneiras, passando a levá-lo a jantares. Os resultados são desastrosos, pois Filoclêon embriaga-se, insultando os demais convidados, pondo-se afinal à frente dos componentes do coro para dançar indecentemente.

4. O coro dos juízes do Helieu, Tribunal do Júri ou Tribunal Popular de Atenas

Esse usava o disfarce de *Vespas*, para indicar que a ação deles era danosa àqueles que eram picados por seus ferrões (decisões e sentenças). Era composto de até 6.000 cidadãos sorteados entre os cerca de 20.000 candidatos que se apresentavam no início de cada ano-calendário para ocupar a função de juiz do tribunal do júri. Esse corpo de juízes era provisório, porque não havia juiz togado do Estado. O corpo de juízes heliastas não se confundia com *Filocleão*, pois, para não proceder fora da lei e da doutrina jurídica, prestavam juramento perante a lei e invocavam a proteção e inspiração de Palas Atena. No texto da comédia, o coro dos juízes heliastas figura nos versos 275, para incitar a *Filocleão* a reanimar-se e a sair de casa para o julgamento da pauta do dia.

5. Filho do Corifeu (o chefe do coro) é uma *Criança* que simboliza a nova consciência política e social de Atenas, quando adverte o pai a ter cuidado com o lamaçal, palavra que, no texto da comédia, remete o leitor a dois sentidos distintos. O primeiro pode traduzir-se por falcatruas que alguns dos heliastas praticavam na função judicante, como se observa na seguinte passagem do verso 245:

Por isso, ontem, Cleão, nosso protetor, nos pediu para chegar na hora, com uma provisão [...] de cólera terrível de três dias, para o punirmos de seus crimes e o segundo, pela existência de lamaçal propriamente dito ao lado de pedras existentes no caminho por onde o coro avançava, conforme o verso 245, última parte: [...] Marchemos, olhando ao mesmo tempo para todos os lados, com auxílio dos archotes, para que o tropeção numa pedra não venha provocar algum acidente (BRANDÃO, EURÍPEDES; ARISTÓFANES, [s/d], p. 178).

E o segundo faz alusão a dificuldades que o lamaçal pode causar aos caminantes que buscam passar por ele, até alcançar solo firme. Semelhantemente, as pessoas que eram demandadas ou processadas no tribunal dos heliastas, em vez de encontrar a segurança jurídica para suas causas, imergiam na ação nociva do corpo de juízes.

6. Um Cão, de nome *Labes Exoneu*, citado no verso 894, foi acusado, formalmente, segundo a queixa-crime formulada por outro cão, o *Cidateneu*, da prática do crime do furto de um queijo. No verso 900, depois de ouvir a leitura da acusação, o cão *Labes Exoneu* reage à acusação e ao tratamento que lhe foi dado pelo juiz *Filocleão*. No verso 909, o cão *Cidateneu* reitera formalmente, de modo oral, a acusação que formulou por escrito contra o cão *Labes Exoneu*.

7. Um Conviva, no verso 1333, simboliza o cidadão que tem ciência e consciência de seus direitos e garantias fundamentais, razão pela qual não ficou silente diante da ameaça de viva agressão física que lhe fora feita e ao grupo de convivas que estava com ele por *Filocleão*.

8. Uma mulher, uma Padeira, que figura no verso 1389, simboliza o tipo de pessoa que, embora não detenha *status* de prestígio na sociedade dos homens dirigentes da *pólis*, não é *tabula rasa* (PLATÃO, 427-347 a.C.) (PÖPPELMANN, 2010, p. 123) (em matéria de consciência cidadã e orientação concatenada na busca da restauração de seus direitos fundamentais básicos. Por essa razão, ao sofrer o dano material e moral da parte de *Filocleão*, buscou o testemunho de *Querefonte* para formalizar denúncia contra seu agressor. Nos versos 1398, 1401, 1406 e 1411, ela mantém a decisão de processar *Filocleão*, e não aquiesce ao pedido de perdão do agressor.

9. Um Homem, acusador de *Filocleão*, simboliza o homem simples da Cidade-Estado que, embora não tivesse noção de teoria jurídica e prática processual, nos versos 1416, 1424, 1426, 1434, 1436 e 1441 da comédia, na condição de mais uma das vítimas das agressões de *Filocleão*, decide processar seu agressor.

A comédia *As vespas* é, portanto, a narrativa jocosa de uma deturpação institucional que foi vivenciada pela sociedade ateniense do século V a.C.: a corrupção do poder judiciário na plenitude do regime democrático. Pertence ao gênero dramático que mais se adequou ao senso de liberdade ampla do regime democrático, por satirizar personalidades políticas, pessoas comuns do povo e deuses da mitologia grega. Sua representação ocorreu durante as Leneias de 422 a.C., época em que Atenas estava vivenciando duas realidades antagônicas: por um lado, o esplendor da Idade de Ouro; por outro, as agruras decorrentes da guerra do Peloponeso, que envolveu Atenas, Esparta e seus respectivos aliados, entre os anos

431 e 404 a.C. A Guerra do Peloponeso foi um conflito armado que envolveu Atenas (centro político e civilizacional por excelência do mundo do século V a.C.) e Esparta (cidade de tradição militarista e costumes austeros), de 431 a 404 a.C. Sua história foi detalhadamente registrada por Tucídides e Xenofonte. De acordo com Tucídides, a razão fundamental da guerra foi o crescimento do poder ateniense e o temor que o mesmo despertava entre os espartanos. A cidade de Corinto foi especialmente atuante, pressionando Esparta, a fim de que esta declarasse guerra contra Atenas.

Aristófanes, centrado na depauperação institucional do poder judiciário, instruiu o enredo de sua comédia sobre dois eixos temáticos distintos: a comicidade e a educação de Filocleão e da sociedade ateniense. A comicidade foi levada a efeito pelo riso crítico suscitado na plateia; e a educação, pela recapacitação social e política de Filocleão. Nessa ocasião, quando ele foi retirado da convivência nos tribunais e repatriado à vida doméstica, onde passou a viver um tribunal particular, criado e dirigido pelo filho Bdelicleão.

3 A CRÍTICA POLÍTICA EM AS VESPAS

3.1 A formação política de Atenas

O termo política, como restou demonstrado no subcapítulo imediatamente anterior, é proveniente da palavra grega πολιτικός, -ή, -όν (*politikós*), que, segundo Pereira (1998, p. 468), encerra os significados de cívico, civil; composto de cidadãos; político, público, do Estado; substantivo masculino: homem de Estado; substantivo feminino: ciência, arte do Estado; substantivo neutro: cidadania; negócios públicos, política. A política ateniense surgiu nas relações interpessoais que se praticavam entre os integrantes das famílias, dos clãs e das tribos, nos períodos históricos mais remotos da Grécia antiga. “Chama-se a atenção para o fato de o substantivo Política se originar de um adjetivo, isto é, de *politikós* que designava o que era próprio às coisas da cidade, ao social, ao público e ao civil”.

A política na Antiguidade Grega tinha a função de engendrar e manter um sistema harmônico e interagente dos poderes paternal, religioso, econômico e jurídico do grupo familiar, do *genos* ou da fratria. No século V a.C., as instituições privadas, que tinham por base a organização familiar, tornaram-se públicas com o advento das Cidades-Estados. O poder global, que era exercido pelo chefe de família, na Cidade-Estado tripartiu-se em executivo, que era exercido pelo Conselho dos Quinhentos; judiciário, que era exercido pelos tribunais do Areópago, dos Éfetos e da Hileia; e o legislativo, que era exercido pela Assembleia do Povo. Independente do rótulo privado ou público do poder político, o chefe ou o governante buscava a realização do bem-comum ou a capacidade de realização plena da sociedade. Esse era o papel da política grega, principalmente de Atenas: empregar os meios necessários à consecução e manutenção permanentes dos objetivos das *póleis*.

A política, no sentido lato da palavra, é concebida como a arte condutora da vida pública da cidade, visando à satisfação do interesse comum. Nesse aspecto, a política é objeto de estudo da *filosofia política* (parte da filosofia que observa as inquietações que a política provoca na sociedade dos homens e busca as causas e as soluções para o restabelecimento da ordem, como: as políticas interativas do Estado com seus administrados e vice-versa; os limites e as diferenças entre a atuação da sociedade e a do Estado; a economia como o poder dinamizador da política, e a política como poder condutor dos demais poderes do Estado; a concepção de poder no plano individual e estatal; o exercício amplo e a delimitação das liberdades individuais; a justiça, o direito e a lei na solução de conflitos entre o indivíduo e o Estado e vice-versa; o direito de participação e deliberação do indivíduo nas vidas políticas do

Estado), da *ciência política* (estudo sistemático, racional e objetivo das formas de realização do governo nas áreas de políticas públicas específicas da educação e cultura, da segurança e defesa nacionais e internacionais, da segurança e da ordem públicas, da política do trabalho e emprego, da política salarial dos trabalhadores, da política habitacional e da infraestrutura das cidades, da política de preservação do meio-ambiente etc.) ou *arte política* (a política prática ou a política de condução da sociedade).

A formação política de uma Cidade-Estado ou *Pólis*, na Antiguidade, tinha por fundamento a ação conjunta e intercomplementar de três elementos: o elemento humano, o elemento territorial e o elemento econômico. O elemento humano, quando se estabelece num determinado território, tem a indispensável necessidade de produzir seus meios de sobrevivência individual ou coletiva e de instituir e manter a condução política do Estado. O elemento território é “a base geográfica do poder” (BONAVIDES, 1986, p. 83). É o *locus* onde o elemento humano realiza a política em suas três formas de conhecimento humano: a política como ciência, como filosofia e como arte. Além de prestar-se ao exercício do poder político, a base territorial de um Estado disponibiliza ao elemento humano todos os meios de subsistência, desenvolvimento e segurança de perpetuação crescente e desenvolvida. A formação política da *Pólis*, portanto, tinha a função precípua de capacitar o cidadão livre para conhecer a arte política ou a política prática da *pólis*.

A formação do povo grego está ligada, intrinsecamente, à fusão de seus elementos básicos, ou elementos básicos da formação de todos os Estados organizados politicamente: o humano, o territorial, o econômico e o cultural. O humano foi o principal elemento formador do povo grego. O territorial foi a base física onde o humano exerceu suas atividades de subsistência, proteção e segurança contra as intempéries da natureza e das lutas diárias pela sobrevivência. O econômico possibilitou ao humano os meios de sobrevivência imediata ou mediata. O cultural era formado pelo conjunto de todas as criações artificiais pelo homem. Formar cidadãos conscientes para o agir produtivo na sociedade, quer no plano individual, quer no coletivo, foi o objetivo da política grega. O exercício da política, em Atenas, nasceu no grupo familiar, sob a responsabilidade do patriarca. Com a evolução e a transformação do grupo familiar, a qual vivia em função dos elementos naturais e sociais que se mesclavam para a formação da política no grupo familiar. Aliás, foi no grupo familiar, onde se gerou não apenas a política, mas todas as formas de atividade humana que se tornaram comuns nas *pólis* futuras. A evolução e o desmembramento dos *genoi* implicaram na mudança, ampliação e desenvolvimento nas noções e ritos práticos da política. Com as transformações por que passaram os agrupamentos humanos, a formação política do povo grego evoluiu e se

aperfeiçoou em cinco períodos básicos: o pré-Homérico, o Homérico, o Arcaico, o Clássico e o Helenístico. Este foi o quadro das transformações por que passou a formação política das *pólis* gregas.

A política, na sociedade ateniense, surgiu da vivência e convivência do homem com seu próximo e com a Cidade-Estado e vice-versa. A política é uma criação cultural do homem, e não existiu sem um propósito ou fim específico. O propósito da política, no ambiente familiar, era dar força, poder e meios ao patriarca para solucionar os conflitos e suprir as necessidades que surgiam no dia a dia de seus indivíduos. A partir da Cidade-Estado, o propósito da política passou a ser o exercício harmônico e intercomplementar de funções específicas e de meios adequados para o alcance dos fins desejados pela sociedade. As funções específicas do Poder da Cidade-Estado eram a executiva, que tratava do governo político-administrativo; a jurídica, que cuidava da justiça e do direito nas relações indivíduo-Estado ou Estado-indivíduo; e a legislativa, que tratava da elaboração participativa das leis e das decisões populares de Atenas. Segundo Chauí (1996, p. 380): “Para os gregos, a finalidade da vida política era a justiça na comunidade”. O ateniense era um ser ávido por justiça e liberdade em seus espectros amplos de vida pessoal e social. Por essa razão, o cidadão livre, que usufruía do direito de cidadania, não abdicava da consciência de que a política era intrínseca à vida de cada pessoa humana. Pacini (1990, p. 238), por sua vez, conceitua política como: “[...] o complexo de condições próprias do espírito que, limitando o conflito das ações de cada um e de todos, é uma disciplina do poder”.

O conceito de política, apresentado por Pacini, é semelhante ao de Chauí. O texto de Pacini fala da política como instrumento de solução pacífica das desinteligências que o homem, isolado ou em grupo, promove contra o outro, sempre que suas ideias, pretensões ou ações são contrariadas ou embargadas pelo outro. A parte oponente poderá ser adversária (que ou aquela que tem ideia contrária, oposta ou desfavorável a outra) ou inimiga (que ou aquela que não tem amor a outra). A política da Atenas do século de ouro, depois de sofrer as agruras das guerras que se abateram reiteradamente, foi realizada pelo conjunto dos cidadãos livres com o objetivo maior de afastar de seu povo o domínio estrangeiro ou bárbaro e manter a hegemonia cultural, política, militar e financeira da *polis* sobre as demais Cidades-Estados gregas. A limitação de conflito em Atenas pela política traduz-se, portanto, como justiça para a sociedade ateniense, cujos elementos humanos almejavam a paz a todo custo. Aristófanes demonstra a esperança de vitória e paz dos *Acornenses* nos versos 196-202 da peça de igual nome, quando, por meio do discurso de Diceópolis (a cidade justa), afirma que:

ὦ Διονύσια,
 αὐται μὲν ὄζουσ' ἀμβροσίας καὶ νέκταρος
 καὶ μὴ 'πιτηρεῖν σιτί' ἡμερῶν τριῶν,
 κὰν τῷ στόματι λέγουσι, βαῖν' ὄπη θέλεις.
 ταύτας δέχομαι καὶ σπένδομαι κάκτιομαι,
 χαίρειν κελεύων πολλὰ τοὺς Ἀχαρνέας.
 ἐγὼ δὲ πολέμου καὶ κακῶν ἀπαλλαγίς
 ἄξω τὰ κατ' ἀγροὺς εἰσιῶν Διονύσια.

Ó Dionísias! Estas, sim, cheiram a ambrósia e a néctar. Só não ter de arranjar comida para três dias! Parece que já as sinto na boca, a dizerem-me: “Vai para onde quiseres”. Essas aceito-as, faço libações com elas, bebo-as até à última gota. E os Acarnenses que passem por lá muito bem, é o que lhe desejo. Cá por mim, livre de guerra e dos meus males, vou para casa celebrar as Dionísias, no campo. (ARISTÓFANES, 2006, p. 41).

Finalmente, as literaturas que abordam as civilizações gregas, da origem ao seu declínio, deixam evidente que a formação política de Atenas, indubitavelmente, não poderia processar-se divorciada da convivência do homem, do acidentado e quase infértil terreno e da economia que se centrava nas atividades rural, industrial e comercial rudimentares. Na Grécia, as atividades econômicas, principalmente antes do século VIII a.C., eram bastante irrisórias e destinavam-se à sobrevivência dos clãs, razão pela qual a formação política das *póleis* evoluiu do pater-poder e chegou à Cidade-Estado. Aliada e coadjutora da política, a economia grega se processou em duas fases históricas distintas. A primeira fase da história econômica transcorreu das origens históricas da *pólis* ao final do século IX a.C., com uma economia impulsionada tenuemente pelas rudimentares atividades pastoris, agrícolas e comerciais de natureza familiar. Nesta fase da história econômica, as *póleis* conservaram o modelo tradicional de atividade econômica, ou seja, uma economia conduzida pelo chefe de cada clã. A segunda fase surgiu no limiar do século VIII a.C., quando a economia saiu do clã, passou ao controle das fratrias e das tribos¹⁰ e da moeda. No século VIII a.C., a grande transformação

¹⁰ φρατρία (*Phratría*), *Fratría* era, em Atenas, uma associação de cidadãos, unidos pela comunidade de sacrifícios e repastos religiosos, formando uma divisão política. Após Sólon (séc. VI a.C.), uma *Fratría* era composta de trinta famílias e cada *Tribo* de três Fratrias. Desse modo, como Atenas estava dividida em quatro Tribos, havia doze Fratrias e trezentas e sessenta famílias. (Brandão, *Mitologia Grega*, v. 3, 2009, p. 28).

da economia grega decorreu, sim, do surgimento da moeda na comercialização dos produtos agrícolas e na prestação de serviços (GLOTZ, 1988, p. 84).

3.2 A consciência política ateniense na era clássica

A *pólis* ateniense, no conjunto das *póleis* gregas, entre os séculos VIII e V a.C., passou por grandes significativas transformações nas áreas familiar (com o aumento das famílias, a desintegração dos *genos*, a formação de novos *genoi*, a associação dos *genoi* formando as fratrias), social (a formação das classes sociais: eupátridas, *georgois*, demiurgos, metecos e escravos), econômica (a divisão do trabalho, a expansão das atividades produtivas) e política (o poder político, dotado de força e poder de mando, evoluiu do âmbito privado da família, do *genos* e da fratria para o âmbito público da *pólis*). Com a transformação dos espaços de poder privado em *póleis*, o ateniense formou uma consciência política que lhe permitiu o conhecimento dos tratados de direito e deveres que regulavam as inter-relações das classes sociais que detinham o poder de mandar e fazer-se obedecer e das que obedeciam. Calcadas na nova ordem político-jurídica que se consubstanciara com as *póleis*, os tradicionais latifundiários e grandes proprietários de bens móveis, semoventes e escravos, os aristocratas, viram seus reinados serem desestabilizados e darem lugar à concorrência plútea da nova classe política, social e econômica que emergia com as classes sociais trabalhadoras que acumulou vultosas somas de dinheiro e grandes propriedades de terras.

A manifestação viva da consciência política de Atenas expressou-se pelo nítido e modelar sistema de autossuficiência liberdade de expressão, participação e exercício de direito individual na *pólis*. A consciência política é, dessa forma, um instrumento proclamador de liberdades, não liberdades que se apresentam com a *facies* de libertinagem, comportamento que se caracteriza pela irresponsabilidade de ação ou reação, sem dimensionar-se o quadro de consequências nocivas para a outra parte. A liberdade de participação igualitária perante a lei, o acesso às funções públicas e a manifestação verbal do pensamento nas assembleias do povo, como na *Ágora*, o espaço mais público e democrático de Atenas, e na Assembleia. Aliás, falar-se de direito de participação igualitária e irrestrita na Assembleia do Povo, na época de Péricles, requer dois momentos de observação na ordem político-jurídica de Atenas.

No primeiro momento, que vigeu até meados do século V, o direito de cidadania ateniense era exclusivo, por *jus sanguinis* (direito de sangue), àqueles que fossem filhos de pai ou mãe nascido em Atenas ateniense, não importando o local do nascimento. No segundo, cuja vigência se iniciou em 450 a.C., com a edição da lei de Péricles, a aquisição do direito de

cidadania ateniense se limitou àqueles que eram filhos de pais e mães atenienses (GLOTZ, 1988, p. 127). Antes do fim da primeira metade do século V, somente poderia ser detentor do direito de cidadania aquele que era filho de pai ou de mãe ateniense. A partir do início da segunda metade daquele século, ser cidadão ateniense foi restringido pela legislação pericleana, uma vez que, para obter desse direito, a pessoa teria de ser filho de pai e de mãe nascidos em Atenas.

O regime democrático em Atenas veio a concretizar-se, portanto, durante o governo de Péricles, considerado o democrata mais perfeito da história grega, por haver editado leis que consubstanciavam o direito de cidadania e a instituição de salário para magistrados e políticos da Assembleia do Povo. Com a instituição de reformas sociais e políticas em Atenas, Péricles conseguiu selecionar o povo ateniense, condição identitária e política, tornou democrática a participação de todos no governo da *pólis*, independente de sua classe social ou de sua linhagem familiar. Apesar da extensão do direito de participação governamental a todas as classes sociais, somente os cidadãos aristocratas buscavam ocupação em funções políticas da *polis*, porque eram detentores de grandes posses e propriedades pecuniárias e de bens móveis e imóveis que lhes conferiam ganhos financeiros satisfatórios. Os cidadãos de classes sociais modestas ou inexpressivas para a classe aristocrática não se aventuravam aos cargos políticos, porque, primeiro, não possuíam lastro financeiro próprio; segundo, porque a Cidade-Estado não remunerava a profissão política, como não remunerava, também, os profissionais da magistratura. Somente a partir das mudanças de Péricles, os profissionais da política e da magistratura passaram a receber salário fixo da Cidade-Estado com verbas oriundas dos impostos instituídos pelo governo.

Com o advento da lei de Péricles, ser cidadão ateniense e poder atuar participativamente na gestão da *pólis* teve, indubitavelmente, o objetivo de depurar o senso de nacionalidade e aperfeiçoar a consciência política do povo. A era clássica veio, dessa forma, pelo esplendor do conhecimento sistemático, das filosofias, do amplo senso democrático e das liberdades individuais a que chegara a sociedade, a consolidar a consciência nacional do greco-ateniense na aquisição, manutenção e defesa de seus objetivos comuns. No século V, o ateniense livre e aristocrata, mesmo representado uma parcela diminuta da sociedade local, deixou transparecer a imagem nítida do ser sociopolítico interagente na boa administração da coisa pública. A atitude de ser social ativo do ateniense traduziu-se muito bem por meio do sentido semântico e semiótico do termo consciência, na língua latina: a preposição *cum*, “concomitância, concordância, reciprocidade, ligação, reforço etc.” (ALMEIDA, 1989, p. 324), adjungida à palavra *conscientia*, “conhecimento de qualquer coisa compartilhada por

alguém, conhecimento em comum; confiança, cumplicidade; claro conhecimento de si próprio, sentimento, convicção, noção” (FERREIRA, 1991, p. 284).

A cidade de Atenas, ao longo do século V, como já se tornou lugar-comum na história das civilizações ocidentais, abrigou uma série de conflitos que a extenuou interna e externamente, não obstante a exalção que ela conquistou, como potência política e militar, depois de vencer as duas guerras contra a Pérsia. Segundo a História, Atenas não era afeita à arte da guerra como Esparta, razão pela qual seu povo, em vez de buscar a solução de seus conflitos pela força das armas, foi guiado pelo espírito da cordialidade política. Sob o influxo dominante da política, e não da força bélica, o ateniense do século de Péricles aperfeiçoou sua consciência política como forma de proteger a *pólis* contra os sinistros por que ela estava passando. A consciência política, para o ateniense, teve a função de tornar cada cidadão e não-cidadão um construtor, mantenedor e defensor das esferas do poder político, econômico, psicossocial, militar e científico-tecnológico da *pólis*, quer por meio de sua participação direta ou indireta na política.

Falar de consciência política ateniense significa dizer que se está abordando uma concepção de natureza ideológica que se adequou bem ao regime democrático do século V, haja vista que, nesse regime político, o cidadão livre participava voluntariamente de todas as atividades da *pólis*, inclusive do tipo dramático comédia, pelo fato de ela adequar-se plenamente à filosofia política do regime democrático. Aristófanes, na comédia *As Vespas*, por exemplo, apesar de usar a política como pano de fundo, valeu-se do enredo que escrevera para a peça com o objetivo de expressar sua preocupação para com a forma nociva da política na boa ordem pública da *pólis*, para atender-se a interesses particulares de Cleão. A conduta crítica de Aristófanes, na história política de Atenas, não foi a primeira nem a última. O exercício da consciência política foi manifestado, também, pelo filósofo Platão, na obra *A República*, em que mostra sua preocupação com a deterioração política de sua cidade-estado e a busca de um estado e de cidadãos ideais. A prática da injustiça pelos maus políticos da cidade-estado constituiu a preocupação dominante na obra de Platão, assim como a má ação política de muitas lideranças atenienses constituiu preocupação para Aristófanes, como retratou em suas onze comédias.

Segundo Magalhães (2007), Hegel, em sua *Introdução à História da Filosofia*, diz que o povo grego, embora cômico e praticante de sua ampla liberdade de expressão e de ação em sua *pólis*, era muito defensor de sua cidade-estado. Ele vivia em função de sua *pólis*, a qual funcionava para ele como sua pátria, por causa da política protetiva que ela adotava por meio do bem-comum internamente. Na política externa, a *pólis* mantinha sua autonomia

estatal perante outras cidades-estados da Grécia e outros Estados próximos ou distantes. Fora dos tentáculos político-administrativos de sua *pólis*, o grego se rotulava como um ser desvalido. Nela, o grego recebia uma identidade gentílica, recebia segurança pessoal ampla, exercia suas liberdades individuais, cultuava suas divindades e seguia os oráculos que elas costumavam emitir, sempre que eram consultadas. A liberdade de ação ou de expressão era o meio que o cidadão grego empregava para exercer sua ação política na Cidade-Estado.

Podemos dizer que os Gregos não tinham consciência da forma primeira e verdadeira da sua liberdade; entre eles reinava o hábito de viver para a pátria, sem outra reflexão. A abstracção de um estado, que é essencial para o nosso entendimento, não a conheciam, mas o seu fim era a pátria viva: essa Atenas, essa Esparta, esses templos, esses altares, essa maneira de viver conjuntamente, esse meio de concidadãos, esses costumes e esses hábitos. Para o Grego, a pátria era uma necessidade fora da qual não podia viver (MAGALHÃES, 2012, *online*).

A manifestação crítica de Aristófanes, aliada à igual manifestação de outros participantes da vida política de Atenas, denotou bem o aperfeiçoamento e o amadurecimento políticos do cidadão grego. Afinal, esse estágio político durou cerca de vinte séculos de experiências e de lutas nos grupais familiares, intragrupais, intergrupais e na *pólis*. A vida familiar e comunitária do grego antigo foi o berço que originou e fomentou à sua vida social, econômica, política, jurídica e religiosa não somente do grego nacional, mas de toda a civilização ocidental. Pensar os problemas decorrentes dos conflitos intra e intergrupais, sem emprego do poder físico e das armas da Cidade-Estado, que teve seu embrião nas inter-relações próximas das pessoas que integravam a célula “mater da sociedade”, aperfeiçoou-se nas *póleis* gregas do século V a.C. As reformas sociais, econômicas e políticas realizadas por Drácon, legislador de 620 a.C.; Sólon, legislador e reformista econômica, política e social em 594 a.C., Clístenes, reformista da constituição política de Atenas em 508 a.C.; e Péricles, legislou sobre a cidadania ateniense em 451 a.C.

A consciência política que prevaleceu na Atenas de Aristófanes, bem assim em outras Cidades-Estados, teve por objetivo distribuir o direito de participação do ateniense livre na gestão política da *polis*. Entretanto, o regime democrático, que deveria conferir o direito de participação a todos os atenienses legítimos, ampliou, ainda mais, a falta de isonomia entre os detentores do direito participativo na *pólis* e os que não detinham esse poder. A formação política de Atenas tinha, portanto, o papel de tornar desiguais os atenienses descendentes da aristocracia e os atenienses que, por força de circunstâncias da vida em sociedade organizada politicamente, ocupavam as classes sociais inferiores. Finalmente, não se pode olvidar que, embora a formação política do ateniense e dos demais gregos seja voltada para o culto e

cultivo da justiça, cada Cidade-Estado possuía soberania para exercê-la segundo seus objetivos nacionais.

3.3 A crítica política em *As Vespas*

A comédia aristofânica foi voltada, essencialmente, segundo suas características genéricas (ação, *mimesis* de fatos atuais, falta de compaixão à pessoa comicizada, catarse pelo riso), para representar ações ridículas da sociedade ateniense do século clássico. A comédia antiga, na qual se inseria a comédia de Aristófanes, de igual modo o gênero comédia de todas as eras históricas, expressando, secundariamente, tendências de crítica política, jurídica ou religiosa, era voltada para suscitar o humor, o engraçado e o riso nos espectadores. A comédia possuía, assim, uma diversidade de elementos secundários ao lado de seu elemento principal, o riso e a cartase ou distensão emocional de seus “assistentes-atores”. A arte cômica antiga possuía, segundo Fernández (1996, p. 17), “[...] *una vertiente social y otra psicológica*”. A vertente social da comédia estava inserida na vida cotidiana dos povoados que celebravam suas festas sazonais, para homenagear seus deuses pelos frutos e pela colheita que a terra lhes havia propiciado. A vertente psicológica da comédia, por sua vez, expressava as variantes comportamentais das pessoas que participavam dos cortejos festivos, para expressar suas reações do espírito, o que se materializava por meio de gracejos, sátiras, agressão verbal, reflexões, críticas etc.

A crítica política de Aristófanes, na comédia *As Vespas*, ocupava uma posição secundária em relação a seu objetivo artístico: satirizar personalidades, homens comuns ou situações da sociedade ateniense. Sua crítica mais áspera era voltada contra o político e estadista Cleão, cuja razão de ser não se sabe precisamente. A crítica do poeta, não obstante as especulações e comentários da crítica literária, pode ter tido como causa: ou o objetivo de desforra, uma vez que foi demandado judicialmente por Cleão, por havê-lo ofendido moralmente em suas críticas revestidas do falso pensamento de liberdade democrática descomedida; ou a má conduta administrativa e política do governante Cleão. Considerada uma ou outra atitude crítica de Aristófanes, sua postura tida aristocrática, ou de tendência aristocrática, seu papel social foi voltado para quebrar uma ilusão cômica e sorrateira da ideológica da igualdade formal, apregoada pelo regime democrático da época, como forma de turvar a falta de unidade procedimental entre os líderes políticos e as classes sociais que padeciam dos horrores que lhes causavam os conflitos internos e externos.

No contexto político de Atenas, a comédia *As Vespas* teve o caráter de “educar politicamente” a *pólis*, sem descurar-se de sua função básica: extrair o humor das pessoas que

lhes assistiam às encenações. A política, em *As Vespas*, teve função de pano de fundo, assim como os demais temas têm para educação intelectual. A crítica aristofânica foi voltada, não para formar politicamente o cidadão ateniense, mas para influenciar sua alma cidadina na observância das regras de vida social justa, e não viesse a adotar a conduta pessoal, profissional e social de Filocleão. Não se pode olvidar que a política, quando bem conduzida em qualquer cultura ou civilização, tem a finalidade de propiciar meios para a formação de seus cidadãos. E outra não poderia ser a finalidade perquirida pela comédia *As Vespas*, quando foi enredada pela realidade da interferência política de Cleão sobre a atividade funcional dos juizes heliastas.

Aristófanes, como poeta do disfarce, valeu-se da figura bronca e anacrônica do juiz Filocleão, aquele que é amigo de Cleão, um general, político, governante e demagogo ateniense, para simbolizar a população que se deixava conduzir pelas manobras da política dominante na *pólis*. Filocleão simbolizava com sua atitude servil e subserviente a grande massa populacional de Atenas que vivia produzindo a economia e não possuía formação e disciplina intelectuais para viver e agir aos moldes dos cidadãos aristocratas. Nesse aspecto, pode-se observar a obra literária de Aristófanes como uma mensagem simpática à democracia ou antipática à democracia. Afinal Aristófanes defendia a preservação dos valores e das instituições democráticas da *pólis*. Não se sabe, precisamente, se Aristófanes era filiado a algum partido político da aristocracia ou da democracia. Sabe-se, sim, que ele, em todas as suas comédias, comportou-se como crítico áspero dos vícios que grassavam entre as atividades básicas de Atenas, notadamente a Guerra do Peloponeso e a política. Segundo Souza Filho (2001, p. 30):

A tradição das elites governantes na Grécia ensinava a superioridade da Polis e de suas instituições políticas jurídicas com relação ao indivíduo, doutrina que modernamente Paulo Benevides, em sua 'Teoria do Estado', chamou de 'organicismo político'. Os filósofos sofistas negavam a ocorrência dessa superioridade. Defendiam que o homem é o ser primário, o elemento fundamental da equação política. Ele é o criador, a cidade, a coisa criada. O homem é o elemento 'de prius', a 'Polis' deve ser um mecanismo para servir ao seu criador.

A crítica política veiculada em *As Vespas*, se analisada a trama da peça, não se limitou apenas à interferência de Cleão na função dos juizes heliastas. Sua ação se voltou, também, para criticar a Cidade-Estado pela subcondição de vida a que submetia o corpo de seis mil juizes, para pagar-lhes o mísero salário de três óbulos por sessão de que viessem a participar. A submissão do corpo de juizes à política dominante começava no início de cada ano, quando se realizava a seleção dos seis mil cidadãos na grande massa de concorrentes que

buscava a profissão temporária de juiz heliasta, para compensar a falta de qualificação profissional; angariar a sobrevivência própria e a da família com os três óbolos pagos por sessão de que viesse a participar e usar o poder das decisões judiciais contra pessoas de classe social de prestígio. A situação deplorável dos juizes foi amenizada com o advento do governo de Péricles, quando ele instituiu o pagamento de um (01) óbolo ao juiz por sessão. Mesmo havendo obtido o *status* de político e governo populista, Péricles não atentou para a inversão proporcional entre o montante das receitas mensais de Atenas e as despesas salariais com o pagamento dos juizes, segundo o discurso do personagem Bdelicleão, aquele que detesta Cleão, nos versos 655-663, quando diz que:

ἀκρόασαί νυν ὦ παππίδιον χαλάσας ὀλίγον τὸ μέτωπον:
καὶ πρῶτον μὲν λόγισαι φαύλως, μὴ ψήφοις ἀλλ' ἀπὸ χειρός,
τὸν φόρον ἡμῖν ἀπὸ τῶν πόλεων συλλήβδην τὸν προσιόντα:
κάξω τούτου τὰ τέλη χωρὶς καὶ τὰς πολλὰς ἑκατοστάς,
πρυτανεῖα μέταλλ' ἀγορὰς λιμένας μεσθούς καὶ δημιόπρατα.
τούτων πλήρωμα τάλαντ' ἐγγὺς δισχίλια γίγνεται ἡμῖν.
ἀπὸ τούτου νυν κατάθες μισθὸν τοῖσι δικασταῖς ἑνιαυτοῦ
ἕξ χιλιάσιν, κοῦπω πλείους ἐν τῇ χώρᾳ κατένασθεν,
γίγνεται ἡμῖν ἑκατὸν δῆπου καὶ πεντήκοντα τάλαντα.

Escuta, então, meu pai, e desenruga um pouco tua frente. Faze primeiro um cálculo bem simples, não com pedrinhas, mas com dedos, da totalidade dos tributos que nos pagam as cidades aliadas. Conta, além disso, e separadamente, os impostos, os numerosos centésimos, as consignações, o rendimento das minas, os impostos dos mercadores e dos portos, as rendas, as confiscações; a soma de tudo isso nos proporciona quase dois mil talentos. Calcula sobre essa soma o salário anual de seis mil juizes (pois jamais este número foi ultrapassado neste país): isto perfaz, penso eu, cento e cinquenta talentos.

Bdelicleão simbolizava a nova geração social de Atenas, que não absorvia as manobras de interesse pessoal de políticos nocivos ao bem-comum da sociedade e

procuravam persuadir a população com suas pseudoações assistenciais e legislativas. Não absorvido pela política facciosa de Cleão, Bdelicleão exercia a consciência política para fiscalizar as ações do governo, principalmente, as finanças públicas, no tocante a receitas e despesas com o pagamento dos salários aos magistrados. A crítica dirigida por Bdelicleão contra o governo ateniense evidencia um regime democrático com matizes aristocráticos, porque prestigiava uma classe social em detrimento das demais classes, independente da atividade profissional dos representantes dessas classes sociais. Ressaltava a ação imperialista de Atenas sobre as demais Cidades-Estados que integravam a Confederação de Delos, às quais Péricles instituíra elevados impostos, para manter a *pólis* hegemônica economicamente na Grécia.

O discurso de Bdelicleão, não obstante indigitar o grande somatório de dinheiro arrecadado por Atenas, decorrente dos pesados impostos que Péricles impingira às Cidades-Estados aliadas de seu governo, centra o âmago de sua crítica à desvalorização dos juízes heliastas. O corpo de jurados, mesmo não integrando uma classe de juízes togados, de carreira ou do Estado, formava uma classe servil muito abnegada à atividade profissional. No contrapolo da servidão desmedida de Filocleão e dos demais juízes ao tribunal heliasta e a Cleão, o governo da *pólis*, que já era exercido tripartidamente em Executivo, Judiciário e Legislativo, situava-se a descompensação salarial e assistencial do corpo de anciãos que integrava a magistratura. Finalizando, Bdelicleão apresenta uma rápida estimativa da desproporção entre o poder financeiro de Atenas do século V a.C. e o *quantum* salarial dos seis mil juízes nos dez meses de funcionamento do poder judiciário.

Filocleão, vítima do poder político dominante, replicou a advertência que Bdelicleão lhe fizera nos versos 655-664, evidenciando que o pai e os demais juízes heliastas comportavam-se como subempregados, por força dos baixos salários que percebiam. Os velhos juízes, talvez movidos instados pela força da função judicante, não evidenciavam espírito protestante ao tratamento indiferente que lhes era dado pelo governo de Atenas. Nesse aparente estado pacífico e passivo, o corpo de juízes comportava-se semelhantemente a um assistente de comédia, envolvido pela ilusão cômica. Absorto pela comédia da política no tribunal heliasta, Filocleão, depois de ser admoestado por Bdelicleão no verso 685, continuou hesitando sobre a condição de escravo dos velhos magistrados. No verso 694, perguntou a Bdelicleão: “—Fazem isso comigo? Que dizes? Tu me perturbas profundamente e desorientas ainda mais meu espírito! Não sei realmente o que me fazes”.

Filocleão, quando na função judicante, assumia uma atitude única contra as pessoas que recebiam seu voto de sentença: a condenação infalível e, jamais, a absolvição,

independente do potencial ofensivo da causa por que era demandado em juízo. A conduta aética de Filocleão se exacerbava quando a pessoa processada era adversária política de Cleão. Nessa conduta ilegal e anti-institucional, o velho heliasta e os demais juízes, segundo os versos 230-245, eram instruídos para agir movidos pelo instinto da ofensa, e não pelo preceito da lei e do convencimento fundado no processo em que iriam atuar. O réu se tratava de Laques, um inimigo político de Cleão que foi processado, julgado e condenado pelo tribunal dos heliastas por haver, supostamente, praticado crime de peculato, quando se encontrava no comando de uma operação militar de Atenas na Sicília. O Corifeu, então, incita o coro formado pelo velhos heliastas, caracterizados como *vespas*, com a seguinte instância (*As Vespas*, vv.230-247):

χώρει πρόβαιν' ἐρρωμένως. ὦ Κωμία βραδύνεις.
 μὰ τὸν Δί' οὐ μέντοι πρὸ τοῦ γ', ἀλλ' ἦσθ' ἱμάς κύνειος:
 νυνὶ δὲ κρείττων ἐστὶ σου Χαρινάδης βαδίζεις.
 ὦ Στρυμόδωρε Κονθυλεῦ, βέλτιστε συνδικαστῶν,
 Εὐεργίδης ἄρ' ἐστὶ που 'νταῦθ' ἢ Χάβης ὁ Φλυεύς;
 πάρεσθ' ὃ δὴ λοιπὸν γ' ἔτ' ἐστίν, ἀπαπαῖ παπαιάξ,
 ἦβης ἐκείνης ἠνίκ' ἐν Βυζαντίῳ ξυνῆμεν
 φρουροῦντ' ἐγὼ τε καὶ σύ: κἄτα περιπατοῦντε νύκτωρ
 τῆς ἀρτοπώλιδος λαθόντ' ἐκλέψαμεν τὸν ὄλμον,
 κἄθ' ἦψομεν τοῦ κορκόρου κατασχίσαντες αὐτόν.
 ἀλλ' ἐγκονῶμεν ὄνδρες, ὡς ἔσται Λάχητι νυνί:
 σίμβλον δέ φασι χρημάτων ἔχειν ἅπαντες αὐτόν.
 χθὲς οὖν Κλέων ὁ κηδεμὼν ἡμῖν ἐφεῖτ' ἐν ὥρᾳ
 ἦκειν ἔχοντας ἡμερῶν ὀργὴν τριῶν πονηρὰν
 ἐπ' αὐτόν, ὡς κολωμένους ὧν ἠδίκησεν. ἀλλὰ
 σπεύδωμεν ὄνδρες ἥλικες πρὶν ἡμέραν γενέσθαι.
 χωρῶμεν ἅμα τε τῷ λύχνῳ πάντῃ διασκοπῶμεν,
 μή που λίθος τις ἐμποδὼν ἡμᾶς κακὸν τι δράσῃ.

Avante, marcha vigorosamente. Tu, afrouxas, Cômias. Por Zeus, Dante valias muito mais, eras flexível como uma correia de pele de cão; agora, Carínades é melhor andarilho que tu. Êh! Estrimodoro de Cântile, o melhor de nossos

confrades heliastas, Evérgides e Cabes de Fila, onde estão eles? Aqui está tudo quanto resta, ai, três vezes ai! Daquela juventude do tempo em que em Bizâncio entrávamos de guarda juntos, eu e tu, e durante uma ronda noturna nós roubamos a artesã da padeira e, depois quebrando-a, cozinhamos alguns legumes. Mas apressemo-nos, companheiros, hoje é o julgamento de Laques. É voz corrente que ele possui um cortiço cheio de dinheiro. Por isso, Cleão, nosso protetor, nos pediu para chegar na hora, com uma provisão de cólera terrível de três dias, para o punirmos de seus crimes. Mas, apressemo-nos, colegas, antes que desponte o dia. Marchemos, olhando ao mesmo tempo para todos os lados, com o auxílio dos archotes, para que o tropeção numa pedra não venha provocar algum acidente.

O discurso do Corifeu retrata a manipulação política do corpo de jurados para o julgamento de ações que eram favoráveis a Cleão, o “protetor” dos heliastas. O domínio de Cleão sobre os juízes heliastas não se cingia apenas às sessões de que participavam, mas à própria vida privada de cada um deles. O julgamento de Laques, pela logística e pela preparação emocional dos jurados, anunciadas pelo Corifeu, evidenciou o dirigismo político do poder judiciário contra seus adversários ou inimigos de Cleão. Esses desvios de conduta ético-profissional a que eram submetidos os juízes heliastas fizeram com que Bdelicleão, movido pelo sentimento de amor filial, envidasse esforços hercúleos para resgatar a Filocleão do ambiente sub-humano nos tribunais e retorná-lo ao ambiente salutar da família, local onde ele poderia reeducar-se moral, cultural e socialmente. Para alcançar seu intento, Bdelicleão demonstrou ao pai a fantasia do falso reinado de que Filocleão pressupunha ser detentor, por convergir pessoas aos seus pés, solicitando-lhe absolvição judicial.

A conduta ilusória de Filocleão, no entanto, não se concretiza apenas por meio de sua inconsequente obediência ao poder político de Cleão, mas, igualmente, por outras formas de conduta que denotam desajustes de natureza psíquica (verso 110: — *Tal é a sua mania e os conselhos sempre o fazem julgar com mais disposição*; verso 140: — [...] *Meu pai entrou no forno e esgravata como um rato*, [...]; verso 144: — *Sou eu, a fumaça que sai*); de relacionamento familiar mal resolvido (verso 193: — *És um ordinário, um patife e um*

atrevido). Os diversos aspectos da conduta viciada de Filocleão, que contrariavam sua faixa etária, seu papel de chefe de família e seu *status* de cidadão, denotavam-lhe desajustes de personalidade. Nos mil quinhentos e trinta e cinco versos da comédia *As Vespas*, a conduta pessoal e profissional de Filocleão testemunham as fantasias que havia criado em mente, como se se tratassem de formas de vida reais e consequentes. Nos versos 698-712, Bdelicleão, analisando a conduta fantasiosa do pai emite a seguinte crítica:

σκέψαι τοίνυν ὡς ἐξόν σοι πλουτεῖν καὶ τοῖσιν ἅπασιν
 ὑπὸ τῶν ἀεὶ δημιουργόντων οὐκ οἶδ' ὅπῃ ἐγκεκύκλησαι,
 ὅστις πόλεων ἄρχων πλείστων ἀπὸ τοῦ Πόντου μέχρι Σαρδοῦς
 οὐκ ἀπολαύεις πλὴν τοῦθ' ὃ φέρεις ἀκαρῆ: καὶ τοῦτ' ἐρίῳ σοι
 ἐνστάζουσιν κατὰ μικρὸν ἀεὶ τοῦ ζῆν ἔνεχ' ὥσπερ ἔλαιον.
 βούλονται γὰρ σε πένητ' εἶναι: καὶ τοῦθ' ὧν οὐνεκ' ἐρῶ σοι,
 ἵνα γινώσκῃς τὸν τιθασευτήν, καὶ ὅταν οὗτός γ' ἐπισίξῃ
 ἐπὶ τῶν ἐχθρῶν τιν' ἐπιρρύξας, ἀγρίως αὐτοῖς ἐπιτηδᾶς.
 εἰ γὰρ ἐβούλοντο βίον πορίσαι τῷ δήμῳ, ῥάδιον ἦν ἄν.
 εἰσὶν γε πόλεις χίλια αἰ νῦν τὸν φόρον ἡμῖν ἀπάγουσι:
 τούτων εἴκοσιν ἄνδρας βόσκειν εἴ τις προσέταξεν ἐκάστη,
 δύο μυριάδ' ἂν τῶν δημοτικῶν ἕζων ἐν πᾶσι λαγφοῖς
 καὶ στεφάνοισιν παντοδαποῖσιν καὶ πυριάτη,
 ἄξια τῆς γῆς ἀπολαύοντες καὶ τοῦ 'ν Μαραθῶνι τροπαίου.
 νῦν δ' ὥσπερ ἐλαολόγοι χωρεῖθ' ἅμα τῷ τὸν μισθὸν ἔχοντι.

Considera ainda que poderias ser rico, tu e todos os outros, mas te deixas ludibriar, não sei como, pelos eternos bajuladores do povo. Reinas sobre uma quantidade de cidades, desde o Ponto até a Sardenha, e que proveito tens a não ser esse salário miserável? E assim mesmo destilam-no de um floco de lã, como o azeite, sempre gota a gota, quantidade exata para viver. Querem que sejas pobre, e eu ti direi o motivo: é para que reconheças a mão que te acaricia e estejas disposto, à menor instigação, a lançar-te furiosamente contra um de seus inimigos. Se eles quisessem, seria fácil assegurar o bem-estar do povo: pagam-nos

tributos mil cidades; ordenando a cada uma que sustentasse vinte cidades, vinte mil viveriam em plena abundância de guisado de lebre; de coroas de toda espécie; de colostro e de creme cozido, gozando as delícias dignas deste país e do troféu de Maratona. Agora, porém, semelhantes aos que colhem azeitonas, correis atrás do que prende vosso salário.

A crítica política de Aristófanes, em *As Vespas*, não desponta concluída e aperfeiçoada repentinamente na cultura artística do século V a.C. Trata-se de um processo social que se iniciou ainda por volta do século XX a.C., quando os autóctones das ilhas gregas foram vencidos pelos invasores que procediam de diversas localidades indo-europeias. As tradições primitivas das tribos vencidas, sob o domínio dos invasores, foram suplantadas e tiveram de acomodar-se a novas culturas, para que não fossem ainda mais aterrorizados. Nesse contexto conflituoso entre dominante e dominado, estes passaram a arquitetar alternativas de apaziguamento de ânimo nacional, uma vez que não possuíam meios bélicos para livrar-se das mãos dos aqueus. Na busca de alternativas para a perpetuação do sentimento de nacionalidade das tribos vencidas, a crítica política passou a ser exercida em defesa dos grupos vencidos e contra a subsistência, a segurança e o progresso dos grupos vencedores.

No século V a.C., a sociedade ateniense vivia sob a ideologia democrática e sofista. A democracia disseminava a ideologia da igualdade ampla para todos os cidadãos e a da supremacia das instituições democráticas de Atenas. A concepção política da superioridade da *pólis* sobre o indivíduo era defendida por Platão, o qual, por meio de sua obra de filosofia política, a *República*, reflete sobre a deterioração do regime democrático e a necessidade da criação de uma cidade-estado ideal. Na teoria da cidade-estado ideal, Platão recomenda a instituição de governo racional e de equilíbrio nas relações sociais intersubjetivas e indivíduos-Cidade-Estado-Indivíduo. A ordem das relações era a essência do regime democrático. A ideologia sofista, por sua vez, defendia e disseminava a prioridade do indivíduo em relação à *pólis*, por considerar o indivíduo criador da *pólis*. A *pólis* não poderia frustrar a ação dos indivíduos, segundo a concepção sofista. Essa foi a razão por que a filosofia sofista foi tão combatida por Platão, pois, enquanto para este a Cidade-Estado deveria instituir a ordem nas relações individuais, aquele defendia a prioridade do indivíduo na sociedade.

Aristófanes, durante parte de sua existência cronológica, conviveu com Platão e com o declínio da democracia ateniense. Na área artística, Aristófanes viu a comédia ser

recepcionada pela democracia, porque ambas se revestiam da liberdade de expressão e ação amplas, desde que não extrapolassem os limites da lei da *pólis*. Na comédia *As Vespas*, Aristófanes, mesmo não sendo um profissional da crítica política, valeu-se da liberdade de expressão da comédia antiga para denunciar uma das marcas da decadência democrática de Atenas. Aristófanes, na crítica que fez à quebra das tradições e dos valores da cidade de Atenas de sua época, manifestou seu apreço à filosofia do regime democrático, que defendia o equilíbrio da ordem e das instituições democráticas. Instado pelo sentimento de preservação das instituições da *pólis*, da cultura ateniense e da paz duradora para a cidade e o campo, Aristófanes, em *As Vespas*, criticou:

[...] uma das instituições democráticas mais vulneráveis e corruptas da democracia ateniense, a organização judiciária, explorada vergonhosamente pelos políticos profissionais, demagogos e sicofantas, entre os quais Aristófanes coloca Cleão, cuja influência sobre a mentalidade e costumes do povo o poeta considera, com razão, funesta e nefasta (BRANDÃO, EURÍPEDES; ARISTÓFANES, [s/d], p. 196).

Finalmente, a crítica política na comédia *As Vespas*, de Aristófanes, não se situou entre seus elementos formais (a ação, a *mimesis* de fatos atuais, a falta de compaixão à pessoa comicizada, a catarse pelo riso), mas no plano secundário, ou pano de fundo. Aristófanes teve o objetivo de levar o espectador a rir do fato enredado e encenado. Como ambientação do riso, o poeta situou a crítica política à ação política de Cleão sobre o tribunal heliasta, com o objetivo de obter vantagens pessoais contra seu inimigo político, o general Laques. Aristófanes, em suas comédias, demonstrou ter consciência de que a vida política na *pólis* ateniense se alicerçou na formação e na consciência políticas de seu povo. Afinal, nenhum povo civilizado cuida bem de sua cidade se não tiver, como se disse alhures nesta Dissertação, vivência política e capacidade crítico-reflexiva para ratificar ou refutar as ações políticas, no todo ou em parte, que o poder político dominante realiza.

4 O SENSO DE JUSTIÇA EM AS VESPAS

4.1 O senso de justiça de Atenas

O cidadão ateniense nasceu em meio a lutas de sobrevivência étnica, cultural e política. Durante toda a sua trajetória na evolução histórica, das origens ao Século V a.C., o povo ateniense foi compelido a esmerar seu senso de justiça, como forma de preservar o equilíbrio e a ordem sociais. Nesse processo de padecimento das injustiças a que foram submetidos ao longo de sua trajetória histórica, o povo ateniense aperfeiçoou o senso de justiça como “princípio ético-político que estabelece a atribuição a cada um do que lhe é devido” (JAPIASSU; MARCONDES, 1998, p. 152). O senso de justiça para o ateniense não era outra coisa, senão “A isonomia, ou igualdade de todos na lei e perante a lei, é um princípio universal de *justiça*. Na verdade, um estudo profundo do assunto nos levará certamente à conclusão de que o isonômico é o justo” (MACHADO, 1998, p. 192). Com esse pensamento, o ateniense do século V a.C. concebeu a isonomia como sendo o cerne do regime democrático, pelo qual os cidadãos iguais devem ser tratados igualmente, os desiguais, desigualdade. A concepção do fazer o que é justo ou injusto ao outro direcionou o espírito ateniense a desenvolver o senso de justiça, ou seja, a formar sempre o juízo do que é correto ou incorreto, justo ou injusto, proporcional ou desproporcional.

A discussão sobre o que justo é próprio da esfera dos estudos filosóficos, nos quais, o justo é definido como aquele que julga e age com justiça, segundo a razão constante na causa ou coisa analisada ou julgada. Aristóteles (384-322 a.C.), na condição de filósofo empirista, que se preocupava em demonstrar a verdade ou inverdade das coisas existentes na natureza, ocupou-se largamente com o estudo do justo. Seus estudos sobre o justo se deveram à questão das constantes falhas conceituais e práticas com que o senso-comum sempre abordou a justiça e o justo, palavras cognatas que remetem o leitor à noção do agir e julgar corretos. Julgar alguém como justo ou injusto, fora da razão filosófica, pode impelir a pessoa que julga para o campo pessoal, sentimental, e não neutro ou isento de suas idiosincrasias. Segundo Silva (2012, *online*), ao analisar o conceito de justo no Livro V, da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (2004, p. 49), afirma que:

[...] o filósofo deixa claro que para saber o que é justo deve se saber o que é injusto, estando este conceito presente nas relações onde a igualdade não se encontra na mediana das partes relacionadas. É o encontro dessa mediana que levará o cidadão à virtude, assevera o autor que a virtude é, então, uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a

mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente, no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo.

Segundo Nader (1994, p. 111), o senso de justiça de Aristóteles fundamentou-se no pensamento pitagórico, para os quais, a justiça somente é justa se for alicerçada nos princípios da igualdade e proporcionalidade. A igualdade, quando concedia um mesmo direito a todas as pessoas de um mesmo grupo ou condição social. A proporcionalidade, quando destinava a cada qual aquilo que estava na esfera de seu direito, segunda a razoabilidade da concessão desse direito. Dessa forma, afirma Nader (1994, p. 111):

Ao elaborar a sua noção de justiça, Aristóteles assimilou dos pitagóricos as medidas igualdade e proporcionalidade, afirmando que a justiça envolvia pelo menos quatro termos: '[...] porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta - os objetos distribuídos'. A justiça não implicaria apenas em igualdade, tomada esta como proporção aritmética, mas também em proporcionalidade, que 'é uma igualdade de razões'. Classificou a justiça em duas espécies básicas: distributiva, que denominou proporcional, e comutativa, por ele chamada de retificadora ou corretiva. A distributiva se configuraria com a distribuição, proporcional ao mérito de cada pessoa, de bens, recompensas, honras. A comutativa ocorreria nas relações de troca, consistindo na igualdade entre o quinhão que se dá e o que se recebe. Ela poderia ser voluntária, como nos contratos, e involuntária, como nos delitos. Na última hipótese caberia ao juiz igualar as coisas mediante penas', aspecto esse que levou Del Vecchio a tratá-la por justiça judicial. Ao rechaçar a ideia pitagórica à chamada pena de talião sem, contudo, a ela referir-se nominalmente: 'Ora, reciprocidade não se enquadra nem na justiça distributiva, nem na corretiva, e no entanto querem que a justiça do próprio Radamanto signifique isso: Se um homem sofrer o que fez, a devida justiça será feita'.

A igualdade entre os indivíduos gregos fundamentava-se em três grandes princípios: “a isonomia, a isocracia e a isegoria” (BONAVIDES, 1986, p. 326-327). A isonomia era o direito à igualdade de todos os cidadãos “na lei e perante a lei” (MACHADO, 1998, p. 192). Pelo direito universal da isonomia, as famílias aristocráticas deixaram de ser as únicas capazes de usufruir os direitos e a justiça decorrentes de lei. A isonomia nivelou todas as pessoas do povo quanto ao direito de poder fazer ou deixar de fazer algo, segundo a inteligência de lei que regulava a convivência social. A isonomia se trata, portanto, de uma igualdade jurídica, haja vista que a lei aplica a todos o direito de equivalência formal entre si. A isocracia era o direito à igualdade de acesso aos cargos públicos e políticos da *pólis*. Sob a garantia do princípio isocrático, todos os cidadãos tinham a faculdade legal e legítima de participar do governo e no governo. A isegoria se trata, portanto, da concessão de igualdade política entre todos os indivíduos iguais e capazes. A isegoria era o direito ou a liberdade de expressão verbal nas assembleias do povo, nos tribunais e nas reuniões públicas da *Ágora*. A

isegoria podia ser limitada ou ampliada, segundo o interesse ou o desinteresse institucional da Cidade-Estado.

O princípio da igualdade, também chamado princípio da isonomia, surgiu com as primeiras formas de agregação social da Grécia, a família, e se aperfeiçoou no século V a.C., na época de Clístenes. Constituiu a argamassa do regime democrático que se instaurou em Atenas a partir das grandes reformas econômicas, políticas e sociais que se processaram após o governo de Pisístrato. Contemporaneamente, observando-se que, mesmo depois das leis de Péricles, a igualdade entre os atenienses não era universal, haja vista que o homem livre não se equiparava ao escravo. Por via de consequência, o princípio da isonomia ou da igualdade não era concretizado na sociedade dos atenienses. As pessoas eram iguais somente perante a lei, isto é, os iguais eram tratados igualmente e desiguais, desigualmente. A teorização e a prática da igualdade entre os homens, desde a Antiguidade grega, tem suscitado discussões, críticas e tomadas de posição díspares. Afinal, materialmente, o princípio da igualdade tem aplicações separatistas, colocando de um lado pessoas que congregam em sua imagem social determinadas marcas que as segregam, natural ou socialmente, em relação às demais que estão em seu redor; do outro, pessoas com outras marcas que distoam das primeiras. As diferenças agregadas ao termo igualdade despertou o filósofo Aristóteles a vincular, segundo menciona Silva (2001, p. 216):

[...] a ideia de igualdade à ideia de justiça, mas, nele, trata-se de igualdade de justiça relativa que dá a cada um o seu, uma igualdade — como nota Chomé — impensável sem a desigualdade complementar e que *é satisfeita se o legislador tratar de maneira igual os iguais e de maneira desigual os desiguais*. Cuida-se de uma justiça e de uma igualdade formais, tanto que não seria injusto tratar diferentemente o escravo e seu proprietário; sê-lo-ia, porém, se os escravos, ou os seus senhores, entre si, fossem tratados desigualmente. No fundo, prevalece, nesse critério de igualdade, uma injustiça real. Essa verificação impôs a evolução do conceito de igualdade e de justiça, a fim de se ajustarem às concepções formais e reais ou materiais.

Aristóteles não divergiu do pensamento grego de sua época, ao afirmar que o princípio da igualdade é conjugado com a “ideia de justiça”. Ao conceber a correlação intrínseca entre o princípio da igualdade e a “ideia justiça”, vislumbrou nele a igualdade formal e a igualdade material. Sendo que uma e outra se aplicavam distintamente nas relações humanas. A igualdade formal tratava todos os homens iguais perante a lei, ou seja, a lei vigente na sociedade ateniense era disposta a todos os atenienses. A igualdade material, por sua vez, depois de bem observado que a lei posta em vigência não possuía aplicabilidade concreta em todas as situações sociais e econômicas, tratava os homens iguais igualmente e os desiguais, desigualmente. A cada qual era dado aquilo que lhe era devido. A ideia de igualdade material,

posteriormente, já no final do século II a.C., inspirou o jurisconsulto romano, Ulpiano, a elaborar os princípios do Direito, como sendo: “viver honestamente, não prejudicar o próximo e dar a cada qual o que lhe pertence” (ESTÊVÃO, 1988, p. 8). Dar a cada qual o que lhe pertence traduz-se como um comportamento justo na sociedade. No julgamento do Cão Labes (versos 230-245), Aristófanes faz uma paródia ao julgamento criminal a que foi submetido o general Laques, na crítica ao comportamento antissocial do animal, por não possuir senso de justiça quando comeu sozinho o queijo que roubou na Sicília.

A igualdade entre os cidadãos atenienses não era operacionalizada de forma equitativa para toda a sociedade. A democracia que valia para o senhor proprietário de latifúndios e de escravos não era a mesma democracia do escravo e de outras classes sociais atenienses. Essa dicotomia de igualdade social, política e jurídica fez existir, em Atenas, uma democracia para as pessoas aristocráticas, aquelas que eram ricas material, financeira e patrimonialmente, e uma democracia para as demais classes sociais que, mesmo possuindo bens móveis ou imóveis, eram equiparadas aos escravos, para os efeitos de limitação de liberdade individual e exercício do direito de cidadania. Essa questão da não isonomia entre os atenienses de classes sociais desiguais, ao longo da história humana, tem suscitado estudos, críticas e reflexões da parte de cientistas políticos, filósofos e juristas. De acordo com Hannah Arendt (2009, p. 42 *apud* VAZ, 2010, p. 156, *on line*):

Na Grécia Antiga, a igualdade só existia entre os cidadãos, não existindo uma real igualdade entre os homens. Hannah Arendt esclarece que para os gregos antigos, a igualdade era 'a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento de desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados'.

O pensamento de Arendt corrobora o discurso exposto neste trabalho acadêmico, porque trata do princípio da igualdade entre os gregos antigos. Segundo a autora, a igualdade entre os gregos era seletiva e aplicava-se apenas aos cidadãos, ou seja, às pessoas que não integravam a massa populacional das *póleis*, senão apenas as pessoas nobres, que possuíam as maiores propriedades. Arendt diz que o princípio da igualdade era cultivado como o sinônimo de liberdade, a autocapacidade de ação político-social nas cidades gregas. Esse agir político era o exercício do direito de cidadania. Detentor de liberdade política, o grego era o senhor de sua *pólis*, *status* que lhe conferia o direito inalienável de igualdade entre seus iguais e de desigualdade perante seus desiguais.

Com intuito de esclarecer o difícil conceito técnico da igualdade formal e material entre os indivíduos de uma sociedade, o filósofo norte-americano, John Rawls, concebia a

igualdade como justiça equitativa. Rohling (2008), ao estudar a teoria da justiça equitativa, observou que John Rawls faz a aplicação dos princípios da justiça em três situações distintas: no expediente das instituições públicas; na distribuição de direitos básicos a pessoas; e na concessão do direito às pessoas que pautam sua conduta de forma ética e moral na sociedade.

O texto de Rohling apresenta a concepção que o filósofo John Rawls sobre o senso de justiça e sua aplicação nas relações sociais dos homens. O senso de justiça, segundo Rawls, funciona como um instrumento de ordenação institucional das sociedades humanas. Nas relações intersubjetivas e nas relações institucionais-indivíduos e vice-versa, o senso de justiça tem a função: formar o consenso social de que os princípios de justiça devem ser observados e praticados em todas as esferas de ação individual, social, política e jurídica. As instituições humanas que têm sua razão de ser no servir bem às pessoas, em seu cotidiano existencial na sociedade, devem ser fiéis no agir com justiça equitativa entre os iguais e os desiguais na boa ordem social. Por fim, Rohling apresenta a defesa de Rawls sobre a garantia da realização do senso de justiça às pessoas que pautam sua conduta de forma ética e moral. Na cidade de Atenas, o agir ético e moral poderia ser próprio dos cidadãos que não adotavam a prática da escravidão e defendiam a extensão da cidadania para todos os atenienses.

O senso de justiça em *As Vespas* manifesta-se pela ação dos dois escravos de Filocleão, Xântias e Sósia, e por Bdelicleão. Os escravos Xântias e Sósia, não obstante sua condição sub-humana em Atenas, agiram para conter a mania funesta de Filocleão por tribunais. A participação de Xântias e Sósia foi mais de natureza física, para tolher o direito de locomoção do Velho heliasta, não com o ânimo de frustrar-lhe a convivência social entre seus iguais, mas com o objetivo de auxiliar a Bdelicleão na profilaxia das vicissitudes do pai. Bdelicleão, filho de Filocleão, agiu com senso de justiça quando intelectualizou as formas de restauração das condutas morais, culturais e sociais do pai. A ação de Bdelicleão se adequa à concepção de Rawls sobre o senso de justiça, quando ele se mostrou contrário à falta de senso ético e moral de Cleão, na manipulação funcional dos juízes heliastas, para obter vantagens pessoais contra seus adversários políticos. Segundo Brandão (EURÍPEDES; ARISTÓFANES, [s/d], p. 165):

Bdelicleão demonstra ao pai que a pretensa realeza, de que ele tanto se ufana, não passa de escravidão disfarçada: os heliastas são meros instrumentos políticos nas mãos dos demagogos que usam de sua justiça para livrar-se dos adversários ou dos ricos, cuja fortuna ambicionam. O coro apoia o argumento de Bdelicleão e exorta seu colega a ouvir o filho. A conversão de Filocleão é lenta e difícil. Inicialmente, Bdelicleão consegue que o velho juiz não mais ponha os pés no tribunal, mas, em compensação, organiza em sua própria casa um julgamento, já que o pai não pode deixar de julgar e condenar. O grande processo doméstico será o julgamento do cão Labes, acusado de furtar e comer sozinho um queijo da Sicília, paródia burlesca do processo, real ou suposto, do general Laques.

Brandão, em seus comentários gerais sobre o senso de justiça de Bdelicleão em *As Vespas*, evidencia o comportamento justo do filho para livrar o pai de uma espécie de escravidão “branca” a que ele estava submetido, quando exercia a função de juiz do tribunal heliasta. Filocleão e os demais juízes de seu tribunal, quando se submeteram à conduta viciosa e promíscua do político Cleão, formaram mentalmente a fantasia de uma vida real como se fossem um rei ou integrantes de uma realeza. Na condição de rei, o juiz heliasta sente-se uma entidade divina, por força de meniscência da figura do governante grego pré-clássico, o qual convergia em sua pessoa as funções político-administrativa, líder espiritual e chefe militar. Dessa forma, os juízes heliastas, mesmo não sendo magistrados de carreira, agiam com a consciência formada em torno dos amplos poderes que a função judicante lhes outorgava. Bdelicleão observou a mania do pai pelo exercício diário da profissão de juiz heliasta e a difícil empresa que ele iria executar para trazê-lo de volta à vida salutar de cidadão ateniense.

Avaliando a condição senil de Filocleão, Bdelicleão concluiu que o afastamento compulsório do pai da vida jurídica real poderia gerar-lhe traumas psicológicos e físicos irreversíveis, o que poderia acarretar até cerceamento de vida biológica. Para amenizar a retirada do pai da convivência dos tribunais, Bdelicleão improvisou um modelo de tribunal doméstico, onde o Velho pudesse exercer simuladamente a função judicante e, dessa forma, não viesse a padecer de sentimento de perda com interrupção abrupta da velha profissão e de sua fantasia de pseudo-rei diante de seus réus. No tribunal doméstico, o Velho Juiz projetou sua capa de rei sobre o Cão Labes, quando iniciou a sessão de julgamento, mas, logo com a intervenção de Bdelicleão, passou a desmitificar-se da personalidade real, principalmente, quando foi induzido pela mão do filho a absolver um réu.

Nesse segundo quadro da vida jurídica de Filocleão, Aristófanes teve a argúcia artística de montar dentro da comédia principal, a sátira à corrupção das instituições judiciárias atenienses do século V a.C., uma série de comédias secundárias, mas de um valor moral, filosófico, jurídico e pedagógico. Dentre as comédias secundárias na comédia *As Vespas*, uma se exalça pelo valor pedagógico: o julgamento do Cão Labes Exoneu, o qual retrata o homem como ser de possibilidades mutáveis em seus diversos papéis de vida privada ou profissional. Filocleão, quando influenciado pela conduta social ajustada do filho, deu início a sua reabilitação como ser humano e como cidadão, desprendendo-se do velho homem que não conseguia aquilatar racionalmente e à luz da lei da *pólis* as pessoas que se lhe submetiam à profissão de magistrado. Filocleão, com muito esforço do filho Bdelicleão, pôde começar a entender que a profissão dos homens não pode sobrepor-se à vida nem à razão de ser das instituições democráticas da sociedade ateniense.

O empreendimento de Bdelicleão visou, portanto, à reeducação e reinserção pessoal, social, política e cultural do personagem Filocleão, que, perante o poder político nefasto de Cleão, simbolizava a alienação por que passava a massa populacional de Atenas quanto ao exercício de direito à cidadania. Filocleão, mesmo sendo um dicasta do tribunal do helieu, não observou as sutilezas da ação nociva de demagogos e políticos contra o bem-comum da sociedade e das instituições democráticas. No contraponto da deseducação da maioria da sociedade, figurou a educação exercida por Bdelicleão, que encarnou a personalidade pedagógica de Aristófanes, quando tentou reeducar o pai, para retirá-lo da escravidão política. Aristófanes, portanto, quando protagonizou o personagem Bdelicleão como resgatador do pai, Filocleão, revestiu-o de inquestionável senso de justiça, a exemplo do personagem Diceópolis, de *Acarnenses*, o qual segundo Pompeu (2011, p. 38): “representa, então, a cidade justa ou o cidadão partidário da cidade justa”.

4.2 As instituições judiciárias atenienses

A sociedade grega, sob o aspecto da ordem social na *pólis*, passou por dois estágios bastante significativos na Antiguidade. O primeiro transcorreu do século XX ao final do século IX a.C., quando o povo grego ainda não havia alcançado um crescimento econômico significativo, ainda não possuía uma economia monetária e os agrupamentos sociais primitivos (os *gênoi*, as fratrias e as tribos) não haviam alcançado a complexidade social dos séculos posteriores. O segundo se iniciou no final século VIII e perdurou até o final do século VI a.C., quando as formas primitivas de organização social e a economia, pela força do crescimento e do desenvolvimento a que haviam chegado, compeliram a Grécia ao crescimento econômico e de mercados no plano internacional, à criação da economia monetária e à criação de complexos relacionamentos sociais.

No século V a.C., Atenas chegou ao auge das complexidades e do desenvolvimento em todos os setores de sua produção cultural e intelectual. Os *demoi* passaram a denominar-se população, devido ao aumento numérico, econômico e de questões intersubjetivas das famílias. A instituição de um poder central nas *pólis*, no entanto, não extinguiu a figura dos chefes de família locais, mas atenuou o poder que eles possuíam na estrutura social de que eram chefes. Com a instituição das *pólis*, os *gênoi* antigos, que possuíam estruturas sociais, econômicas, política e jurídicas bastante expressivas, tiveram de fracionar-se em segmentos populacionais menores, os *oikoi*. A convivência intensa nas

Cidades-estados passou a gerar conflitos sociais, cuja solução extrapolava a força, o poder e a capacidade de decisão dos patriarcas antigos.

As desigualdades sociais nas *póleis*, decorrentes da ascensão econômica e dos demais fenômenos sociais, requereram do poder político dominante a criação e institucionalização de serviços públicos que atendessem eficazmente às demandas populares. Assim, na Atenas do século V a.C., o regime democrático tripartiu o poder político em três funções básicas: a legislativa, a executiva e a judiciária. A função legislativa era exercida pela Assembleia do Povo ou *Ekklesia*, a qual era acessível a qualquer cidadão adulto, capaz politicamente, maior de dezoito anos. Sua função política era criar leis de direito público ou privado para a regência da sociedade em todas as suas atividades humanas. Semelhantemente ao poder legislativo das sociedades contemporâneas, a *ekklesia* era o poder estatal da sociedade ateniense que regia a existência e o funcionamento dos demais poderes. A *ekklesia* exercia os encargos públicos relativos ao controle da gestão administrativa da *pólis*. Segundo Jardé (1973, p. 172):

Os poderes da *ekklesia* eram definidos conforme a ordem do dia legal das sessões ordinárias. Na primeira assembleia de cada pritania (*ekklesia kyria*), aprovava-se a administração de todos os funcionários (*epicheirotônia*), tratava das receitas, da defesa nacional, acolhiam-se as acusações de alta traição (*eisangelía*). Na segunda, qualquer pessoa que se apresentasse como suplicante podia ser ouvida pelo povo, acerca de qualquer negócio público ou privado. Em cada uma das duas últimas sessões, constavam da pauta três casos de interesse religioso, três que se referiam ao Estado e três se tratavam de política exterior. Como se vê, a assembleia estendia sua competência a todas as questões da política interna e externa.

O poder legislativo ateniense, pelo excesso de poderes que lhe era destinado pela sociedade, exercia funções relevantes para a manutenção do regime democrático. Seu conjunto de atribuições se voltava para a elaboração e gestão do governo da *pólis* tanto na política interna, com a aprovação das ações do executivo na conquista e manutenção do bem-comum, quanto na externa, relacionada à questão de política, economia e acordos diplomáticos com estados estrangeiros. Na primeira sessão legislativa do dia, a *ekklesia* tratava dos assuntos institucionais. Na segunda, dos assuntos do povo, quer relacionados ao indivíduo com a Cidade-Estado, quer relacionados a assuntos intersubjetivos. O poder da *ekklesia* era amplo e compreendia da elaboração e aprovação de leis à aprovação de declaração de guerra ou celebração de paz (defesa nacional).

Ao poder executivo competia a gestão administrativa da *pólis* e a observação das leis oriundas da *ekklesia*. Uma comissão de magistrados, composta por dez arcontes¹¹, ou

¹¹ Arconte, derivado do grego ἄρχων, - οντος, s. m.: chefe, rei; arconte, um dos 9 magistrados de Atenas (PEREIRA, 1998, p. 85)

arcontado, e dez estrategos¹², governava a cidade de Atenas. O arcontado possuía as funções administrativas do poder judiciário e religiosas. Os estrategos, exerciam o cargo, as funções e os encargos da administração e operacionalidade do Exército, que, pela própria constituição geográfica de Atenas, não era a força armada mais significativa dos atenienses; e a Marinha, que era a principal corporação militar de Atenas. Além das funções de comandantes militares, os estrategos eram, também, conselheiros do governo ateniense em política interna. O poder executivo ateniense, até o século VII a.C., era exercido por três governantes, segundo Assis, Kämpel e Spaoloni (2010, p. 85), quando dizem que:

Aos três governantes acima mencionados (*basileús*, *polémarkhos* e *arconte*) juntaram-se, posteriormente, seis *arcontes* subordinados (*thesmothétai*), para exercerem as funções de juízes e guardiões da lei. Ainda no século VII o rei (*basileús*), que outrora fora o chefe da administração, assim, gradativamente começou a perder toda a sua importância política, mantendo somente as suas funções religiosas. O *basileús* passou a ser apenas mais um entre um corpo de nove magistrados que passaram a ser chamados *arcontes*. Ao mesmo tempo, o mandato de todos esses *arcontes* ou magistrados, que antes era permanente, tornou-se eletivo.

O poder judiciário ateniense era constituído por tribunais principais: o Areópago e o Helieu ou Tribunal Popular; e por tribunais secundários: os tribunais com jurisdição inferior. A função da justiça era agir equanimemente em cada conflito intersubjetivo: privado-privado, privado-público ou público-privado, substituindo, imparcialmente, os conflitantes, para recompor a ordem pública (a recuperação do Estado legal) e a ordem social (a reordenação do elemento humano na sociedade). As referências à instituição jurídica ateniense não se alicerçavam somente em literatura nitidamente da área do direito, até porque o entendimento de justiça para o grego ultrapassava o simples entendimento do preceito normativo. O sentimento de justiça era concebido como sinônimo de igualdade paritária. Na sociedade, pessoas iguais ou desiguais entre si eram tratadas igualmente.

Na Atenas de Aristófanes, não havia a carreira profissional de juiz de direito. O juiz é um profissional temporário da Cidade-Estado, sem salário compatível e sem direitos sociais para si próprio e para a família. Aqueles que optavam por ser juiz de direito faziam-no mais por necessidade que por vocação profissional e formação técnica. O preenchimento das seis mil vagas anuais na magistratura ateniense era feito por meio de eleição do total de candidatos que ocorria ao chamado da Cidade-Estado. Satisfaziam às normas do processo seletivo para a função de juiz os cidadãos atenienses que: possuissem a idade mínima de trinta

¹² Estrategos, derivado do grego *Ἐτρατηγός* ου, s. m.: general, chefe do exército; em Atenas, espécie de ministro da guerra; na Ásia Menor, alto funcionário; estratega (PEREIRA, 1998, p. 85).

anos; estivessem no gozo de seus direitos políticos; aceitassem prestar um serviço voluntário. Somente a partir do governo de Péricles, na segunda metade do século V a.C., os juízes heliastas passaram a receber o salário de um óbolo. No governo de Cleão, o salário dos juízes foi aumentado para três óbolos, por estratégia política, como forma de o poder político manipular o corpo de juízes, para obter vantagens pessoais sobre seus inimigos e adversários políticos.

O poder da Cidade-Estado ateniense surgiu com a institucionalização do regime democrático. Um dos poderes da *pólis* ficou a cargo dos tribunais, hoje, chamado de poder judiciário. A função de julgar qualquer tipo de conflito intersubjetivo, mesmo não sendo a magistratura uma profissão pública togada, outorgava ao juiz poderes de ação semelhantes aos de uma divindade. O exercício da função judicante na história das sociedades humanas, quer se processe de forma regular, quer, irregular, é dotada de poder compelidor sobre as partes demandantes e demandadas, parece que por tradição das primeiras intuições jurídicas, onde os pais de família ditavam suas sentenças de vida ou morte sobre sua família e seus agregados. Na comédia *As Vespas*, o personagem Filocleão comportava-se como um deus em sua realeza, quando se encontrava investido da função judicante, emitindo seus votos infalíveis de condenação, e nunca de absolvição dos réus, segundo ele mesmo diz no verso 560:

εἴτ' εἰσελθὼν ἀντιβοληθεὶς καὶ τὴν ὀργὴν ἀπομορχθεὶς
 ἔνδον τούτων ὧν ἂν φάσκω πάντων οὐδὲν πεποίηκα,
 ἀλλ' ἀκροῶμαι πάσας φωνὰς ἰέντων εἰς ἀπόφυξιν.
 φέρ' ἴδω, τί γὰρ οὐκ ἔστιν ἀκοῦσαι θώπευμ' ἐνταῦθα δικαστῆ;
 οἱ μὲν γ' ἀποκλάονται πενίαν αὐτῶν καὶ προστιθέασιν
 κακὰ πρὸς τοῖς οὔσιν, † ἕως ἀνιῶν ἂν ἰσώσῃ τοῖσιν ἔμοισιν: †
 οἱ δὲ λέγουσιν μύθους ἡμῖν, οἱ δ' Αἰσώπου τι γέλοιοι:
 οἱ δὲ σκώπτουσ', ἴν' ἐγὼ γελάσω καὶ τὸν θυμὸν καταθῶμαι.
 κἂν μὴ τούτοις ἀναπειθώμεσθα, τὰ παιδάρι' εὐθύς ἀνέλκει
 τὰς θηλείας καὶ τοὺς υἱεῖς τῆς χειρός, ἐγὼ δ' ἀκροῶμαι:
 τὰ δὲ συγκύψανθ' ἅμα βληχᾶται: κάπειθ' ὁ πατήρ ὑπὲρ αὐτῶν
 ὥσπερ θεὸν ἀντιβλεῖ με τρέμων τῆς εὐθύνης ἀπολῦσαι:
 'εἰ μὲν χαίρεις ἀρνὸς φωνῆ, παιδὸς φωνὴν ἐλεήσας.'
 εἰ δ' αὖ τοῖς χοιριδίοις χαίρω, θυγατρὸς φωνῆ με πιθέσθαι.
 χῆμεῖς αὐτῷ τότε τῆς ὀργῆς ὀλίγον τὸν κόλλοπ' ἀνεῖμεν.
 ἄρ' οὐ μεγάλη τοῦτ' ἔστ' ἀρχὴ καὶ τοῦ πλοῦτου καταχρήνη;

Em seguida, penetrando no tribunal, depois de me suplicarem e desarmarem minha cólera, uma vez no interior, de todas as minhas promessas não cumpro nenhuma, mas ouço os acusados empregarem todos os tons para obter absolvição. Vejamos, pois: quanta espécie de bajulação não ouve então um juiz? Uns deploram sua miséria e acrescentam outras desgraças às já existentes, até que seus sofrimentos iguaem aos meus. Outros nos contam histórias ou alguma facécia de Esopo. Um terceiro graceja para me fazer rir e desarma minha cólera. Se nada disso nos comove, faz subir seus rebentos, meninas e meninos, conduzindo-os pela mão, e eu escuto; inclinam-se ao mesmo tempo e começam a balir. Depois o pai, em nome deles, trêmulo, me suplica como a um deus, que o absolva de prevaricação: Sensibiliza-te com a voz de um cordeiro? Que a voz de um menino excite tua piedade.” Se gosto de marrãzinhas, ele trata de me comover com a voz da filha. Nós então afrouxamos um pouco em seu favor o ferrolho de nossa cólera. Não é isso um grande poder e desprezo pela riqueza?

O personagem Filocleão, no verso 560, ao descrever o comportamento dele na função de juiz perante os réus nos processos que julgava no tribunal heliasta, declinou duas das más qualidades profissionais do servidor público que não tem consciência formada de seu mister. Aliás, os comportamentos deploráveis, assinalados por Filocleão, tornaram-se atemporais e chegaram aos maus prestadores de serviço público e privado do século XXI da era cristã: a projeção de traços de sua personalidade sobre o serviço prestado e os usuários do serviço; e a introjeção de uma imagem divina sobre sua imagem mortal, tornam-se um superdeus perante aqueles que lhe requerem a prestação de um serviço.

Filocleão contentava-se com as súplicas e os trejeitos dos processados que lhe rogavam o perdão judicial. A cólera e o sentimento de punição de Filocleão para com seus processados eram universais e se aplicam a pessoas de todas as classes sociais. No tocante à uniformidade comportamental de Filocleão, embora eivada de sentimentos rancorosos, observa-se um comportamento, se não justo, mas fundamentado no senso de igualdade

ideologizado pelo regime democrático ateniense do século V a.C. Afinal, ele não acepcionaliza ninguém, a não ser seu protetor político, Cleão.

4.3 A paródia dos tribunais atenienses em *As Vespas*

A comédia é uma expressiva e cáustica crítica à organização do poder judiciário de Atenas e à corrupção e demagogia de que padecia o sistema na época de Aristófanes. O enredo começa com diálogo entre Xântias e Sósias, os dois escravos de Filocleão, comentando a responsabilidade do trabalho que eles estavam empreendendo para manter o Velho Heliasta preso em casa e distante dos tribunais. A parábase, muito interessante, traz uma reprovação aos atenienses por não terem premiado anteriormente a comédia *As Nuvens*. Filocleão, “amigo de Cleão”, político corrupto que ascendera ao poder após o governo de Péricles, é contemporâneo de Aristófanes e pai de Bdelicleão. Passou boa parte de sua vida servindo na corte do tribunal heliasta como juiz comprometido com a classe política dominante em Atenas, liderada demagogicamente por Cleão. O escravo Xântias, nos versos 85-99, discursa para a pleiteia nestes termos:

εἰ δὴ 'πιθυμεῖτ' εἰδέναι, σιγᾶτε νῦν.
 φράσω γὰρ ἤδη τὴν νόσον τοῦ δεσπότου.
 φιληλιασθῆς ἐστὶν ὡς οὐδεὶς ἀνὴρ,
 ἐρᾷ τε τούτου, τοῦ δικάζειν, καὶ στένει
 ἢν μὴ 'πὶ τοῦ πρώτου καθίζηται ξύλου.
 ὕπνου δ' ὄρᾳ τῆς νυκτὸς οὐδὲ πασπάλην.
 ἢν δ' οὖν καταμύση κἂν ἄχνην, ὅμως ἐκεῖ
 ὁ νοῦς πέτεται τὴν νύκτα περὶ τὴν κλεψύδραν.
 ὑπὸ τοῦ δὲ τὴν ψῆφόν γ' ἔχειν εἰωθέναι
 τοὺς τρεῖς ξυνέχων τῶν δακτύλων ἀνίσταται,
 ὥσπερ λιβανωτὸν ἐπιτιθεῖς νομηγία.
 καὶ νῆ Δί' ἢν ἴδη γέ που γεγραμμένον
 υἷὸν Πυριλάμπους ἐν θύρᾳ Δῆμον καλόν,
 ἰὼν παρέγραψε πλησίον 'κημὸς καλός.'

Se quereis sabê-lo, ficai em silêncio. Vou dizer-vos agora a doença do senhor. É apaixonado pelos

tribunais, como nenhum outro homem. Sua paixão é julgar e fica desesperado, se não ocupa a primeira fila dos juízes. De noite não dorme um só instante. Se, por um momento, fecha os olhos, seu espírito gira durante a noite em torno da clepsidra. Está de tal modo habituado a segurar o sufrágio, que acorda com os três dedos apertados, como se estivesse colocando incenso sobre o altar, pela lua nova. E por Zeus, se vê em qualquer parte escrito numa porta 'Demo encantador, filho de Pirilampo', ele escreve ao lado: 'Urna encantadora'. [...].

O discurso que Xântias fez para a plateia desvenda a personalidade psicótica de seu senhor, Filocleão. O escravo diz que o Velho Heliasta era maníaco por tribunal, uma conduta que o distanciava da família e dos amigos. A paixão de Filocleão, além de resultar em dano a sua própria saúde, tornava-o perfeccionista pela ordem nos assentos do tribunal. A ocupação de assento na primeira fila do corpo de jurados, provavelmente, tinha o objetivo de aproximar Filocleão da urna que recebia os votos dos juízes. O martírio da família de Filocleão não estava relacionado apenas com sua permanência nos tribunais. A intranquilidade familiar do velho persistia durante o momento do repouso noturno, ocasião em que ele ficava irrequieto, esperando a aurora do dia seguinte, para reiniciar a atividade no tribunal.

Aristófanes, ao longo da comédia, satiriza não só a figura de Filocleão, comparando-o a uma toupeira, um pequeno rastejador que não visualiza o caminho que deve percorrer. Ao descrever-lhe a sanha com que se apresentava no dia do julgamento de Laques (versos 230-245). Aristófanes satiriza, ainda, o comportamento e silhueta animalescos de Filocleão, quando tentava fugir da prisão domiciliar, para ir ao tribunal, mas era impedido de fazê-lo, por causa da ação contrária que era realizada pelos dois escravos e por Bdelicleão (versos 125; 135-145; 175-180). As diversas *facies* animais de Filocleão remetem-no às figuras de uma abelha (versos 107 e 366); de uma gralha (verso 129); de um pequeno animal que evoca a semelhança a um rato (verso 140); de um pardal (verso 207).

No exercício da magistratura, Filocleão não firmava consciência de que sua função era essencial para o bem-comum da sociedade. As decisões que proferia nas sessões do tribunal heliasta, carregadas de cólera e finalidade política contra os adversários de Cleão, ou contra as pessoas ricas, desvirtuavam a função da Justiça ateniense. As sentenças

proferidas por Cleão poderiam representar esperança de restauração anímica para as pessoas conscientes de sua conduta na ordem social da *pólis*, caso fossem submetidas a julgamento em seu tribunal. A conduta errônea de Cleão é, dessa forma, uma das paródias nomeadas por Aristófanes para denunciar a farsa com que a política nociva de Cleão atuava nos diversos setores da vida pública de Atenas e da vida privada dos cidadãos. O juiz heliasta, Filocleão, nunca depositava na urna o voto da absolvição de nenhum condenado, mas, de forma reiterada, o voto da condenação, sem atentar para o direito e a justiça manifestados na causa. Os versos 83-84 de *As Vespas* comprovam a mania condenatória de Filocleão:

μὰ τὸν κύν' ὃ Νικόστρατ' οὐ φιλόξενος,
ἐπεὶ καταπύγων ἐστὶν ὃ γε Φιλόξενος.

Não, pelo cão, ó Nicostrato, ele não é filóxeno,
já que Filóxeno é um devasso.

Aristófanes, ao rotular a doença de Filocleão, faz uso do jogo de palavras homófonas e homógrafas Filóxeno, um nome próprio gentilício, e filóxeno, nome comum que se traduz por “que ou aquele que é amigo de estrangeiro”; “que ou aquele que é hospitaleiro”. O trocadilho empregado por Aristófanes teve a função de fazer uma analogia da conduta psicótica de Filocleão: um cidadão que, pela vivência e idade cronológica, não deveria apresentar-se socialmente com conduta desviante. A alternância da categoria nominal de Filóxeno e filóxeno denota mudanças de sentido e emprego, como a mudança de conduta de Filocleão denota alternância de sua personalidade. Com esse recurso de linguagem, Aristófanes parodiou, sutilmente, a personalidade doentia de Filocleão.

A comédia *As Vespas* é uma obra que se caracteriza pela paródia dos fatos que envolviam o cidadão e personagens da vida política ateniense. A paródia é um constante nessa comédia aristofânica. O poeta parodia os papéis sociais do pai em relação ao filho e vice-versa, como de tentar mostrar que, na sociedade dos homens, o poder da tradição irracional é insustentável diante da modernidade que se adequa a sua época. Na ordem social, o pai é um condutor do filho, por ser dotado de mais vivência cronológica, psicológica e embasamento cultural e intelectual. A comédia *As Vespas* veio mostrar que a relação tradicional que traz o filho como aprendiz do pai é vulnerável e passível de inversão de papéis. Nessa paródia,

Aristófanes evidencia, em *As Vespas*, a função sociológica da peça, haja vista que a relação entre pai e filho, na sociedade, tem características e natureza de fato social.¹³

Aristófanes satirizou, portanto, no texto da comédia *As Vespas*, não diretamente os tribunais do júri de Atenas. A sátira teve por alvo específico o corpo de juízes de que fazia parte Filocleão, pelo fato de eles não exercerem a magistratura como lídimos aplicadores da justiça, mas como serventúrios de Cleão, em troca do pagamento de três óbolos por sessão de que participassem. Além da sátira dirigida contra os juízes heliastas, Aristófanes valeu-se do contexto de condição periculosa deles no tribunal. Nessa passagem, o poeta fez uma segunda sátira dos juízes, quando os paramentou com vestimenta que os tornaram semelhantes a vespas, por causa do ferrão que portavam sobre o traseiro. Vestidos com uma indumentária própria que os identificava como insetos que possuíam o poder de picar mortamente a pessoa contra quem investissem. A paródia contra o corpo de juízes do tribunal heliasta simbolizava a ameaça de morte que eles representavam para a sociedade, em vez de julgá-la e submetê-la a uma condenação ou absolvição, segundo a concepção de justiça equitativa e o senso de justiça de Atenas.

Outra paródia que Aristófanes dirigiu ao judiciário ateniense retrata o julgamento do Cão Labes Exoneu (versos 230-245), para suscitar na lembrança da plateia o julgamento a que foi submetido o general Laques, contra o qual foi movida a acusação da prática do crime de peculato, quando se encontrava em operação militar na Sicília. A incriminação de Laques se deveu à falta de justiça da parte dele, por não haver compartilhado o dinheiro público com os soldados que integravam o contingente que ele comandava. Parodiando o comportamento injusto de Laques, marcado pelo roubo de dinheiro público e falta de senso de justiça, Aristófanes projetou a personalidade antijurídica, antidemocrática e antissocial do general ateniense no Cão Labes. Contra o Cão Labes, Aristófanes suscitou a prática do roubo de um queijo na Sicília, bem como o ato de comê-lo sozinho sem repartir com os demais Cães de sua amizade.

Finalmente, o leitor de *As Vespas* não pode deixar de observar que o contexto histórico da Grécia, no ano 422 a.C., quando a peça foi encenada nas Leneias, era de início do declínio do regime democrático e profundas transformações sociais, política e econômicas em decorrência da Guerra do Peloponeso. Secundariamente, *As Vespas* incorporou outros

¹³ Durante o século XX, ocorreram profundos estudos científicos da sociedade. Entre os estudiosos estava Dürkheim, que qualificou fato social como uma “coisa exterior ao indivíduo”, ou seja, são maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, dotados de poder coercitivo. Nesse sentido, fatos sociais são vistos também como normas coletivas às quais, gostando ou não, a pessoa se vê obrigada a segui-las e caso não sigam, poderão sofrer punição, consequências, retaliações etc. (VASCOCELOS, A. **Manual compacto de sociologia**, 2010, p. 69).

objetivos, como a parodização de papéis sociais que se invertiam com a nova sociedade ateniense que não se acomodava e nem assimilava os costumes antigos que se mostravam obsoletos ao novo espírito grego. Na vida pública, as mudanças eram contra uma falsa ideologia democrática que, formalmente, apregoava a igualdade de todos, mas, materialmente, bifurcava-se em democracia dos aristocratas e democracia dos homens comuns, que faziam a economia de Atenas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conclusão desta pesquisa sobre a comédia *As Vespas* encerrou uma gama de estudos sobre a sociedade grega, de suas origens ao século V a.C., como forma de conhecer-se a essência da crítica aristofânica. A essência da comédia é centrada no humor que a crítica aristofânica dirigiu contra uma das três principais instituições democráticas de Atenas, pelo fato de ela haver-se deixado depauperar institucional e funcionalmente pela ação demagógica de Cleão. As pesquisas evidenciaram que *As Vespas* se trata de uma comédia política, porque se voltou para, através do humor bem trabalhado pelo autor, criticar a contra-ação da política nociva na sociedade, em vez de agir pelo bem-estar e o bem-comum do cidadão e de suas instituições fundamentais: a política, o direito, a justiça e a paz interna e externa.

A defesa do rótulo político que os estudiosos de literatura grega imprimiram à comédia, se observado o *corpus* das pesquisas, não constitui um consenso. Para Fernández (1996), Aristófanes era um poeta cômico que se voltava para criticar os aspectos negativos da *pólis*, assim como o faziam Cratino, Êupolis, Platão (cômico) e Estaratis, outros comediógrafos atenienses. A questão da crítica a fatos da política não é evidente para marcar a comédia como política ou apenas matizada de aspectos políticos. Aristófanes era, segundo indica seu próprio nome, um aristocrata, classe política que nasceu nos *gênoi* que formaram o protótipo das *póleis* gregas, no período pré-homérico. Aristocrata ou simpatizante da aristocracia, o poeta não se desvincilhou da política, a arte de governar ou conduzir a *pólis* em busca da conquista e da manutenção de seu bem-comum.

O conteúdo de *As Vespas*, excetuando a paródia feita a autoridades, instituições pessoas do povo, é um verdadeiro manual de ensino ético, moral, político e jurídico para a vida privada e pública das sociedades ocidentais que têm a tradição cultural grega por modelo. A pedagogia para a vida cidadã, apresentada por Aristófanes, resultou da descrição de todo o passado histórico da formação, evolução e transformação dos primeiros modos de organização familiar grega. Essa cadeia evolutiva, com seus fatos sociais, econômicos, políticos, jurídicos e religiosos chegou ao século V a.C. e embasou e solidificou, de forma aperfeiçoada, os sistemas de poder, força e autoridade dos novos governantes que receberam a carga genética dos primeiros reis gregos, os chefes de família, *gênos*, fratria e tribo.

O antigo chefe de família, na circunscrição de seu *gênos*, era o rei todo poderoso e inquestionável pelos membros de sua família e pelos agregados. Além do mais congregava todos os poderes de que necessitava para manter a subsistência, segurança, crescimento e desenvolvimento de seu grupo social, ou seja, os poderes administrativos, políticos,

econômicos, jurídicos, religiosos e militares. Esse modelo de administração familiar primitiva prosperou e chegou ao século V a.C., com as devidas transformações que as mudanças sociais impuseram, e serviu de modelo para a criação das *pólis*. Conseqüentemente, quando se busca o conhecimento das virtudes ou das vicissitudes de líderes políticos que conspurcaram a sociedade grega, retroage-se à história de sua formação étnica, social, econômica, política e religiosa.

O somatório dos elementos formadores e transformadores das culturas e das civilizações constituiu a argamassa para o esmero dos costumes sociais e para a instauração do regime democrático no início do século V a.C. As mudanças de vida, que floresceram, desenvolveram e declinaram no século de Péricles, caracterizaram-se por um elemento que se tornou essencial e indispensável para o regime político que substituíra a Tirania, a Democracia. Esse elemento foi a liberdade de ação e expressão, desde que não violasse os limites da lei da *pólis*, que tinha por objetivo a justiça para todos. A liberdade por que passou a sociedade grega e a ateniense, não obstante seu caráter igualitário, não foi usufruído conscientemente por líderes políticos e seus asseclas e ensejou a prática de desmandos contra a boa ordem social da Cidade-Estado.

Nos três capítulos desta Dissertação, as pesquisas foram realizadas com o objetivo de explorar-se a comédia *As Vespas*. Para o alcance dos fins colimados, as pesquisas imergiram na história da formação étnica e cultura da sociedade grega. Esse conjunto de estudos tornou-se necessário e indispensável à compreensão das condutas e dos comportamentos viciados que foram alvo da crítica aristofânica. O conhecimento da interferência política de Cleão nas instituições judiciárias requereu todo o embasamento teórico sobre a trajetória histórica da política e de seus líderes primitivos. O conhecimento da ação e do poder divinizado dos governantes da Grécia, entre os séculos XX e final do VI a.C. é clarificador para o estudo dos desvios de conduta por Cleão e Filocleão.

Finalmente, conclui-se que as hipóteses do Projeto de Pesquisa desta Dissertação foram alcançados com a explicação da cadeia evolutiva da sociedade grega e, particular, da sociedade ateniense retratada nas duas partes da comédia: a primeira, que vai do verso um ao mil e dez, onde Aristófanes aborda e faz a crítica às instituições judiciárias; e segunda, que vai do verso mil e dez ao mil quinhentos e trinta e cinco, onde o poeta retrata a conduta antissocial e tentativa de reeducação de Filocleão por Bdelicleão. A reeducação de Filocleão é perquirida incessantemente por Bdelicleão, que é um jovem detentor de personalidade racional e voltado para uma prática de vida pessoal e social harmonizada com os valores democráticos que devem reger os destinos da *pólis*, isentos da mácula política.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, C. de S. **Aristófanés e Platão: deformadores da democracia antiga**. São Paulo: USP, 2009.
- ALBERTI, V. **O riso e o risível na história do pensamento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- ALMEIDA, J. F. de. **Bíblia vida nova**. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- ALMEIDA, N. M. de. **Gramática latina: curso único e completo**. 22. ed. São Paulo: Saraiva, 1989.
- ARANHA, M. L. **História da educação e da pedagogia: geral e no Brasil**. São Paulo: Moderna, 2006.
- ARISTÓFANES. **Acarnenses**. Traduzido por Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006.
- ARISTÓTELES. **Poética**. 3. ed. Tradutora Ana Maria Valente. Lisboa, Portugal, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- ASSIS, O. Q.; KÜMPEL, V. F.; SPAOLONZI, A. E. **História da cultura jurídica: o direito na Grécia**. São Paulo: Método, 2010.
- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística descritiva**. Traduzido por Eduardo Guimarães *et al.* Campinas: Pontes, 1989. v. II.
- BERGSON, H. **O riso: ensaio sobre a significação do cômico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- BONAVIDES, P. **Ciência política**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- BRANDÃO, J. de S. **Teatro grego: tragédia e comédia**. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. **Mitologia grega**. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2009, v. 3.
- BRUNA, J. **Teatro grego**. São Paulo: Cultrix, 1965.
- CARVALHO, J. R. “**Riso nas relações de poder nos textos de humor**”. Disponível em: <http://200.17.141.110/periodicos/revista_forum_identidades/revista/ARQ_FORUM_IND_5/DOSSIE_FORUM5_03.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2013.
- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. 7. ed. São Paulo: Ática, 1996.
- CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DUARTE, A. da S. **O dono da voz e a voz do dono**: a parábase na comédia aristofânica. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2000.

ESTÊVÃO, F. **Curso básico de direito e legislação**. São Paulo: Ática, 1988.

EURÍPIDES; ARISTÓFANES. **Um drama satírico**: o ciclope e duas comédias As Rãs e As Vespas. Tradução do grego por Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Editora Espaço Tempo, [s/d].

FERNÁNDEZ, L. G. **Aristófanes**. Madrid, Espanha: Editorial Gredos, 1996.

FERREIRA, A. G. **Dicionário de latim-português**. Porto: Porto Editora, 1991.

FLACELIÈRE, Robert. In: EURÍPIDES e ARISTÓFANES. **As rãs e as vespas**, p. 159.

GIORDANI, M. C. **História da Grécia**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GLOTZ, G. **A cidade grega**. 2. ed. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

HOLANDA, A. **A escalada do homem**. Fortaleza: Premius Editora, 2002.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JAPIASSU; MARCONDES. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

JARDÉ, A. **A Grécia antiga e a vida grega**. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: EDUSP, 1973.

MACHADO, H. de B. **Curso de direito tributário**. 14. ed. São Paulo: Malheiros, 1998.

MARCONI, M. de A.; PRESOTTO, Z. M. N. **Antropologia**: uma introdução. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1998.

MARROU, H. **História da educação na antiguidade**. Traduzido por Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Herder, 1966.

MATTOS, Delmo. **Aristóteles e sua concepção do risível**: riso, o outro lobo do homem? Filosofia, São Paulo: Editora Lafonte, 2012.

MOISÉS, M. **A criação literária**: poesia. 17. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

NADER, P. **Filosofia do direito**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1994.

NUNES, D. Um outro olhar ao Medievo: o humor como objeto de estudos. **Aletheia**, Goiânia, v. 2/2, ago. a dez. 2010.

PACINI, D. **Política e direito**: suma filosófica. 2. ed. Teresópolis: Livraria Kosmos Editora, 1990.

PEASE, Allan & Barbara. **Desvendando os segredos da linguagem corporal**. Tradução de Pedro Jorgensen Júnior. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2005.

PEREIRA, I. **Dicionário grego-português e português-grego**. 8. ed. Braga: Editora Braga, 1998.

POMPEU, A. M. C. **Aristófanis e Platão: a justiça na pólis**. São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2011.

PÖPPELMANN, Christa. **Dicionário de máximas e expressões em latim**. Traduzido por Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2010.

SILVA, J. A. da. **Curso de direito constitucional positivo**. 19. ed. São Paulo: Malheiros, 2001.

SOUZA FILHO, O. d'Alva e. **Polis grega & práxis política**. Fortaleza: ABC Editora, 2001.

TABOSA, A. **Teoria geral do estado**. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2002.

TAVARES, H. **Teoria literária**. 8. ed. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 1984.

TUCIDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**, II, 35-46, Tradução de Mário da Gama Kury. Editora da Universidade de Brasília, 1987.

VASCONCELOS, A. **Teoria da norma jurídica**. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 1993.

_____. **Manual compacto de sociologia**. São Paulo: Rideel, 2010.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1996. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br>>. Acesso em: 26 jul. 2013.

CÂMARA, G. F. O cômico do delírio. **Revista Cogito**, Salvador, n. 10, p. 34-39. 2009. Disponível em: <<http://www.ciculopsibahia.org.br/n10a06.pdf>>. Acesso em: 26 jul. 2013.

CARVALHO, J. R. “**Riso nas relações de poder nos textos de humor**”. 2009. Disponível em: <http://200.17.141.110/periodicos/revista_forum_identidades/revista/ARQ_FORUM_IND_5/DOSSIE_FORUM5_03.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2013.

CORBISIER, R. **Filósofo livre e criador**. Disponível em: <<http://www.filosofia.seed.pr.gov.br/article.php?storyid>>. Acesso em: 27 mar. 2013.

EDUCAÇÃO em Atenas. Disponível em: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/artigos/educacao_atenas.htm>. Acesso em: 10 jan. 2013.

FRASES de Gustave Flaubert. Disponível em: <http://pensador.uol.com.br/frases_gustave_flaubert/>. Acesso em: 10 jan. 2013.

FREUD, S. “Os chistes e sua relação com o inconsciente” In: **Obras completas**. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1996. v. VIII.

_____. “O Humor”. In: **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v. XXI.

GODOY, A. S. de M. As vespas, uma comédia sobre o júri em Atenas. **Consultor Jurídico**, 14 ago. 2011. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2011-ago-14/embargos-culturais-vespas-comedia-juri-atenas>>. Acesso em: 4 fev. 2013.

MACEDO, J. R. A Idade Média e o riso sob um prisma moral. **IHU On-Line**, São Leopoldo, ano XI, n. 367, p. 1, jun. 2011. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/>>. Acesso em: 06 jun. 2013.

MAGALHÃES, P. **A democracia ateniense II**: a pólis. Porto. Disponível em: <<http://ocontinental.blogspot.com.br/2007/07/democracia-ateniense-ii.html>>. Acesso em: 25 jul. 2012.

MITOLOGIA grega. Disponível em: <<http://mitologiagregamitologia.blogspot.com.br/2009/08/civilização-creto-micénica.html>>. Acesso em: 18 jun. 2013.

MOURA, Milton. **Dialogismo e carnaval**: baianidade e carnaval. Salvador: UFBA, 2001. Disponível em: <<http://www.faculdadesocial.edu.br/dialogospossiveis/arti/3/08.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2013.

SANTANA, M. **A personagem Arlequim no realismo grotesco**. Salvador: UFBA, 2008, p. 7. Disponível em: <<http://www.faculdadesocial.edu.br/dialogospossiveis/artigos/3/08.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2013.

SCHILLING, V. **Grécia**: Esparta e Atenas como modelos de educação. 2002. Disponível em: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/artigo/educação_atenas.htm>. Acesso em: 10 jan. 2013.

SILVA, N. T. da. **Da igualdade formal a igualdade material**. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/artigo,da-igualdade-formal-a-igualdadematerial,40530.html>>. Acesso em: 25 jul. 2013.

TWAIN, Mark. Disponível em: <<http://www.great-quotes.com/quote/42203>>. Acesso em: 27 out. 2010.

VAZ, Anelise. “A igualdade pensada e a igualdade possível: reflexões sobre o conceito de igualdade em Hobbes, Locke e Rousseau e considerações sobre sua aplicabilidade”. **Revista Illuminart do IFSP**, Sertãozinho, SP, v. 1, n. 4, abr. 2010. Disponível em: <http://www.cefetsp.br/edu/sertaozinho/revista/volumes_anteriores/volume1numero4/ARTIGOS/18.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2013.

VIDAL, Eduardo A. **Seminário do “ser” do sujeito e do gozo**. 1º. Semestre. Lições de 11, 18 e 25 de março 2004.