

José Gonçalves Poddis

**MORTE E SACRIFÍCIO NA GRÉCIA ANTIGA:**

A Morte Acolhida de Heitor, Antígona e Sócrates

Belo Horizonte  
2010

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

José Gonçalves Poddis

## **MORTE E SACRIFÍCIO NA GRÉCIA ANTIGA:**

A Morte Acolhida de Heitor, Antígona e Sócrates

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Clássicos.

Área de Concentração: Estudos Clássicos  
Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural  
Orientadora: Profa. Dra. Tereza Virgínia R. Barbosa

Belo Horizonte  
Faculdade de Letras da UFMG  
2010

Ficha catalográfica elaborada pelos bibliotecários da Biblioteca FALE/UFMG

P742m Poddis, José Gonçalves.  
Morte e sacrifício na Grécia antiga [manuscrito] : a morte acolhida de Heitor, Antígona e Sócrates / José Gonçalves Poddis. – 2010.  
128 f., enc.

Orientadora: Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa.

Área de concentração: Estudos Clássicos.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia : f. 124-128.

1. Homero – Personagens – Teses. 2. Sófocles – Personagens – Teses. 3. Platão – Crítica e interpretação – Teses. 4. Sócrates – Crítica e interpretação – Teses. 5. Literatura grega – História e crítica – Teses. 6. Morte na literatura – Teses. 7. Ritos e cerimônias fúnebres antigas – Teses. 8. Filosofia antiga – Teses. 9. Heitor (Personagem mitológico) na literatura – Teses. 10. Antígona (Personagem mitológico) na literatura – Teses. 11. Suicídio na literatura – Teses. I. Barbosa, Tereza Virgínia Ribeiro. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : 880.9

À família Poddis, da qual fazem parte pessoas maravilhosas  
com quem tenho a felicidade de conviver.

## **AGRADECIMENTOS**

Meus agradecimentos são primeiro para a professora Tereza Virgínia, que guiou meus passos até este momento, incentivando-me durante estes últimos dois anos a seguir em frente e sempre muito paciente com minhas deficiências.

Ao professor Jacyntho Lins Brandão, que se disponibilizou em oferecer uma disciplina sobre os Diálogos de Platão, aulas que fundamentaram o capítulo sobre Sócrates.

Ao professor Antônio Orlando Dourado Lopes, que iniciou-me na língua grega.

Ao professor Teodoro Rennó Assunção, pelas observações sempre precisas sobre o capítulo de Heitor.

À todos os meus colegas de graduação e pós-graduação, que dividiram ideias e angústias comigo durante esses últimos anos.

À Adriana Altíssimo França, que leu e revisou as originais deste trabalho com muito carinho e disposição.

À Flávia Poddis, pelo amor, carinho e, principalmente, muita paciência para comigo durante este período de muito sacrifício para todos nós.

Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος  
Σόλων, 18.1

## **RESUMO**

Este trabalho de dissertação tem por objetivo estudar as mortes do Heitor de Homero, da Antígona de Sófocles e do Sócrates de Platão. O paralelo entre essas mortes busca salientar os motivos pelos quais estas personagens escolheram sacrificar-se e as diferenças em relação ao tratamento do cadáver em cada um dos gêneros literários. Nossa abordagem, portanto, não deixará de levantar questões de relevância filosófica acerca da morte e do suicídio.

**PALAVRAS-CHAVE:** Heitor, Antígona, Sócrates, morte, cadáver, suicídio.



## **ABSTRACT**

This work of dissertation has for objective to study the deaths of the Homer's Hector, the Sófocles' Hector and the Plato's Socrates. The parallel between these deaths searches to point out the reasons for which these personages had chosen to sacrifice themselves, and the differences in relation to the treatment of the corpse in each one of the literary sorts. Our approaching, therefore, will not leave of raising questions of philosophical relevance concerning the death and the suicide.

**KEYWORDS:** Hector, Antigone, Socrates, death, corpse, suicide.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 HEITOR E A MORTE ÉPICA	13
1.1 Sobre Heitor	13
1.2 A <i>Aristeia</i> Guerreira	14
1.3 Heitor em Troia	18
1.4 As Justificativas de Heitor	25
2 ANTÍGONA E A MORTE TRÁGICA	37
2.1 O Contexto Histórico	37
2.2 O Enterro de Polinices	40
2.3 A Justificativa de Antígona a Ismene	45
2.4 A Justificativa de Antígona a Creonte	48
2.5 Antígona Diante da Morte	62
2.6 O Suicídio	71
3 SÓCRATES E A MORTE FILOSÓFICA	75
3.1 Sobre as Fontes	75
3.2 O Contexto Histórico	82
3.3 As Acusações	85
3.4 Sócrates Diante da Morte	106
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	113

## INTRODUÇÃO

A mortalidade é inerente à condição humana. Não sabemos quando, onde ou de que maneira deixaremos de viver. A finitude é um dado inquestionável e é justamente um dos temas que move o mundo. Como podemos então falar de morte consentida? Consentir significa permitir, aquiescer, anuir. A maioria de nós, se pudesse, não consentiria morrer. Como então explicar o título do trabalho?

No últimos dois anos temos procurado, com a ajuda de colegas e professores do Faculdade de Letras da UFMG, uma maneira de definir nosso objeto de estudo. Procuramos traçar um paralelo entre as narrativas da morte de Heitor, Antígona e Sócrates, buscando perceber basicamente dois pontos: como foram engendradas as decisões que levaram os três personagens à assunção da morte; que argumentos os levaram tomar suas decisões tais como as apresentam Homero, Sófocles e Platão e, finalmente, qual o estatuto da vida e da morte desvelado em cada narrativa, ou seja, por que motivo vale viver ou morrer.

O problema surge ao tentar conceituar o que eles fizeram. Nossos três personagens de estudo encadeiam conscientemente um conjunto de ações que resultam em sua morte. Podemos falar então em suicídio? Embora Antígona, na peça sofocleana, determine e pratique sua própria morte, pendurando-se num peça de seu vestuário, ela o fez para evitar uma sofrimento maior, já que havia sido emparedada para morrer.<sup>1</sup> Sócrates, da mesma forma, pelos diálogos platônicos “Apologia”, “Ménon” e “Fédon” teria cometido suicídio tendo em vista que não rejeitou a ingestão de veneno a ele imposta como pena.<sup>2</sup> Heitor agiu de forma temerária ao enfrentar Aquiles, um guerreiro mais forte que ele – é bem verdade que houve intervenção divina para isso<sup>3</sup> – porém, deuses contra, deuses a favor, o herói troiano teria sido admoestado a não enfrentar o aqueu.<sup>4</sup> Mas, ainda assim, tais leituras – de Homero, Sófocles e Platão – são interpretações de atos narrados e mitificados. Nossa intenção será tão somente mostrar o conflito de cada personagem em foco e, ao mostrá-lo, realçar a técnica dos poetas para instaurar, pela linguagem, os jogos de interesse, as possíveis formas de enfrentamento, as posições excludentes ou incompatíveis bem como as exigências da cultura.

---

<sup>1</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, v. 1220-5.

<sup>2</sup> PLATÃO, *Fédon*, 117b3-5.

<sup>3</sup> HOMERO, *Ilíada*, XXII, v. 289-305.

<sup>4</sup> Por exemplo, as súplicas de Andrômaca no canto VI, e de Príamo no canto XXII.

Em ocasiões diversas, seminários, congressos, debates, foi-nos sugerido, durante a pesquisa, usar o conceito de suicídio altruísta de Durkheim, o qual postula que um indivíduo que esteja completamente integrado às regras morais de uma sociedade pode decidir se matar quando lhe é insuportável continuar vivendo (se isso lhe causa a desonra, a vergonha e até sanções religiosas). Esse tipo de suicídio deriva da sublimação quase total do indivíduo em relação à coletividade a que pertence, pois ele está disposto a morrer para que sua sociedade permaneça: é seu dever, sua obrigação, morrer por ela. Um exemplo disso seriam os soldados, seguidores de religiões orientais, ou até mesmo idosos que perdem seu cônjuge e não encontram mais uma razão para continuar vivendo.<sup>5</sup> Confessamos que esse conceito nos parece bastante atraente, contudo, no decorrer da pesquisa, esse instrumental teórico revelou-se insuficiente para o nosso objeto de pesquisa: as personagens literárias escolhidas.

Em primeiro lugar, a classificação dos tipos de suicídios elencados por Durkheim baseia-se em sociedades capitalistas modernas e são resultados de análises quantitativas sobre dados estatísticos e reais; em contrapartida, nesta pesquisa, trabalhamos com personagens específicos de textos, o que se convencionou chamar “estudo de caso”. Desse modo, entendemos que, dificilmente, poder-se-ia encontrar, a partir das análises das mortes de Heitor, Antígona e Sócrates, um tipo de padrão para as mortes no mundo antigo ou mesmo na civilização ateniense. O troiano, a tebana e o ateniense em questão são exceções; nunca padrões. Em segundo lugar, não nos parece que qualquer um desses três personagens possa ser interpretado como um herói que se anula para ser leal a uma causa. Acatamos, no entanto, a leitura de que Heitor morreu lutando para salvar Troia e que o fez colocando-se em risco por dez anos; concordamos que Antígona tenha morrido para defender a honra da família e para impedir o ultraje do cadáver de seu irmão; admitimos que Sócrates tenha morrido por fidelidade à sua posição político-filosófica. Mas podemos dizer que eles se anularam, sublimaram-se para que seu ideal sobrevivesse? Podemos nos esquecer do κλέος, da virtude guerreira, que significa a imortalidade na memória dos homens? Ou da justificativa de Antígona frente à sua irmã e ao coro, que buscava agradar aos mortos, pois com eles permaneceria para sempre, e sua morte viril lhe creditaria alguma glória? Ou na certeza absoluta de Sócrates de que alma imortal, livre do corpo, encontraria-se com homens justos e virtuosos no além?

Por todas essas razões, achamos prudente não usar Durkheim. Também pela mesma argumentação, permitimo-nos não usar a expressão “morte voluntária”, porque não

---

<sup>5</sup> DURKHEIM, *O suicídio*, 2003, p. 241-253.

acreditamos que podemos afirmar, no contexto das obras em que eles se encerram, que algum dos três tenha oferecido-se para seu algoz espontaneamente, de boa vontade, sem sofrer constrangimento. Assim, tanto Heitor, Antígona e Sócrates são personagens que tentam resistir, tanto quanto possível, a morrer gratuitamente.

Mas o que, então, eles têm em comum para que se justificasse, minimamente, a realização de uma dissertação que contemple traçar um paralelo entre eles?

Nesta empreitada, nossa resposta é provisória, mas ela apoia-se, simplesmente, no fato de que os três personagens, diante de decisões que os levariam provavelmente à morte (não necessariamente inevitável), não tomaram outra atitude somente para evitá-la. A palavra que mais se aproxima, no nosso entender, é que eles “acolheram” a morte como consequência possível e não titubearam quando ela se tornou inevitável. Soma-se a isso o fato de que Homero, Sófocles e Platão acolheram, iluminaram e focalizaram esteticamente a morte como algo belo de se ouvir, ver e praticar e, por último, de pensar. Isso sem dúvida responde o porquê de Heitor não ter fugido do confronto com Aquiles. Como qualquer outro guerreiro, o troiano não procurava a morte desvairadamente e, diante de uma ocasião desfavorável, é compreensível que tomasse uma posição de retaguarda para se salvar, já que, se morresse, sendo o mais importante guerreiro troiano, sua cidade é que sentiria as consequências. Homero, por meio do personagem Heitor, opta por uma interpretação coletiva do ato de morrer. Da mesma maneira, o Sócrates de Platão não negou as acusações, mas também não as admitiu como verdadeiras “acusações”, no sentido de que o que ele praticava era crime. Pelo contrário, imaginou (e se mostrou) que fazia um bem para a cidade e seus cidadãos; o que nos leva a crer que Platão também optou por uma interpretação coletiva do ato de morrer. Mas isso não quer dizer que seu personagem estivesse disposto a aceitar a culpa do filósofo e assinasse sua sentença de morte.

Em discussões “calorosas e acaloradas”, o professor Jacyntho Lins Brandão ponderou que o raciocínio assim exposto aproxima tais personagens aos mártires cristãos. Não lhes era exigido abandonar suas crenças e negar a Deus; apenas era prescrito reconhecer o poder divino do Imperador Romano. Todavia, obstinados, os cristãos primitivos se recusavam a ceder e eram, por isso, torturados e mortos. Então, pelo fato de não se resignarem, esses homens viviam e morriam conforme ditavam suas consciências.

Retomando nosso objeto de estudo, podemos dizer que o mesmo aconteceu a Heitor, Antígona e Sócrates: há, portanto, algumas situações em que é preferível morrer a continuar vivendo, se isso implica abdicar de seus princípios. Mas isso pode ser caracterizado

como uma escolha? É realmente dada a um paciente terminal a escolha de viver ou morrer? Não morrer, nesse caso, é continuar vivendo? Tudo depende, logicamente, do que entendemos por viver. O Sócrates de Platão não se entendia vivo se tivesse que fugir e não mais praticar sua filosofia em Atenas. A partir disso, questiona-se: os personagens, objeto desta pesquisa, tiveram escolha?

Assim, o trabalho é dividido em três capítulos, que seguem uma ordem cronológica em que os gêneros narrativos estão inseridos: a morte épica de Heitor, a morte trágica de Antígona e a morte filosófica de Sócrates. Primeiramente, expomos o contexto em que os personagens estão imersos, as circunstâncias de suas decisões e suas justificativas, e posteriormente, esboçamos uma explicação (morais, culturais e estéticas) para suas ações. À medida que avançamos, traçamos paralelos entre a tríade escolhida, dando forma à análise. Ao longo do trabalho, há também um assunto que é tratado em paralelo: a questão do tratamento do cadáver, também contemplado nas considerações finais.

Utilizamos para consulta do texto grego da “Ilíada” a edição de Paul Mazon de 1937 e as traduções de Frederico Lourenço para a “Ilíada” e “Odisseia”; a edição de Mark Griffith e de Maria Helena da Rocha Pereira da “Antígona”. Para os textos de Platão, recorreremos a Jaime Bruna.

## 1 HEITOR E A MORTE ÉPICA

### 1.1 Sobre Heitor

Nossas análises se iniciam por Homero e a poesia épica. O patamar exigido para conferir honra a um guerreiro na “*Ilíada*”, a *areté*, embora restrito aos círculos aristocráticos, propunha ao homem grego um código de conduta mais próximo possível da perfeição para um mortal.<sup>6</sup> Isso valia tanto no campo de batalha quanto na sua vida privada. No entanto, a *areté* do guerreiro também dependia da vontade dos deuses. Um herói homérico, por mais amado que, por eles, porventura fosse, não escaparia da negra morte quando a hora chegasse. Lutando diante dos muros de Troia, Aquiles e Pátroclo, do lado aqueu, Heitor e Sarpédon, do lado troiano, são amados pelos olímpicos; todavia, desses guerreiros, três irão morrer até o final da narrativa e Aquiles, sabemos, terá seu fim até o desfecho da guerra.

Heitor é o melhor guerreiro troiano. O poeta faz referência a ele como κορυθαίολος (elmo faiscante) e χαλκοκορυστής (armado de bronze).<sup>7</sup> As armas de bronze, uma liga de cobre e estanho, indicam-nos o período histórico arcaico da Guerra de Troia, anterior à difusão das armas de ferro, mas também marcam a oposição entre homens e deuses, entre mortais e imortais, já que eles usam o imperecível ouro como matéria-prima de armas e apetrechos. Como líder dos troianos, outros dois epítetos chamam a atenção, por serem quase que exclusivos de Heitor: o de “matador de homens” (άνδροφόνος); e o de “terrível”, forte, vigoroso, robusto (ὄβριμος).<sup>8</sup> A crina de cavalo que balança sobre seu capacete, suas armas e o sangue do combate em seu corpo compõem a aparência assustadora do personagem.

Assim como Ajax, o personagem é ilustre, glorioso (φάιδιμος);<sup>9</sup> ele é “igual a Ares” (ἴσος Ἄρηι) e “dileto de Zeus” (Διὶ φίλος) logo, frequentemente é chamado de “divino” (δῖον). Heitor é igual aos deuses no conselho (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντε),<sup>10</sup> e disso dependem seu

<sup>6</sup> JAEGER, *Paidéia*: a formação do homem grego, 1986, p. 26 e ss.

<sup>7</sup> Κορυθαίολος ocorre 40 vezes na *Ilíada* e é exclusivo a Heitor; o mesmo ocorre com χαλκοκορυστής, com a exceção de também ser atribuído a Sarpédon uma única vez (*Ilíada*, VI, 199), num total de 8 ocorrências em todo o poema.

<sup>8</sup> Ἄνδροφόνος ocorre dezesseis vezes na *Ilíada*, sendo onze delas atribuídas a Heitor; ὄβριμος ocorre quatro vezes e as ocorrências se referem exclusivamente ao troiano. “Terrível” é o termo escolhido por Frederico Lourenço.

<sup>9</sup> Esse adjetivo só começa a aparecer a partir do canto XIV.

<sup>10</sup> HOMERO, *Ilíada*, VII, 47. Também XI, 200.

exército e a sobrevivência da cidade ao cerco aqueu, pois ele é o baluarte de Troia (VI, 402-3; XXIV, 723-30). No entanto, Atena, deusa que a antagoniza no campo de forças configuradas na Guerra, é justamente a personificação da *mêtis* e guardiã da cidade de Troia, paralelo já analisado por Nagy.<sup>11</sup> Apesar de todos esses atributos, que o aproximam dos imortais, nenhum deles o afastará de morrer em combate.

Filho do rei Príamo, figura pública, seu agir concentra-se no campo de batalha, onde busca a vitória troiana de modo geral, e sua glória em particular. Porém, sobre suas ações pesam várias responsabilidades: militares, políticas e também familiares, já que seus compromissos domésticos (ὄικος) frequentemente são levados em conta nos momentos de decisões estratégicas.

## 1.2 A *Aristeia* Guerreira

No canto VI da “*Ilíada*”, podemos dizer que as ações de Heitor ocupam um lugar de destaque dentre os relatos inseridos pelo poeta, e, por essa razão, tais narrativas são importantes para entendermos o caráter e as ações tomadas pelo personagem. Da mesma forma, as ações de outros líderes devem ser levadas em consideração, uma vez que também fundamentam algumas das ações praticadas por Heitor, auxiliando, assim, na construção de sua imagem como guerreiro.

Em um ponto da narrativa de Homero, os troianos estão em perigo. O poeta narra várias derrotas dos guerreiros em combates singulares, nos quais a violência é crescente. O primeiro a furar as fileiras troianas é Ajax, seguido por Diomedes, Euríalo e Ulisses. Os troianos correm em debandada para a cidade.

A narrativa de Homero é rica em detalhes quando da captura de Adrasto por Menelau. Nesse ponto específico, a violência é algo quase tangível pelo ouvinte/leitor. No desespero para escapar da morte, Adrasto prende o timão de seu carro (ῥυμός) nos galhos de uma árvore e cai no chão diante de Menelau. Imediatamente, suplica-lhe pela vida, oferecendo-lhe um resgate que seu pai, a ele, Menelau, não lhe poderia negar. E “no peito (θυμὸν) do outro lhe convencia o coração. E Menelau estava prestes a dá-lo ao escudeiro, para

---

<sup>11</sup> “Both of these attributes showing an overlap between the figures of Hector and Athena – as paragon of *mêtis* and as guardian of the city – are significantly involved in the actual death of the hero.” NAGY, *The best of the achaeans*, 1999, p. 7.



o levar para junto das naus velozes dos aqueus.”<sup>12</sup> Mas eis que chega junto a ele, Agamêmnon, chefe do exército aqueu, e passa-lhe uma descompostura:

Menelau amolecido! Por que deste modo te compadeces de homens? Será que em tua casa recebeste dos troianos nobres favores? Que nenhum deles fuja da íngreme desgraça às nossas mãos, nem mesmo o rapaz que se encontre ainda no ventre da mãe. Que nem ele nos escape, mas que de Ílion sejam todos de uma vez eliminados, sem rastro nem lamento!<sup>13</sup>

Agamêmnon mata Adrasto com a aprovação de seu irmão. Radical, o chefe aqueu expõe-nos a selvageria da guerra e a impiedade dos guerreiros. Kirk (1985) afirma que a construção de sua argumentação é mais lógica do que realística, mas não deixa de ser impactante.<sup>14</sup> A posição dos dois, no entanto, parece ambígua. Menelau e Agamêmnon são reis e chefes de exércitos, mas esperava-se do primeiro essa maior selvageria atribuída ao segundo, pelo motivo óbvio de que ele foi o afrontado com a captura de Helena.<sup>15</sup> Uma explicação possível é que o caráter mais profundo dos personagens homéricos não necessariamente corresponde às nossas expectativas no cumprimento de seus papéis na trama. No caso de Menelau, pode-se pensar na seguinte questão: “não é porque sou o mais ultrajado dos homens que serei o mais cruel com os meus inimigos; ou, não é por ser o mais valente e forte guerreiro de minha cidade, que não temerei e não fugirei da morte quando a enfrentar, no caso de Heitor”. Outra explicação, é que Menelau é “mais” rei do que Agamêmnon, mais sensível às implicações do exercício do poder, mais tolerante, menos impulsivo.<sup>16</sup> Em contrapartida, seu irmão é mais grosseiro e rude.

Há uma diferença importante entre os dois episódios. O filho de Príamo, por estar na mesma posição de Adrasto, suplicará não para prolongar sua vida, mas para que seu cadáver seja honrado com os ritos fúnebres. E a situação, neste momento, é tão favorável aos aqueus que Nestor, um dos guerreiros mais experientes, propõe uma mudança estratégica:

<sup>12</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 51-53: Ὡς φάτο, τῷ δ' ἄρα θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθε· καὶ δὴ μιν τάχ' ἔμελλε θοᾶς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν δῶσειν ᾧ θεράποντι καταξέμεν· Neste capítulo, para as citações de Homero, utiliza-se a tradução de Frederico Lourenço.

<sup>13</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 55-60: ὦ πέπον, ὦ Μενέλαε, τί ἦ δὲ σὺ κήδεαι οὕτως ἀνδρῶν; ἦ σοὶ ἄριστα πεποιήται κατὰ οἶκον πρὸς Τρώων; τῶν μὴ τις ὑπεκφύγοι αἰπὺν ὄλεθρον χειράς θ' ἡμετέρας, μηδ' οὐ τινα γαστέρι μήτηρ κούρον ἔοντα φέροι, μηδ' ὅς φύγοι, ἀλλ' ἅμα πάντες Ἰλίου ἔξαπολοίατ' ἀκήδεστοι καὶ ἄφαντοι.

<sup>14</sup> KIRK, *The Iliad: a commentary*, 1985, p. 161.

<sup>15</sup> Sobre a diferença entre ambos e a descrição de seus papéis na *Iliada*, ver ROUSSEAU, *Le deuxième Atride: le type épique de Ménélas dans l'Iliade*. in: *Mélanges Pierre Lévêque*, 1991.

<sup>16</sup> “Ménélas, et c'est là un trait qui le distingue clairement de son frère, est un personnage sensible aux règles qui gouvernent les rapports des hommes entre eux – respect du suppliant ou devoirs envers les morts – au risque même de tomber à l'occasion dans un excès opposé à celui d'Agamemnon.” ROUSSEAU, *Le deuxième Atride: le type épique de Ménélas dans l'Iliade*, in: *Mélanges Pierre Lévêque*, 1991, p. 344.

primeiro matar o máximo possível de troianos, sem perder tempo em despojá-los de suas armas, como era de costume fazer, deixando essa tarefa para quando a batalha tivesse fim.

Apesar desse conselho, Homero, em seguida, dá-nos outro exemplo, completamente diverso, do comportamento entre combatentes, que é o encontro entre Glauco e Diomedes, um modelo primoroso do efeito da retórica dentro da narrativa. Após registrar o insulto, introdução natural dos diálogos homéricos,<sup>17</sup> Glauco responde a Diomedes, invocando sua linhagem, que identifica, em parte, quem é o guerreiro e qual o seu nível de importância. Ele inicia sua resposta com o símile das folhas:<sup>18</sup>

Assim como a queda das folhas, assim é a dos homens.  
Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço  
faz nascer outras, quando sobrevêm a estação da primavera:  
assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir.

A concepção da vida humana depreendida da metáfora do mundo vegetal não é única em Homero.<sup>19</sup> O limite de tempo existencial é uma geração (γενεή) e os homens perecerão, mas a raça humana segue seu curso, renovando a terra. Morte e vida se conjugam no mesmo verso, porém alguns homens permanecerão para sempre, graças aos seus feitos heroicos. A maneira homérica de ultrapassar os limites impostos ao homem pela natureza é recorrer à cultura: ser imortalizado por um poeta. Essa afirmação implica que ao mortal não lhe restará outra coisa além da memória que lhe dedicam os homens. Não há recompensa, nem se espera uma existência feliz depois da morte, nem se sugere qualquer renascimento dos homens.<sup>20</sup>

Mas se prestarmos atenção na sequência da narrativa, deparamo-nos com outro dado interessante. Os dois adversários se apresentam declamando a linhagem a que pertencem. De todas as estirpes apresentadas pelo poeta, a de Glauco é a maior descrita na *Ilíada*. A trajetória de Belerofonte e seus feitos fabulosos é destacada para salientar sua ascendência gloriosa, reforçando sua honra pessoal, impondo-se sobre o inimigo como um oponente de peso. Como reflete Calame (2000): “a reação a este discurso de elogio das

<sup>17</sup> A respeito disso, ver SLATKIN, À propos des insultes dans les combats de l'*Illiade*, in: *L'écrit du temps*, 1988.

<sup>18</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 146-9: οἴη περ φύλλων γενεή τοίη δέ καὶ ἀνδρῶν. φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη τηλεθώσσα φύει, ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη· ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἡ μὲν φύει ἡ δ' ἀπολήγει.

<sup>19</sup> Aparece também nas *Aves*, de Aristófanes e em *Mimnermo* 2.1 e ss; na *Ilíada*, uma outra ocorrência pode ser observada em XXI, 464-6.

<sup>20</sup> “We can see that the vegetal imagery expresses the *Iliad's* conception of a hero as a mortal who fights and dies with no afterlife as his reward other than the glory of celebration in epic song.” SCHEIN, *The mortal hero*, 1985, p. 70.

qualidades heroicas de Belerofonte e de seus descendentes é imediata. Diomedes reconhece em Glauco um hóspede hereditário”,<sup>21</sup> porque descobre que seus antepassados, outrora, foram aliados. Assim, ambos descem dos carros, que não são mencionados no início, e se cumprimentam. Glauco então presenteia seu oponente com suas armas de ouro e recebe em troca as armas de bronze de Diomedes, fato que mais atrai a atenção de comentadores e eruditos. Outro ponto controverso é o fato de Glauco usar armas de ouro em combate.<sup>22</sup>

No entanto, o que nos interessa nessa relação é a questão da renovação dos laços de amizade na nova geração, independente do lado que adotam Glauco e Diomedes, como sugere o símile das folhas. O que podemos deduzir é que o guerreiro carrega em si toda a glória e o renome de seus antepassados, e é preciso honrá-los à altura, agindo como um verdadeiro herdeiro da tradição familiar. Partindo da mesma metáfora, o tronco da família que produz homens é que lhes fornece a garantia de um renome e do respeito dos inimigos; os homens vão morrer, como as folhas que caem e definham, mas sua linhagem, a árvore de sua *gene*, continuará para sempre.

Abruptamente, o relato termina. Mas é importante ressaltar outro aspecto, traçando um paralelo entre esse encontro e o de Menelau e Adrasto. Se levarmos em conta o que fez e disse Agamêmnon (“Que nenhum deles fuja da íngreme desgraça às nossas mãos, nem mesmo o rapaz que se encontre ainda no ventre da mãe. Que nem ele nos escape, mas que de Ílion sejam todos de uma vez eliminados, sem rastro nem lamento!”),<sup>23</sup> algumas observações podem ser feitas. Primeiro, não há um padrão de tratamento dado aos inimigos por parte dos guerreiros aqueus. A impiedade, no sentido de ser implacável, de Agamêmnon, parece mais exagerada à luz do encontro de Glauco e Diomedes, e Menelau, menos “amolecido” do que seu irmão nos faz crer. Segundo, o rei dos aqueus não sabe dos hábitos e não tem controle sobre seus comandados, pois a guerra não acontece de acordo com sua vontade, mas define-se nas ações de cada guerreiro, e cada um busca nela um sentido próprio. Há pequenas guerras de Troia sendo travadas. Além disso, há uma dose rara de civilidade

<sup>21</sup> “(...) la réaction à ce discours d’éloge des qualités heroïques de Bellérophon et de ses descendants est immédiate. Diomède reconnaît en Glaucos un hôte héréditaire”. CALAME, *Poétique des mythes dans la Grèce Antique*, 2000, p. 75. Sobre Belerofonte, cf. ASSUNÇÃO, A melancolia de Belerofonte na *Iliada*, in: *Saúde do Homem e da Cidade na Antiguidade Greco-Romana*, 2007; WHITE, Bellerophon in the “land of Nod”, in: *The American Journal of Philology* 1982.

<sup>22</sup> A respeito desse assunto, ver por exemplo, CALDER III, Gold for bronze: *Iliad*: 6. 232-36, in: *Studies Presented to Sterling Dow*, 1984; DONLAN, The unequal exchange between Glaucus and Diomedes, light of the homeric gift-economy, in: *Revue Phoenix*, 1989; SCODEL, The wits of Glaucus, in: *Transactions of the American Philological Association*, 1992.

<sup>23</sup> Ver nota 3.

entre os combatentes, e um reconhecimento mútuo de grandeza. Similar a essa distinção, talvez, somente o encontro entre Aquiles e Príamo no canto XXIV.

Entre um relato e outro, porém, insere-se a partida de Heitor para a cidade. O seu objetivo é obter o favor de Atena, oferecendo-lhe um sacrifício, para evitar a derrota. O fato de ser Heitor o mensageiro não deixa de causar estranheza, mas é esse evento que permite ao nosso herói encontrar-se com a sua família e despedir-se.<sup>24</sup>

### 1.3 Heitor em Troia

Heleno, irmão de Heitor, é quem toma a iniciativa de prescrever um procedimento ritual para aplacar a ira dos deuses e reverter a situação desastrosa em que se encontram.<sup>25</sup>

A necessidade nos oprime.  
 Heitor, vai tu agora para a cidade e fala à mãe  
 que é tua e minha: diz-lhe para reunir as anciãs  
 no templo de Atena de olhos garços na acrópole.  
 Depois de abrir com a chave as portas da casa sagrada,  
 a veste que lhe parecer mais bela e mais ampla  
 das que tem em casa e que a ela própria for a mais grata,  
 que deponha essa veste nos joelhos de Atena de belos cabelos,  
 jurando que lhe sacrificará no templo doze vitelas com um ano,  
 inexperientes no acicate, na esperança de que se compadeça  
 da cidade, das mulheres e filhos pequenos dos Troianos.

A fala acima é repleta de imperativos e fornece-nos vários detalhes do culto a Atena em Troia.<sup>26</sup> Sabemos, em perspectiva, que os esforços serão em vão. Atena conspira contra a cidade, apesar de ser sua protetora e seu templo ser o principal santuário. Nem o maior dos sacrifícios desviará Troia de seu caminho rumo à ruína. A deusa engana Heitor,

<sup>24</sup> “Cette scène, du point de vue du temps de la narration, permet de combler le bref espace temporel qui sépare le moment où Hector quitte le champ de bataille et les guerriers troyens (v. 116-118) de celui où il parvient aux portes de Troie (v. 237) pour rejoindre les femmes qui s’y trouvent assablées.” CALAME, *Poétique des mythes dans la Grèce Antique*, 2000, p. 76.

<sup>25</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 85-95: ἀναγκαίη γὰρ ἐπιείγει· Ἔκτορ ἄτάρ σὺ πόλιν δὲ μετέρχεο, εἰ πὲρ δ’ ἔπειτα μητέρι σῆ καὶ ἔμῃ· ἦ δὲ ξυνάγουσα γεραῖὰς νηὸν Ἀθηναίης γλαυκώπιδος ἐν πόλει ἄκρη οἴξασα κληῖδι θύρας ἱεροῖο δόμοιο, πέπλον, ὅς οἱ δοκέει χαριέστατος ἠδὲ μέγιστος εἶναι ἐνὶ μεγάρω καὶ οἱ πολὺ φίλτατος αὐτῇ, θείναι Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο, καὶ οἱ ὑποσχέσθαι δυοκαίδεκα βούς ἐνὶ νηῶ ἦνις ἠκέστας ἱερευσέμεν, αἳ κ’ ἐλεήσῃ ἄστῃ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νῆπια τέκνα.

<sup>26</sup> A este respeito, KIRK, *The Iliad: a commentary*, 1985, p. 164 e ss.

durante seu combate com Aquiles,<sup>27</sup> e o sacrifício exigido vai além da oferta dos homens, vítimas do mundo irracional; Atena urde e alcança a morte do herói.

Heitor chega à cidade, e observamos a mudança espacial da narrativa. Há um movimento do campo aberto, da violência e da exposição aos perigos para o recinto fechado pelos muros, de proteção e da civilidade dentro da cidade. O filho de Príamo é portador de más notícias, tem um semblante terrível e está coberto de sangue. As mulheres troianas, ávidas por saberem o que ocorre com seus maridos, filhos e parentes, acorrem a ele com desespero e esperança. Heitor só pede que rezem para Atena e depositem em seu altar sacrifícios, pois “sobre muitas delas pairavam desastres”.<sup>28</sup>

O trecho abaixo fornece vários diálogos de Heitor com as principais personagens troianas, excetuando Príamo, através dos quais podemos divisar um caráter traçado, e que está, a princípio, dentro da esfera de interesses privados e particulares da relação familiar, mas que, inexoravelmente, pretende deliberar acerca da esfera pública, visto que a decisão do príncipe e guerreiro-mor de Troia afetará todo futuro de sua comunidade.

Seu primeiro encontro é com sua mãe Hécuba, e o poeta o retrata num tom bastante amoroso:<sup>29</sup>

Veio ao seu encontro sua mãe generosa, trazendo  
Laódice, que das suas filhas primava pela beleza.  
E acariciando-o com a mão, falou-lhe pelo nome:  
Filho, por que razão aqui vieste, deixando a guerra audaz?

O tom maternal, inicialmente introduzido pelo vocativo (τέκνον), também traduzível por “criança”, e por “abraço maternal”<sup>30</sup> é quebrado com a lembrança de sua responsabilidade como adulto; mas logo restaura-se o aconchego, com o oferecimento do doce vinho. Essa oscilação no comportamento da mãe é contrastada com a resposta firme de Heitor:<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Segundo a lenda, Atena está contra Troia por ter sido preterida por Páris numa espécie de concurso de beleza, no qual a escolhida foi Afrodite. As motivações de Atena para arruinar a cidade, no entanto, estão ausentes no poema.

<sup>28</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 241: Πολλῆσι δὲ κήδε' ἐφήπτο.

<sup>29</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 251-4: ἔνθα οἱ ἠπιόδωρος ἔναντίη ἤλυθε μήτηρ Λαοδίκην ἑσάγουσα θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην· ἔν τ' ἄρα οἱ φῦ χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε· τέκνον τίπτε λιπῶν πόλεμον θρασὺν εἰλήλουθας;

<sup>30</sup> Sugestão de KIRK, *The Iliad: a commentary*, 1985, p. 195.

<sup>31</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 264-8: μή μοι οἶνον ἄειρε μελίφρονα, πότνια μήτηρ, μή μ' ἀπογυιώσης μένεος, ἀλκῆς τε λάθωμαι· χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον ἄζομαι· οὐδέ πη ἔστι κελαινεφέϊ Κρονίωνι αἴματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάσθαι.

Não me tragas vinho doce como mel, ó excelsa mãe,  
 Para que não me quebrantes e me esqueça da força e da coragem.  
 Envergonho-me de oferecer a Zeus o vinho frisante  
 com mãos sujas; nem fica bem ao homem empastado  
 de sangue e sujidade rezar a Zeus da nuvem azul.

A resposta contém uma série de necessidades práticas, não retribuindo o tom maternal de Hécuba<sup>32</sup>, e externa um dado ritual interessante: é preciso se purificar para a libação, o que demonstra a piedade da personagem. Mesmo no desespero, há regras a seguir (lembramos do espaço civilizado onde ele se encontra), mesmo sabendo da incerteza de sua eficácia. Heitor insiste com a mãe acerca da necessidade de agradar à deusa com o requinte que puder e despede-se dela com amarguradas acusações a seu irmão, Alexandre:<sup>33</sup>

Quem me dera que a terra  
 abrisse um abismo à frente dele! Como flagelo o criou  
 o Olimpo para os Troianos e filhos do magnânimo Príamo.  
 Se eu o visse descer para a mansão de Hades,  
 diria que meu coração olvidara o sofrimento.

Sua dúvida ele externa por meio da violência. Ameaçador, ensanguentado, carregando uma lança, o personagem entra nos aposentos onde encontra o irmão, “a tratar das belas armas”, em companhia das criadas e de Helena. Heitor não deixa de repreendê-lo, mesmo sabendo que o principal é conseguir que volte para o campo de batalha:<sup>34</sup>

Estranha criatura! Não te fica bem estares para aí amuado.  
 As tropas morrem em torno da cidade e da íngreme muralha,  
 em combate; e é por ti que a guerra e o grito da refrega  
 lavram em volta da cidade. Tu próprio te zangarias com outro  
 qualquer, que viesses a tentar retirar-se da guerra odiosa.  
 Vá, levanta-te, antes que a cidade se abra em fogo ardente.

Páris é o anti-herói, ou melhor, o “anti-Heitor”. Principal causador das desgraças que se abatem sobre os troianos, é um dos menos importantes no campo de batalha. Ele não

<sup>32</sup> KIRK, *The Iliad: a commentary*, 1985, p.196.

<sup>33</sup> *Iliada*. VI, 281-5: ὥς κέ οἱ αὐθι γὰρ χάνοι· μέγα γάρ μιν Ὀλύμπιος ἔτρεφε πῆμα Τρωσί τε καὶ Πριάμῳ μεγαλήτορι τοῖό τε παισίν. εἰ κείνόν γε ἴδοιμι κατελθόντ' Ἄϊδος εἴσω, φαίην κε φρέν' ἀτέρπου οἰζύος ἐκλελαθέσθαι.

<sup>34</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 326-331: δαιμόνι', οὐ μὲν καλὰ χόλον τόνδ' ἔνθεο θυμῶ, λαοὶ μὲν φθινύθουσι περὶ πτόλιν αἰπύ τε τείχος μαρνάμενοι· σέο δ' εἵνεκ' αὐτὴ τε πτόλεμος τε ἄστου τόδ' ἀμφιδέδηε· σὺ δ' ἂν μαχέσαιο καὶ ἄλλω, ὃν τινά που μεθιέντα ἴδοις στυγεροῦ πολέμοιο. ἀλλ' ἄνα μὴ τάχα ἄστου πυρὸς δῆϊοιο θέρηται. Não é a primeira vez que Heitor repreende seu irmão. Conferir III, 38-75.

tem independência de ação dentro da narrativa. Aliás, também o é Menelau.<sup>35</sup> Apesar do quase duelo entre os dois, eles vivem à sombra dos irmãos, Agamêmnon e Heitor. Alexandre diz que é por tristeza, por dor (ἄχρει) que se prostrou, mas prefere o isolamento a agir para tentar mudar a situação. Como sugere Kirk (1985), o povo troiano o insulta, desde o duelo não levado a termo no canto III.<sup>36</sup> Essa é a razão da reprimenda do irmão, como fica claro nos versos 329-30.

O diálogo seguinte, com Helena, reforça o traço negativo de Páris, no qual ela lamenta que tenha causado tanta destruição,<sup>37</sup>

Porém uma vez que os deuses decretaram tais males,  
quem me dera ter sido esposa de um homem mais digno,  
A quem atingisse a raiva e os muitos insultos dos homens.

A julgar por essas palavras, podemos deduzir que seu marido não sente vergonha, *aidós* (αἰδώς), nem pelo que fez, nem pelo que está fazendo. Ao contrário de Heitor, ele não se responsabiliza, ou não assume nenhum papel claro no curso dos acontecimentos em sua volta, nem reage diante da indignação pública. A própria Helena sugere consciência de sua culpa.

Helena oferece a Heitor uma cadeira, recusada imediatamente. Ele despede-se dela, com frases cheias de sentimento e percepção de maus presságios para seu futuro, profetizando seu destino:<sup>38</sup>

Pois irei eu agora a minha casa para ver quem lá está:  
Minha mulher amada e meu filho pequeno.  
Não sei se, outra vez, ainda os voltarei a ver,  
Ou se já os deuses me aniquilaram às mãos dos Aqueus.

O encontro e o diálogo do casal permitem-nos compreender como a guerra afeta as famílias dos combatentes<sup>39</sup> (II. VI, 407-465). Andrômaca tenta conter o marido dentro dos

<sup>35</sup> Sobre Menelau, comenta Rousseau: “Cela signifie sans doute qu’il n’occupe pas, dans le processus de prise de décision, à l’intérieur de la constellation de l’*Iliade*, de position indépendante.” ROUSSEAU, *Le deuxième Atride: le type épique de Ménélas dans l’Iliade*, in: *Mélanges Pierre Lévêque*, 1991, p. 329.

<sup>36</sup> KIRK, *The Iliad: a commentary*, 1985, p. 203.

<sup>37</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 349-351: αὐτὰρ ἔπει τάδε γ’ ὦδε θεοὶ κακὰ τεκμήραντο, ἀνδρὸς ἔπειτ’ ὤφελλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις, ὃς ἤδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ’ ἀνθρώπων.

<sup>38</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 365-8: καὶ γὰρ ἐγὼν οἶκον δὲ ἐλεύσομαι, ὄφρα ἴδωμαι οἰκῆας ἄλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον υἰόν. οὐ γὰρ οἶδ’ εἴ ἔτι σφιν ὑπότροπος ἴξομαι αὐτίς, ἧ ἤδη μ’ ὑπὸ χερσὶ θεοῖ δαμόωσιν Ἀχαιῶν.

muros troianos; seu argumento é carregado de tristeza, e ela suplica pelo futuro de seu único filho, Astíanax, que também é filho de Heitor. Esse encontro já é o prenúncio de que os personagens se separariam:<sup>40</sup>

Homem maravilhoso, é a tua coragem que te matará!  
Nem te compadeces desta criança pequena nem de mim,  
desafortunada, que depressa serei tua viúva.  
Pois rapidamente todos os Aqueus se lançarão contra ti  
e te matarão. Mas para mim seria melhor descer para debaixo  
da terra, se de ti ficar privada. Nunca para mim haverá  
outra consolação, quando tu encontrares o teu destino,  
mas só sofrimentos. Já não tenho pai nem excelsa mãe:  
meu pai foi morto pelo divino Aquiles.

A mulher de Heitor interpela-o com uma frase interessante (δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος). Lourenço (2005) aqui traduz δαιμόνιε como “maravilhoso”. A palavra grega tem o sentido de “entidade benfazeja” ou “malévola” ou, em sentido positivo, “gênio”, “espírito de luz”, e numa conotação negativa, “terrível”, “nefasto”, “espírito de porco”, o que implicaria – caso fossem esses dois últimos significados escolhidos – um tom de acusação a Heitor, responsabilizando-o pelo destino da família.<sup>41</sup> Talvez a fala de Andrômaca pudesse – para guardar na língua portuguesa a ambiguidade de aprovação/reprovação – ser assim vertida: “Ah, bendito! Teu furor te matará!” O mesmo termo, para compararmos, foi usado por Heitor para repreender Páris no verso 326, como analisamos acima.

Andrômaca expressa seu sentimento de abandono e pede para Heitor não arriscar sua vida. A aflição pelo futuro<sup>42</sup> também é reforçada pela experiência de ver seus irmãos e seu pai mortos por Aquiles:<sup>43</sup>

Já não tenho pai nem excelsa mãe:  
meu pai foi morto pelo divino Aquiles,

<sup>39</sup> “Hektor’s visit with Andromache and Astyanax in Troy, in Book 6, is set in the action of the poem as an expanded vignette of how a man had gone to war leaving his wife and child whom he was never to see again.” SCHEIN, *The mortal hero*, p. 75.

<sup>40</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 407-14: δαιμόνιε φθίσει σε τὸ σὸν μένος, οὐδ’ ἐλεαίρεις παῖδά τε νηπίαχον καὶ ἔμ’ ἄμμορον, ἢ τάχα χήρη σεῦ ἔσομαι· τάχα γάρ σε κατακτανέουσιν Ἀχαιοὶ πάντες ἐφορμηθέντες· ἐμοὶ δέ κε κέρδιον εἶη σεῦ ἀφαρματούση χθόνα δύμεναι· οὐ γὰρ ἔτ’ ἄλλη ἔσται θαλπωρὴ, ἐπεὶ ἂν σύ γε πότμον ἐπίσπης ἄλλ’ ἄχε· οὐδέ μοι ἔστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ. ἦτοι γὰρ πατέρ’ ἄμὸν ἀπέκτανε δῖος Ἀχιλλεύς.

<sup>41</sup> O mesmo *dáimon* de Sócrates.

<sup>42</sup> KULMANN, *Past and future in the Iliad*, 2002, p. 399.

<sup>43</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 414-24: ἦτοι γὰρ πατέρ’ ἄμὸν ἀπέκτανε δῖος Ἀχιλλεύς, ἐκ δὲ πόλιν πέρσεν Κιλικῶν εὐ ναιετάουσαν Θήβην ὑπίπυλον· κατὰ δ’ ἔκτανεν Ἡετίωνα, οὐδέ μιν ἐξενάριξε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ, ἀλλ’ ἄρα μιν κατέκρη σὺν ἔντεσι δαιδαλέοισιν ἠδ’ ἐπὶ σῆμ’ ἔχεεν· περὶ δὲ πτελέας ἐφύτευσαν νύμφαι ὄρεστιάδες κούραι Διὸς αἰγιόχοιο. οἱ δὲ μοι ἑπτὰ κασίγνητοι ἔσαν ἐν μεγάροισιν οἱ μὲν πάντες ἰὼ κίον ἤματι Ἄιδος εἶσω· πάντας γὰρ κατέπεφνε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς βουσὶν ἐπ’ εἰλιπόδεσσι καὶ ἀργεννῆς ὄϊεσσι.



que arrasou a cidadela bem habitada do Cilícios,  
 Tebas de altos portões. Assassinou Eécion, porém, não  
 o despojou das armas, por respeito em seu espírito;  
 mas cremou-o vestido com a rica armadura,  
 e por cima fez um túmulo: em redor plantaram ulmeiros  
 as ninfas da montanha, filhas de Zeus detentor da égide.  
 Quanto aos sete irmãos que eu tinha no palácio,  
 todos eles num só dia desceram à mansão de Hades:  
 matou-os a todos o divino Aquiles de pés velozes,  
 no meio do gado de passo cambaleante e das brancas ovelhas.

A possível morte de Heitor significa a extinção de todos os seus laços familiares e um impacto terrível no destino de seu filho. No âmbito do particular, ele é tudo o que sua mulher tem: “tu para mim és pai e excelsa mãe: és irmão e és para mim o vigoroso companheiro do meu leito”. O caráter de Andrômaca é, desse modo, marcado pelas reminiscências e pressentimentos das mortes que a rodeiam.<sup>44</sup> Assim será no canto XXIV (v.725-45), quando ela declara que não espera que seu filho atinja a maioridade. Seu lamento, portanto, reclama de Heitor o que se espera dele: que cumpra seus deveres familiares. Mas e se os deveres familiares não compactuam com as obrigações políticas? Essa questão, que estará em moda no período clássico, especificamente recortada na peça “Antígona”, pulsa aqui de forma intensa. Na sequência, Andrômaca informa o destino de sua mãe, resto de despojo, nas mãos do cruel Aquiles:<sup>45</sup>

E minha mãe, que foi rainha debaixo da arborizada Placo,  
 para aqui ele a trouxe com o resto dos despojos,  
 mas depois libertou-a, e tendo recebido incontável resgate;  
 no palácio de seu pai foi abatida por Ártemis, a archeira.

O discurso de Andrômaca reforça o que acontecerá com as mulheres troianas, ou seja, serão despojos de guerra, como ocorreu com mãe, no passado. Ao contrário de sua mãe, Andrômaca será destinada a Neoptólemo, filho de Aquiles, e viverá muitas adversidades, na condição de escrava, como relatado pelos poetas trágicos do século V.

Heitor é a segurança de toda a família, fato retomado na argumentação de Andrômaca (versos 407-8), que enfatizam sua dependência em relação ao marido:<sup>46</sup>

<sup>44</sup> KULMMANN, *Past and future in the Iliad*, 2002, p. 402.

<sup>45</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 425-28: μητέρα δ', ἣ βασίλευεν ὑπὸ Πλάκῳ ὑληέσση, τὴν ἐπεὶ ἄρ' δεῦρ' ἤγαγ' ἄμ' ἄλλοισι κτεάτεσσιν, ἃψ ὃ γε τὴν ἀπέλυσε λαβῶν ἀπερείσι' ἄποινα, πατρὸς δ' ἐν μεγάροισι βάλ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα.

<sup>46</sup> *Iliada*, VI, 429-32: Ἐκτορ ἄτάρ σύ μοί ἐσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ ἠδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης· ἄλλ' ἄγε νῦν ἐλέαιρε καὶ αὐτοῦ μίμν' ἐπὶ πύργῳ, μὴ παῖδ' ὄρφανικὸν θήης χήρην τε γυνάϊκα·

Heitor, tu para mim és pai e excelsa mãe: és irmão  
e és para mim o vigoroso companheiro do meu leito.  
Mas agora compadece-te e fica aqui na muralha,  
para não fazeres órfão o teu filho e viúva a tua mulher.

Andrômaca deseja, aparentemente, dissuadir Heitor de seus compromissos com Troia. Contudo, notamos também em suas palavras a importância da percepção de que numa batalha nem sempre a atitude ofensiva é a melhor estratégia. O trecho seguinte reforça essa ideia, o que parece inadequado para uma esposa amedrontada: alguém que dá conselhos militares ao marido e propõe uma estratégia de combate mais segura:<sup>47</sup>

Quanto à hoste, posiciona-a perto da oliveira brava,  
donde a cidade pode ser melhor escalada e a muralha está  
exposta ao assalto. Já três vezes naquele sítio os mais valentes  
experimentaram o assalto, na companhia dos dois Ajantes,  
do glorioso Idomeneu e dos Atridas e do valoroso filho de Tideu.  
Será porque um bom conhecedor de auspícios os avisou,  
ou porque o próprio espírito os incitou e impeliu a fazê-lo.

Kirk (1985) comenta que alguns autores, modernos e antigos, levantaram a hipótese de que esses versos não são autênticos, entre eles Aristarco.<sup>48</sup> Entretanto, uma leitura possível é a de que Andrômaca tenta convencer Heitor a resguardar sua própria vida. Assim, a mulher aconselha-o a estacionar as tropas na proximidade de uma oliveira facilmente escalável, ponto fraco que poderia ser explorado pelos aqueus.

Os conselhos militares dados por mulheres não são incomuns na “Ilíada”. Lembremo-nos da atitude de Helena, que observa, de cima, o campo de guerra: ela identifica para Príamo os principais guerreiros do exército aqueu do alto das muralhas de Troia no canto III.

No nosso ponto de vista, compreendemos que o conflito de Heitor reflete em sua mulher. Se a guerra e a exposição são inevitáveis, lute, porém descanse antes, espere um pouco. A interpretação pode-se fazer a partir do realce da partícula *vûv* em contraposição com a partícula *δέ*: “Mas agora (*vûv*) compadece-te e fica ..., e, enquanto isso (*δέ*), posiciona a

<sup>47</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 433-9: λαὸν δὲ στῆσον παρ’ ἐρινεόν, ἔνθα μάλιστα ἀμβατός ἐστι πόλις καὶ ἐπίδρομον ἔπλετο τείχος. τρὶς γὰρ τῆ γ’ ἐλθόντες ἐπειρήσανθ’ οἱ ἄριστοι ἀμφ’ Αἴαντε δύω καὶ ἀγακλυτὸν Ἰδομενῆα ἠδ’ ἀμφ’ Ἀτρείδας καὶ Τυδέος ἄλκιμον υἱόν· ἢ πού τις σφιν ἔνισπε θεοπροπίων ἐὺ εἰδώς, ἧ νυ καὶ αὐτῶν θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει.

<sup>48</sup> “These 7 vv. were athetized by Aristarchus (Arn/A) ‘because the words are inappropriate to Andromakhe, since she sets herself up against Hektor in generalship (ἀντιστρατηγεί). Also, they contain an untruth; for it was not recorded that the wall easy to attack in this sector, nor is the fighting so close to the wall. Also, Hektor directs his answer [i.e. at 441] to the earlier points.” KIRK, *The Iliad: a commentary*, 1985, p. 217.

hoste perto da oliveira brava.” Nessa leitura, a forma de enfrentamento do conflito, por parte da mulher, seria a procrastinação, atitude semelhante à de Páris anteriormente comentada.

#### 1.4 As Justificativas de Heitor

Os argumentos de Andrômaca são incisivos, e Heitor não pode furtar-se a dar uma resposta. Suas ponderações devem convencer sua interlocutora dos deveres que possui e, para isso, seu discurso deve obedecer a uma certa lógica e usar elementos de retórica, para obter o efeito desejado. Sua réplica não desconsidera os juízos de sua mulher:<sup>49</sup>

Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me envergonharia dos Troianos e das Troianas de longos vestidos,<sup>50</sup> se tal como um covarde me mantivesse longe da guerra.

O conceito-chave nessa passagem reside em *aidós* (αἰδώς); em Homero, uma emoção ética,<sup>51</sup> através da qual o indivíduo sente-se rebaixado perante os outros. Esse *páthos* pode ser entendido como um sentimento de vergonha ou pudor, que o interdita de fazer alguma ação que o outro desaprová. Contudo, não se trata de um sentimento de fraqueza, ou de subserviência. Um exemplo disso seria Ulisses, que sentiu αἰδώς ao se mostrar nu diante de jovens;<sup>52</sup> Nausícaa sente αἰδώς para falar de seu casamento ao seu pai;<sup>53</sup> Penélope tem αἰδώς de se mostrar entre outros homens.<sup>54</sup>

Não basta agir virtuosamente, é preciso que a ação seja *vista e aprovada* como tal pelos companheiros. Portanto, o indivíduo deve ser flexível o bastante para ser conveniente, o que requer a prática da tolerância e moderação. Redfield (1984) define então αἰδώς como “um sentimento provocado pela consciência de seu lugar na sociedade em cada um e dos deveres que impõe este lugar. Deve-se ter piedade dos inferiores e evitar maltratá-los; temer

<sup>49</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 441-3: ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει, γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους, αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο·

<sup>50</sup> Αἰδέομαι τρῶας καὶ τρωάδας ἔλκεσιπέπλους.

<sup>51</sup> “Hector a été éduqué pour “combattre aux premiers rangs des Troyens” et il s’est entraîné lui-même à jouer ce rôle. Ses vertus sont la conséquence de son sens social.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 151 e ss. O autor faz sua análise de *aidós* em sua relação com *némesis*, a afronta, como um par complementar.

<sup>52</sup> HOMERO, *Odisseia*, VI, 221: ἄντην δ’ οὐκ ἂν ἐγὼ γε λοέσσομαι· αἰδέομαι γὰρ γυμνοῦσθαι κούρησιν εὐπλοκάμοισι μετελθῶν.

<sup>53</sup> HOMERO, *Odisseia*, VI, 66: αἶδετο γὰρ θαλερὸν γάμον ἐξονομῆναι πατρὶ φίλω.

<sup>54</sup> HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 184: οἴη δ’ οὐ κείσ’ εἶμι μετ’ ἀνέρας· αἰδέομαι γάρ.

os superiores e evitar desobedecê-los; apreciar os amigos e não os desapontar”.<sup>55</sup> Αἰδώς é, então, “uma certa sensibilidade à norma ideal de uma sociedade”; é o “fundamento afetivo e emocional da virtude”;<sup>56</sup> e a sociedade homérica, segundo ele, é a sociedade da vergonha, ou como disse Dodds, da cultura da vergonha<sup>57</sup>.

Em situações de guerra, esse comportamento é o mais desejado por todos para com todos, pois ele pode ser decisivo para a vitória de um exército. Há um ditado homérico, citado por Redfield, “quando os homens sentem αἰδώς, estão mais próximos dos que se salvarão do que dos que morrerão”.<sup>58</sup> Aqui torna-se um valor cooperativo.<sup>59</sup> É esse valor que faz Heitor optar por não querer e não poder ficar em Troia com sua família, enquanto seus companheiros sacrificam-se no campo de batalha. Sua lógica é bastante compreensível: se vencer os inimigos, sua família viverá. É o que se espera dele, ou seja, que se sacrifique pela cidade, para que ela tenha uma chance de futuro.

No entanto, no entender de Assunção (1994),<sup>60</sup> Heitor exagera nesse seu sentimento, tornando-se o traço mais acentuado em sua personalidade. Esse excessivo senso de dever que leva Heitor a superestimar sua própria força e a tomar uma série de decisões equivocadas é uma antítese hiperbólica de seu irmão Alexandre.<sup>61</sup>

Nem meu coração tal consentia, pois aprendi a ser sempre  
corajoso e a combater entre os dianteiros dos Troianos,  
esforçando-se pelo grande renome de meu pai e pelo meu.

Os argumentos de Heitor deslocam-se para seus deveres na esfera pública e para seus interesses particulares. Isso está relacionado a uma série de ações de característica

<sup>55</sup> “Est um sentiment provoqué par la conscience de la place de chacun dans la société et des **devoirs** qu’ impose cette place. On doit avoir pitié de ses inférieurs et éviter de les maltraiter; craindre ses supérieurs et éviter de leur désobéir; on doit chérir ses amis et ne pas les décevoir.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 155.

<sup>56</sup> “L’*aidōs* est une certaine sensibilité à la norme idéale d’une société. L’homme éprouve cette norme sur soi lorsque son imagination lui présente par avance les jugements que les autres porteraient sur sa conduite. De la sorte, l’*aidōs* est le fondement affectif et émotionnel de la vertu.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 151-2.

<sup>57</sup> DODDS, *Les grecs et l’irrationnel*, 1977.

<sup>58</sup> HOMERO, *Ilíada*, V, 531: αἰδομένων ἀνδρῶν πλέονες σοοὶ ἢ ἐπέφανται.

<sup>59</sup> “As was shown by Long, side by side with risking one’s life in war, these expectations also embraces assistance to and protection of those with whom the person was tied by the mutual obligations of military alliancer, guest-friendship, or vassal relations. These are the cooperative values that complete the distributive value of *timē*.” FINKELBERG, *Time and arete in Homer*, in: *Classical Quarterly*, 1998, p. 19.

<sup>60</sup> “Primeiro a relação de forças com Aquiles e depois o fato de estar sozinho entre uma multidão de adversários desaconselham inteiramente o afrontamento e o tornam mortal para Heitor. Mas sua decisão equivocada na assembléia e seu *aidōs* desmedido em relação à comunidade troiana (a megalomania de seu sentimento de responsabilidade) acabarão por perdê-lo.” ASSUNÇÃO, Nota crítica à ‘bela morte’ vernantiana, *Clássica*, 1994-1995, p. 58-9.

<sup>61</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 444-6: οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἔπει μάθον ἔμμεναι ἔσθλος αἰεὶ καὶ πρῶτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι, ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ’ ἐμὸν αὐτοῦ.

guerreira denominada *aristeia* (ἀριστεία), que é “uma palavra usada na Grécia tardia para ‘excelência’ ou ‘destreza’ ”,<sup>62</sup> em particular no calor da batalha. É o comportamento do guerreiro que lhe confere o reconhecimento dos companheiros como o melhor ou o mais bravo na batalha. Na “*Iliada*”, temos a descrição de sua conquista por vários guerreiros, como Sarpédon, Pátroclo, Heitor e, o maior deles, Aquiles.

A pré-condição de conquista da ἀριστεία é que ela deve ser obtida em duelo de iguais.<sup>63</sup> Um guerreiro mais forte matar um fraco não quer dizer nada, pois não há acréscimo de glória (κλέος) ou honra (τιμή) na reputação do combatente, já que existe o juízo de que ele só terá sua glória enfrentando inimigos à sua altura<sup>64</sup>, o que também significa que o risco de morte aumenta. Então, se por um lado morrer diante de um guerreiro menor ou fraco ou agir com covardia é vergonhoso (αἰδώς), por outro, enfrentar de igual para igual um inimigo de maior força é agir como um tolo (νήπιος).

Heitor é o herói das responsabilidades.<sup>65</sup> Ele foi educado para “combater nas primeiras filas dos troianos”, e sua virtude é consequência desse seu senso desmedido de responsabilidade social que, ao mesmo tempo em que o arrasta para os acontecimentos funestos e garante seu valor entre os companheiros, também o leva a uma certa inexactidão da percepção de perigo e uma equivocada ideia de sua força.<sup>66</sup> Não esqueçamos, no entanto, que a virtude heroica (ἀρετή) é coerente com esse impulso guerreiro (μένος).<sup>67</sup> Todavia, o poeta equilibra seu senso de dever com a lucidez de um guerreiro consciente do que está à sua volta

<sup>62</sup> Para descrição da ἀριστεία, ver SCHEIN, *The mortal hero*, 1985, p. 80.

<sup>63</sup> “Only social equals can take part in this kind of competitive interaction and consequently they are also the only ones entitled to the possession of *aretē*. (...) Accordingly, the lack of social equality would make *aretē*, as well as any other competitive value, totally irrelevant.” FINKELBERG, *Time and arete in Homer*, in: *Classical Quarterly*, 1998, p. 15.

<sup>64</sup> “En effet, dans l’accession au statut de héros tel que le conçoit la poésie homérique, ce qui est déterminant c’est autant l’acquisition du statut économique et social susceptible de faire de vous un chef de guerre que l’appropriation des qualités heroïques attachées à la manière d’affronter la mort.” CALAME, Claude. *Poétique des mythes dans la Grèce Antique*, 2000, p. 82.

<sup>65</sup> “L’héroïsme d’Hector est une réponse à des sollicitations: il apparaît comme le héros des responsabilités.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 146; ASSUNÇÃO, Nota crítica à ‘bela morte’ vernantiana, in: *Clássica*, 1994-1995, p. 59.

<sup>66</sup> Podemos aqui explicar melhor a razão de não usarmos em nossas análises as categorias durkheimianas de suicídio. Ao iniciar suas análises sobre o suicídio altruísta, o autor o define como aquele “em que se identifica com outra coisa que lhe é exterior, em que o pólo de conduta reside fora dele, isto é, situa-se em um dos grupos a que pertence. É por esta razão que chamaremos *suicídio altruísta* àquele que resulta de um intenso altruísmo.” DURKHEIM, *O suicídio*, 2003, p. 234. Não é o caso de Heitor, que explicitamente procura seu renome no campo de batalha.

<sup>67</sup> Sobre μένος, ver DARAKI, M. Le héros a “menos” et le héros “daimoni isos”: une polarité homérique, in: *Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa*, 1980.

e o perigo eminente da derrota, possibilidade não descartada pelo grande troiano. Olhando para sua esposa, descreve, não sem emoção, o futuro plausível:<sup>68</sup>

Pois isto eu bem sei no espírito e no coração:  
virá o dia em que será destruída a sacra Ílion,  
assim como Príamo e o povo de Príamo da lança de freixo.  
Mas não é tanto o sofrimento futuro dos Troianos que me importa,  
nem da própria Hécuba, nem do rei Príamo,  
nem dos meus irmãos, que muitos e valentes tombarão  
na poeira devido à violência de homens inimigos –  
muito mais me importa o teu sofrimento, quando em lágrimas  
fores levada por um dos Aqueus vestidos de bronze,  
privada da liberdade que vives no dia a dia.

As batalhas na “Íliada” são decididas pelos homens de frente, no corpo a corpo e entre ἄριστοι, aqueles para quem está reservado o nome de heróis, que pertencem a uma classe determinada, diferente dos mortais. “Eles podem ter acesso à divindade” (ainda que esta advenha somente pela *kléos*) e, ao mesmo tempo, são atormentados pela “ideia fixa de que são perecíveis”.<sup>69</sup>

Além disso, o troiano Heitor tem outro dilema pela frente: “vivo, Heitor é a esperança de Ílion; como futuro rei, ele encarna a continuidade do Estado. Nesta qualidade, ele é também a esperança de seu pai para a manutenção dos privilégios reais no seio da família”.<sup>70</sup> Se morto, o trono passará para a família de Enéas, como é atestado no Canto XX:<sup>71</sup>

pois está fadado que ele sobreviva à guerra,  
para que desprovida de esperma não pereça a raça do Dárdano,  
a quem o Crônida amou mais do que todos os filhos,  
que lhe foram gerados por mulheres mortais.

Nosso personagem é mais do que um membro de uma comunidade: ele é seu pivô, o protetor da cidade; logo, tem o dever de estar pronto para morrer por ela. Assim como deve

<sup>68</sup> HOMERO, *Íliada*, VI, 447-455: εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν· ἔσσειται ἡμᾶρ ὅτ' ἂν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἱρὴ καὶ Πριάμος καὶ λαὸς εὐμμελίω Πριάμοιο. ἀλλ' οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὀπίσσω, οὐτ' αὐτῆς Ἑκάβης οὔτε Πριάμοιο ἄνακτος οὔτε κασιγνήτων, οἳ κεν πολέες τε καὶ ἔσθλοὶ ἐν κονίησι πέσοιεν ὑπ' ἀνδράσι δυσμενέεσσιν, ὅσσον σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων δακρυόεσσαν ἄγηται, ἐλεύθερον ἡμᾶρ ἀπούρας·

<sup>69</sup> “Le héros est en quelque sorte soustrait au sort des mortels: par son statut, il accède à la divinité, par le souvenir, il est immortalisé. Em même temps il est obsédé par l'idée fixe qu'il est périssable.” REDFIELD, *La tragédie d'Hector*, 1984, p. 136.

<sup>70</sup> “Vivant, Hector est l'espoir d'Illion; comme futur roi, il incarne la continuité de l'Etat. Em cette qualité, il est aussi l'espoir de son père pour le maintien des privilèges royaux au sein de la famille.” REDFIELD, *La tragédie d'Hector*, 1984, p. 149.

<sup>71</sup> HOMERO, *Íliada*, XX, 302-5: μόριμον δέ οἱ ἔστ' ἀλέασθαι, ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὄληται Δαρδάνου, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων, οἳ ἔθεν ἐξεγένοντο γυναικῶν τε θνητῶν.

sobreviver para que a ordem sobreviva, já que será herdeiro do Estado. A esse somatório de deveres o personagem se refere, ao iniciar sua resposta a Andrômaca: “Todas essas coisas, mulher, me preocupam”. Percebe-se que sua resposta exprime a submissão a seu papel social, mas não está destituída de suas preocupações familiares, principalmente no que se refere ao papel de marido protetor:<sup>72</sup>

Muito mais me importa o teu sofrimento, quando em lágrimas  
fores levada por um dos Aqueus vestidos de bronze,  
privada da liberdade que vives no dia a dia:  
em Argos tecerás ao tear, às ordens de outra mulher;  
ou então, contrariada, levarás água da Messeida ou da Hipereia,  
pois uma forte necessidade se terá abatido sobre ti.  
E alguém assim falará, ao ver as tuas lágrimas:  
‘Esta é a mulher de Heitor, que dos troianos domadores de cavalos  
era o melhor guerreiro, quando se combatia em torno de Ílion.’  
Assim falará alguém. E a ti sobrevirá outra vez uma dor renovada,  
pela falta que te fará um marido como eu para afastar a escravatura.  
Mas que a terra amontoada em cima do meu cadáver me esconda,  
antes que oiça os teus gritos quando te arrastarem para o cativo.

#### Segundo Redfield (1984)<sup>73</sup>

Familiares e comunidade engendram, respectivamente, as instituições do *oikos* e da *pólis*, a família e a cidade e, portanto, todo o edifício do mundo humano. No interior deste edifício, os homens têm identidades, funções, laços, deveres, e são assim capazes de desenvolver virtudes.

Heitor suporta uma intrincada rede de relações familiares que se misturam com as suas obrigações políticas e militares. Por isso, sua escolha, justificada na resposta à Andrômaca, tem que abarcar um horizonte maior do que aquele que o envolve na família.

O raciocínio atende ao ideais de Aristóteles que afirma, séculos mais tarde, que os interesses coletivos sobrepõem-se aos individuais: “O todo existe necessariamente antes da parte. (...) Nenhum [membro da cidade] pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa

<sup>72</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 454-465: ὅσσον σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων δακρυόεσσαν ἄγηται, ἐλεύθερον ἦμαρ ἀπούρας· καί κεν ἐν Ἄργει εἴσασα πρὸς ἄλλης ἰστὸν ὑφαίνοις, καί κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηίδος ἢ Ὑπερείης πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη· καί ποτέ τις εἴπησιν ἰδὼν κατὰ δάκρυ χέουσαν· Ἔκτορος ἦδε γυνή, ὃς ἀριστεύεσκε μάχεσθαι Τρώων ἵπποδάμων, ὅτε Ἴλιον ἀμφεμάχοντο. ὥς ποτέ τις ἔρειε· σοὶ δ' αὖ νέον ἔσσεται ἄλγος χήτει τοιοῦδ' ἀνδρὸς ἀμύνειν δούλιον ἦμαρ. ἀλλὰ με τεθνηῶτα χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτοι, πρὶν γέ τι σῆς τε βοῆς σου θ' ἔλκηθμοῖο πυθέσθαι.

<sup>73</sup> “Parenté et communauté engendrent respectivement les institutions de l'*oikos* et de la *polis*, la famille et la cité, et, partant, tout l'édifice du monde humain. A l'intérieur de cet édifice, les hommes ont des identités, des fonctions, des liens, des obligations, et sont ainsi capables de déployer des vertus.” REDFIELD, *La tragédie d'Hector*, 1984, p. 137.

dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles ou é um deus, ou um bruto”.<sup>74</sup> Em síntese, a família, parte, deve ser preterida por Troia, o todo.

A dramaticidade dessa escolha é que a família representa o conjunto de laços sociais que mais dependem dele, os mais frágeis, os mais desamparados nesse ponto da narrativa. A cena de despedida entre Heitor, Andrômaca e seu filho é carregada de emoção, que unem os três na dura realidade de que o herói tem que abandoná-los, num certo sentido, e se expor no campo de batalha, onde uma vitória sobre os aqueus não só os salvaria, como toda a cidade.<sup>75</sup> Seu raciocínio está correto, embora não o faça sem uma ponta de sofrimento. A referência aos trabalhos domésticos enfatiza a humilhação imposta à Andrômaca.

É impossível subtrair a morte do destino de qualquer um porque ela representa a ordem natural das coisas. Mas a cultura na qual um homem está inserido oferece, ao mesmo tempo, as razões de viver e de morrer. Então, por um lado, ela reafirma que toda existência é fragmentária e incompleta, mas por outro, oferece as razões que dizem aos homens que eles não viveram em vão, que algo deles perdurará para sempre. Uma coisa não exclui a outra: sabe-se que vamos morrer e nosso destino é desaparecer da face da terra. Por que não acabamos com nossa vida aqui e agora? Por que viver atormentado, iludindo-se com o cotidiano de nossa existência, com suas pequenas alegrias e prazeres, se tudo um dia se apagará? As respostas podem ser alcançadas nos valores prezados por uma sociedade, que dão tanto o sentido à vida quanto à morte. A morte se torna só mais um acontecimento, o último, que deve compor com os outros eventos da vida um todo coerente. Um homem, sozinho e isolado, não conseguiria ter a consciência de sua própria história e não teria tempo de refletir sobre ela, dependendo de sua própria reflexão. Quando ele descobrisse, digamos, já seria tarde demais. Por isso, a sociedade o educa e transmite a ele, de antemão, o que deve fazer para viver bem e morrer bem, ou seja, prescreve aos seus membros a felicidade, que nada mais seria que as ações praticadas pelo bem da coletividade. Heitor diz: “pois aprendi a ser sempre corajoso e a combater entre os dianteiros dos Troianos, esforçando-me pelo grande renome de meu pai e pelo meu.”<sup>76</sup>

<sup>74</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1253a.20: τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους; 1253a27-29: ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μὴδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθέν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. Tradução de Roberto Leal Ferreira.

<sup>75</sup>“Hektor dies fighting not only for glory but also for the life of tender domesticity, characteristically Trojan in the *Iliad*, of which he and Andromache are the poem's prime exemplars.” SCHEIN, *The mortal hero*, 1985, p. 76.

<sup>76</sup> HOMERO, *Iliada*, VI, 444-6: οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἔπει μάθον ἔμμεναι ἔσθλος αἰεὶ καὶ πρῶτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι, ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ' ἐμὸν αὐτοῦ.



Isso não quer dizer que suas ações ou identidade, sua individualidade, serão simplesmente dissolvidas no coletivo. Ele quer alcançar o renome, a glória (κλέος) entre os mortais. Alguém poderá dizer, enfim, que tal valor não é individual, mas coletivo, e que Heitor não o escolheu, mas reflete apenas na esfera do particular um padrão de comportamento do universal.<sup>77</sup> Ele vive um código, que norteia suas ações. Mas lembremos que, na “Íliada”, os principais acontecimentos da história, no plano humano, não se desenrolam por causa das ações da “massa” anônima dos guerreiros, mas dos indivíduos. Obviamente, um guerreiro como Heitor sabe que não ganhará a guerra sozinho, mas também tem ciência de que, se não fizer a sua parte, corre o risco de toda a cidade perecer e, conseqüentemente, todos os guerreiros terem seus nomes esquecidos na memória dos homens. Para que isso não aconteça, só há uma alternativa: estar na frente da batalha.

O poeta é cuidadoso com os seus personagens: eles agem segundo o provável e o necessário, e isso implica que eles estão em harmonia com os valores e normas prescritos pela cultura em que estão inseridos, pois só assim eles seriam justificáveis.<sup>78</sup> Eles são o resultado de uma elaboração coletiva e suas ações estão delimitadas pelos valores e as normas sociais de modo a atuarem como um teste para seus limites. Podemos acrescentar que quando a opção ultrapassa os limites do ser humano e se faz contemplando o bem coletivo, essas personagens se tornam épicas, ou como a chamamos, heroicas. É nessa fronteira que esses personagens, aos olhos dos homens comuns, tornam-se extraordinários (semelhantes a animais selvagens ou a seres divinos e imortais).

Segundo Redfield (1984), essa dualidade expressa o par natureza e cultura, dimensões diferentes, mas complementares que norteiam as ações humanas.<sup>79</sup> A natureza impõe seus limites, como a finitude da vida, que iguala todos os homens; porém, a cultura os qualifica, por meio de graus de valor, de mérito, de glória, como aqueles que desafiam a morte e testam seus limites. Os heróis homéricos são aqueles que estão nesse limiar, e são envolvidos numa trama que é uma mistura de πάθος. O heroísmo é individual, pois parte do

---

<sup>77</sup> “Life is lived and death is died according to this code of values: to be fully human – that is, to be a hero – means to kill or be killed for honor and glory”. SCHEIN, *The mortal hero*, 1985, p. 71.

<sup>78</sup> “Les choses que le choix, l’effort, le savoir peuvent transformer constituent le domaine de la culture: elles sont spécifiquement humaines. En imitant une action, dont il place la source dans le personnage, c’est le vécu d’une culture que le poète imite.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 100.

<sup>79</sup> O comentário do autor é sobre Sarpédon: “L’homme meurt de toute manière, autant donc mourir glorieusement. Il choisit d’être un héros, faute de pouvoir devenir un dieu. Par sa nature, le héros est semblable, au commun des mortels, mais la culture lui confère une valeur; s’il périt, du moins dispose-t-il du pouvoir d’acquérir un renom.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 135.

agir, do ultrapassar os limites; o homem se faz herói,<sup>80</sup> e ele conquista sua ἀριστεία principalmente pelos feitos diante da morte iminente. Contudo, isso é conferido pelo coletivo; é ele que lhe dá esse estatuto. A consciência heroica possui esta informação: o indivíduo é efêmero (é sua natureza) e suas instituições (que são parte da cultura) é que vão sobreviver.<sup>81</sup>

Assunção (1994, 1995) elenca assim os erros cometidos por Heitor:<sup>82</sup> o excesso de confiança após a vitória imposta aos aqueus no Canto VIII; sua incapacidade de ver sinais divinos que indicariam o desfavorecimento de Zeus aos troianos no Canto XII; sua ignorância do verdadeiro plano de Zeus, que na verdade não constitui um erro em si, por ser impossível seu acesso, mas que poderia ter sido admitido como possibilidade e, principalmente, o fato de ter declinado o conselho de Polidamas de recuar os exércitos troianos, quando Aquiles aplacou sua ira e voltou para o campo de batalha para vingar a morte de Pátroclo. É sua inadequada avaliação da situação e de seu valor, de se reconhecer como inferior, somados a uma total entrega a seu papel diante da cidade que o cegam e acabam por provocar sua morte. Assim, na iminência de enfrentar Aquiles, ele reflete<sup>83</sup>:

Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros,  
o primeiro a atirar-me com censuras será Polidamante,  
ele que me disse para conduzir os troianos para a cidade  
durante a noite funesta em que se ergueu o divino Aquiles.  
Mas eu não quis obedecer. Mais proveitoso teria sido!  
Mas agora destruí o exército por causa da minha insensatez  
e tenho vergonha dos Troianos e das Troianas de longas vestes,  
não vá algum homem mais vil e covarde dizer de mim:  
'Confiante na sua força, Heitor destruiu o exército'.  
Assim dirão. E para mim teria sido muito mais proveitoso  
defrontar Aquiles e regressar depois de o ter morto,  
ou então ser gloriosamente morto por ele à frente da cidade.

<sup>80</sup> “A glória pois lhe será atribuída em razão desta “alguma coisa grandiosa” (*méga ti*) que ele terá feito pouco antes de sua morte. A morte, ao contrário, se não nos deixamos enganar por esta vaga simultaneidade gramatical, é o que impede de fazer o que quer que seja. Ainda este exemplo confirma que o ser herói iliádico se define por seu fazer.” ASSUNÇÃO, Nota crítica à ‘bela morte’ vernantiana, in: *Clássica*, 1994-1995, p. 54 e ss.

<sup>81</sup> “La nature est éternelle; les objets de civilisation sont passagers. Mais, d’un autre point de vue, on peut affirmer, au contraire, que les créatures de la nature sont éphémères, tandis que les institutions, produits de la culture – familles, cités, traditions – sont en principe immortelles. Elles survivent aussi longtemps que des générations d’êtres humains les maintiennent. La culture, par conséquent, donne un sens à une vie limitée; elle offre à l’homme une raison de vivre, au-delà de sa propre personne.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 163.

<sup>82</sup> ASSUNÇÃO, Nota crítica à ‘bela morte’ vernantiana, in: *Clássica*, 1994-1995, p. 58. Simone Weil também aponta o excesso de confiança e o ultrapassar os limites humanos as causas da ruína do herói homérico. WEIL, *L’Iliade ou le poème de la force*, in: *La source grecque*, 1953.

<sup>83</sup> HOMERO, *Ilíada*, XXII, 99-110: ὦ μοι ἐγών, εἰ μὲν κε πύλας καὶ τείχεα δύω, Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει, ὅς μ’ ἐκέλευε Τρωσὶ ποτὶ πτόλιν ἠγήσασθαι νύχθ’ ὑπο τήνδ’ ὀλοήν, ὅτε τ’ ὤρετο δῖος Ἀχιλλεύς. ἀλλ’ ἐγὼ οὐ πιθόμην· ἦ τ’ ἂν πολὺ κέρδιον ἦεν. νῦν δ’ ἐπεὶ ὤλεσα λαὸν ἀτασθαλίῃσιν ἐμῆσιν, αἰδέομαι Τρώας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους, μή ποτέ τις εἴπησι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο· Ἐκτωρ ἦφι βίηφι πιθήσας ὤλεσε λαόν. ὣς ἐρέουσιν· ἐμοὶ δὲ τότ’ ἂν πολὺ κέρδιον εἴη ἄντην ἢ Ἀχιλῆα κατακτείναντα νέεσθαι, ἦε κεν αὐτῶ ὀλέσθαι εὐκλειῶς πρὸ πόλης.

Observamos que Heitor inquieta-se com o reconhecimento de seus pares: se os outros (Polidamas, troianos, troianas, ou outro homem inferior a ele) vão aprová-lo ou não é o que o preocupa, ou o que vão dizer dele (VI, 461-461). Sua virtude guerreira inscreve-se no dever de agir em nome da comunidade que, ao mesmo tempo, julga-o. Segundo Redfield (1984), “o temor de morrer é, em Heitor, menos forte que o temor da desonra”.<sup>84</sup> Talvez possamos então dizer que Andrômaca nos dá a medida exata do caráter de seu marido: “é tua coragem que o matará”.

É importante perceber a repetição de termos usados no canto VI que ressaltam a necessidade da morte pública, para lhe conferir glória, ou seja, que deve ser vista e lembrada. Uma pergunta poderia ser feita: por que, então, ele correu como um covarde, embora o poeta de forma nenhuma o trate assim, quando enfrentou Aquiles? Uma resposta possível é que Heitor tinha esperança de poder vencer Aquiles (alguém poderia repreendê-lo por isso?), e apostava ser essa a única chance de Troia sobreviver e assim salvar sua família. No entanto, estava agora em uma situação desfavorável, e essa oscilação entre o dever e a família, entre a coragem e a hesitação diante de Aquiles, pertencem à ordem da necessidade e da verossimilhança, o que nada mais seria do que o reconhecimento da humanidade da personagem.

### 1.5 Heitor Diante da Morte

No canto XXII da *Ilíada*, Príamo interpela seu filho a não enfrentar Aquiles:<sup>85</sup>

Heitor, não fiques aí, meu filho, à espera daquele homem,  
isolado sem ninguém que te ajude, para que não encontres  
logo a morte, subjugado pelo Pelida, que é muito mais forte que tu, homem cruel e  
duro. Quem me dera que pelos deuses fosse ele  
amado como é por mim! Rapidamente os cães e abutres  
o comeriam, jazente. E um terrível sofrimento partiria da minha alma.

<sup>84</sup> “La crainte de mourir est, chez Hector, moins forte que la crainte du déshonneur.” REDFIELD, *La tragédie d’Hector*, 1984, p. 151.

<sup>85</sup> HOMERO, *Ilíada*, XXII, 38-43: Ἕκτορ μή μοι μίμνε, φίλον τέκος, ἀνέρα τοῦτον οἶος ἄνευθ’ ἄλλων, ἵνα μὴ τάχα πότμον ἐπίσπης Πηλείωνι δαμείς, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστι, σχέτλιος· αἴθε θεοῖσι φίλος τοσσόνδε γένοιτο ὅσσον ἐμοί· τάχα κέν ἐκύνες καὶ γῦπες ἔδοιεν κείμενον· ἦ κέ μοι αἰνὸν ἀπὸ πρᾶπίδων ἄχος ἔλθοι·

O apelo de um pai sofrido com as perdas da guerra que o próprio Aquiles causou aos troianos e à sua própria família é carregado de emoção. Heitor é, para ele, a única esperança de a cidade resistir ao cerco, contudo um destino terrível os espera sem sua presença:<sup>86</sup>

Os meus filhos a morrer, minhas filhas a serem arrastadas,  
minhas câmaras de tesouro pilhadas e crianças inocentes  
a serem atiradas ao chão em aterradora chacina  
e as minhas noras arrastadas pelas mãos funestas dos Aqueus.  
A mim próprio, por último, às portas primeiras dilacerão  
os cães esfomeados, depois de alguém pelo bronze afiado  
com estocada ou arremesso me privar da vida – os cães  
que no palácio eu criei à minha mesa para guardarem as portas:  
depois de um estado de loucura terem bebido o meu sangue  
jazerão aos meus portões.  
[...]  
Mas quando os cães profanam vergonhosamente a cabeça grisalha  
e a barba grisalha e os membros genitais de um velho morto,  
isso é a coisa mais confrangedora que existe para os pobres mortais.

A visão prematura da queda de Troia ressalta a profanação da vida privada, a humilhação da família real e antecipa, provavelmente, os destinos de Cassandra e Astíanax. A mutilação do cadáver de Príamo pelos seus próprios cães implicam na destruição dos valores civilizados e a selvageria da guerra. Essa passagem relaciona-se com a mutilação de Heitor infligida por Aquiles e o desejo de Hécuba de devorar o fígado do Pelida por vingança.<sup>87</sup> Ela junta-se ao pai no lamento e, angustiados e contraídos de dor, desvelam o coração: “assim disse o ancião: e com as mãos arrancou os cabelos brancos da cabeça. Mas não conseguiu persuadir o coração de Heitor. Por seu lado, a mãe lamentava-se lavada em lágrimas, desapertando o vestido e com a outra mão mostrando o peito”<sup>88</sup> e vaticina: “mas lá, longe de nós, junto das naus dos aqueus, os rápidos cães te devorarão”<sup>89</sup>. O apelo de Hécuba é mais

<sup>86</sup> HOMERO, *Iliada*, XXII, 62-71: υἱάς τ' ὀλλυμένους ἔλκηθείσας τε θυγάτρως, καὶ θαλάμους κεραϊζομένους, καὶ νήπια τέκνα βαλλόμενα προτὶ γαίῃ ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι, ἔλκομένας τε νουὸς ὀλοῆς ὑπὸ χερσὶν Ἀχαιῶν. αὐτὸν δ' ἄν πύματόν με κύνες πρώτῃσι θύρῃσιν ὤμησται ἐρύουσι, ἐπεὶ κέ τις ὀξεί χαλκῶ τύψας ἢ βαλὼν ρεθέων ἐκ θυμὸν ἔληται, οὓς τρέφον ἐν μεγάροισι τραπεζῆσθαι θυραωρούς, οἳ κ' ἐμὸν αἷμα πιόντες ἀλύσσοντες περὶ θυμῶ κείσονται ἐν προθύροισι. νέω δέ τε πάντ' ἐπέοικεν; e 74-76: ἀλλ' ὅτε δὴ πολίον τε κάρη πολίον τε γένειον αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος, τοῦτο δὴ οἴκτιστον πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.

<sup>87</sup> HOMERO, *Iliada*, XXII, 212-3. A respeito do tema da mutilação e a questão de civilidade, conferir SEGAL, C. The theme of the Mutilation of the corpse in the Iliad. in: *Mnemosyne supp.* 17, 1971.

<sup>88</sup> HOMERO, *Iliada*, XXII, 77-80: Ἡ ῥ' ὁ γέρων, πολιὰς δ' ἄρ' ἀνὰ τρίχας ἔλκετο χερσὶ τίλλων ἐκ κεφαλῆς· οὐδ' Ἔκτορι θυμὸν ἔπειθε. μήτηρ δ' αὐθ' ἑτέρωθεν ὄδύρετο δάκρυ χέουσα, κόλπῳ ἀνιέμενη, ἑτέρηφι δὲ μαζῶν ἀνέσχε·.

<sup>89</sup> HOMERO, *Iliada*, XXII, 88-89: οὐδ' ἄλοχος πολύδωρος· ἄνευθε δέ σε μέγα νῶϊν Ἀργείων παρὰ νηυσὶ κύνες ταχέες κατέδονται. Os gestos de Hécuba são comuns em ritos de lamentação de cadáveres.

passional e pessoal. O próprio Heitor sente atordoado e pensa consigo mesmo, ou como diz o poeta, “disse ao seu magnânimo coração”.<sup>90</sup>

Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros, o primeiro a atirar-me com censuras seria Polidamante, ele que me disse para conduzir os troianos para a cidade durante a noite funesta em que se ergueu o divino Aquiles. Mas eu não quis obedecer. Mais proveitoso teria sido!

Uma ponta de arrependimento em Heitor transparece nesses versos, que oscilam entre a firmeza e a fraqueza. O personagem tem medo e envergonha-se de seus erros perante os troianos, teme falhar e cair em desgraça. Adiante, retoma o autocontrole e, resolutamente, enfrenta o melhor dos aqueus, pois, dessa forma, pode, pelo menos, morrer com glória. Mas novamente o “medo dominou Heitor, assim que o viu. Não se atreveu a ficar onde estava, mas abandonou os portões e fugiu. E o Pelida lançou-se atrás dele, confiante na rapidez dos pés.”<sup>91</sup>

O episódio nos causa uma certa decepção com o nosso herói. A perseguição só termina com a intervenção de Atena enganando Heitor. O combate começa, tem-se a ordinária troca de insultos e entre um golpe e outro, Aquiles o atinge.<sup>92</sup>

Ora todo o corpo de Heitor estava revestido pelas brônzeas armas, belas, que despira a Pátroclo depois de o matar.  
Mas aparecia, no sítio onde a clavícula se separa do pescoço e dos ombros, a garganta, onde rapidíssimo é o fim da vida.  
Foi aí que com a lança arremeteu furioso o divino Aquiles, e a ponta trespassou completamente o pescoço macio.  
Mas a lança de freixo, pesada de bronze, não cortou a traqueia, para que Heitor ainda pudesse proferir palavras em resposta. Tombou na poeira.

A narrativa em torno de sua morte dispensa muita atenção à importância de sua figura para os troianos, como esposo,<sup>93</sup> pai, filho e baluarte do exército. As súplicas de seus pais mostram a importância de mantê-lo vivo para a possibilidade de Troia continuar

<sup>90</sup> μεγαλύτερα θυμόν. Citação que se segue HOMERO, *Ilíada*, XXII, 99-103: ὦ μοι ἐγών, εἰ μὲν κε πύλας καὶ τείχεα δύω, Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει, ὅς μ' ἐκέλευε Τρωσὶ ποτὶ πτόλιν ἠγήσασθαι νύχθ' ὑπο τήνδ' ὀλοήν ὅτε τ' ὤρετο δῖος Ἀχιλλεύς. ἀλλ' ἐγὼ οὐ πιθόμην· ἦ τ' ἂν πολὺ κέρδιον ἦεν. Heitor aqui refere-se ao pedido de Polidamante de recuar os exércitos troianos, à vista de Aquiles, para dentro dos muros da cidade. Ver *Ilíada*. XVIII, 243-313.

<sup>91</sup> HOMERO, *Ilíada*, XXII, 136-8: Ἔκτορα δ', ὡς ἐνόησεν, ἔλε τρόμος· οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη αὔθι μένειν, ὀπίσω δὲ πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθεῖς· Πηλεΐδης δ' ἐπόρουσε ποσὶ κραιπνοῖσι πεποισῶς.

<sup>92</sup> HOMERO, *Ilíada*, XXII, 322-330: τοῦ δὲ καὶ ἄλλο τόσον μὲν ἔχε χροῖα χάλκεα τεύχεα, καλὰ, τὰ Πατρόκλιοιο βίην ἐνάριξε κατακτάς· φαίνεται δ' ἦ κληῖδες ἀπ' ὤμων αὐχέν' ἔχουσι, λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὤκιστος ὀλεθρος· τῆ ῥ' ἐπὶ οἱ μεμαῶτ' ἔλασ' ἐγγεῖ δῖος Ἀχιλλεύς, ἀντικρὺ δ' ἀπαλοῖο δι' αὐχένος ἤλυθ' ἄκωκῆ· οὐδ' ἄρ' ἀπ' ἀσφάραγον μελίη τάμε χαλκοβάρεια, ὄφρα τί μιν προτιείποι ἀμειβόμενος ἐπέεσσιν· ἦριπε δ' ἐν κούρης·.

<sup>93</sup> Sua mulher, Andrômaca, no canto VI, 407-439, roga-lhe que evite o combate com Aquiles.

resistindo ao cerco aqueu. Não menos importante é a preocupação com seu cadáver, talvez o principal dos dois últimos cantos da “Ilíada”. Segue-se o diálogo entre os dois heróis, com a devida observância da verossimilhança questionada (no momento em Heitor consegue falar com a garganta atravessada por uma espada), mas surpreendente em termos dramáticos. E, com a negociação de que seu cadáver seja entregue à sua família cumprir os devidos ritos fúnebres, a narrativa da epopeia tem seu fim.

A queda de Troia não se dá imediatamente, mas sabemos que a cidade está perdida, será saqueada, destruída, mulheres e crianças serão escravizadas. O filho de Heitor será atirado de uma das torres da cidade. Quem não se sacrificaria para que isso não acontecesse? Talvez, no caso de Heitor, pudéssmos pensar na palavra ἀπορία. Ocorre no entanto que, por ignorância, por ilusão advinda de Atena, por avaliação equivocada de suas próprias forças, esse filho de Príamo enfrentasse a morte com o olhar para o futuro. Ainda quando tudo está perdido, ele procura preservar seu corpo. Sua morte é terrível, porém seu funeral glorioso. Há, por certo, cores trágicas; prevalece, contudo, o brilho épico. A palavra ἀπορία tem outro colorido em “Antígona”; ἄπορος ἐπ’ οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον (v. 362) sem saída para nada do porvir, nenhum ritual fúnebre o consola.

## 2 ANTÍGONA E A MORTE TRÁGICA

### 2.1 O Contexto Histórico

A morte épica de Heitor pode constituir um paradigma para os gregos do século V, visto que, ameaçados pelo avanço do Império Persa, as cidades atenienses enfrentaram não só as dificuldades trazidas por um inimigo poderoso, mas também aquelas relacionadas com sua própria organização interna.

A base da estrutura política e social grega é a *pólis*, consolidada durante o que se convencionou chamar de período clássico (séculos VI-IV), não pode ser definida apenas levando em conta a circunscrição do território urbano, mas também de toda a área rural, e, o mais importante, do conjunto de pessoas que habitam todas as suas terras. Com as comunicações entre elas dificultadas pelo relevo acidentado da península balcânica, essas cidades-Estado desenvolveram-se de forma autônoma e, conseqüentemente, diferenciaram-se em relação às instituições políticas, regulamentações sobre o comércio, educação e adquiriram características culturais específicas. No entanto, com uma base linguística e religiosa comuns, e com os jogos que reuniam as cidades para competirem em honra aos deuses, um substrato comum permitiu ao grupo identificar-se como “os helenos”, os habitantes da Hélade. As Guerras Médicas, como ficou conhecido o conjunto de batalhas travadas entre gregos e persas, aumentou ainda mais essa percepção do mundo pan-helênico.

Vitoriosa, a *pólis* grega vai ser saudada como uma grande realizadora desses feitos, e isso deixou claro o tragediógrafo Sófocles, no primeiro estásimo de sua obra “Antígona”, famosa por louvar os atos (maravilhosos, espantosos, mas também terríveis), τὰ δεινὰ, dos homens levando-os à civilização, à humanização:<sup>94</sup>

A fala e o alado pensamento,  
as normas que regulam as cidades  
sozinho aprendeu;  
da geada do céu, da água inclemente  
e sem refúgio, os dardos evita,  
de tudo capaz.

<sup>94</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 355-362: καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν φρόνημα καὶ ἀστυνόμους ὀργὰς ἐδιδάξατο, καὶ δυσαύλων πάγων ὑπαίθρεια καὶ δύσομβρα φεύγειν βέλη παντοπόρος· ἄπορος ἐπ’ οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον. Todas as traduções citadas neste capítulo são de Maria Helena da Rocha Pereira.

O surgimento do concurso de tragédias e do teatro (assim como a filosofia, em outro contexto) está intimamente ligado ao advento da *pólis*. Evento cívico integrante da celebração dos festivais dionisíacos, revestidos de uma grandeza particular desde a época dos Psitrátidas<sup>95</sup>, a glória passa a ser representada em conjunto e não serão mais adequados, para consolar uma perda, funerais como os de Heitor. Nesses festivais estavam presentes não apenas os cidadãos, mas muitos estrangeiros e comerciantes, pois a época era de grande oportunidade de negócios e fortalecimento dos laços políticos entre Atenas e seus aliados.<sup>96</sup> As festas eram uma celebração cívica<sup>97</sup> que abrigavam o tema da morte como um elemento do conjunto. Esse gênero de comemoração tem uma dívida muito grande, em relação ao seu conteúdo, com a tradição épica, pois seu enredo desenrolava-se em torno de famosas famílias lendárias. As apresentações eram assistidas por uma audiência numerosa, que se acotovelava para ver e ouvir, numa nova perspectiva, as ações dos célebres personagens do mundo épico na *skéné*.

Os tragediógrafos buscavam os temas de suas peças nos relatos da tradição. Os episódios mais significativos estavam situados em um passado remoto e eram transportados para o presente.

Não é fácil estabelecer uma ligação direta entre os assuntos abordados na tragédia e os problemas políticos debatidos naquele momento na *pólis*, mas é inegável que o teatro grego era um lugar privilegiado para se discutir, ao menos de forma mais geral, os problemas impostos pelo momento histórico brilhante que os gregos atravessavam. De modo diverso, o livro de Christian Meier (1991) levanta a hipótese de que é possível estabelecer essa ligação,<sup>98</sup> posição que não compartilhamos. Uma peça como a de Sófocles não é o relato histórico dos debates políticos correntes em Atenas metaforizados pelos tragediógrafos, mas uma reflexão de questões colocadas pelo exercício de poder de instituições as quais floresceram de forma inédita. Sendo assim, seus cidadãos experimentaram, no sentido primeiro da palavra, a atividade humana conhecida nos dias atuais como política. Creonte, enquanto rei de Tebas, não pode ser identificado com o líder ateniense, Péricles.

As questões colocadas por Sófocles, exemplo emblemático desse quadro ateniense, foram importantes, pois sua biografia se confunde com a própria história da

---

<sup>95</sup> MEIER, *De la tragédie grecque comme art politique*, 1991, p. 60-61.

<sup>96</sup> MOSSE, *Atenas: história de uma democracia*, 1982, p. 19-20.

<sup>97</sup> MEIER, *De la tragédie grecque comme art politique*, 1991, p. 8.

<sup>98</sup> “Le présent ouvrage part de l’hypothèse que’au V siècle, il existait entre tragédie et politique une connexion étroite.” MEIER, *De la tragédie grecque comme art politique*, 1991, p. 12.



cidade.<sup>99</sup> Nascido em 496, no início das Guerras Médicas, participou ativamente da vida pública de sua *pólis*. Em 443 foi eleito ἑλληνοταμίης, uma espécie de coletor de impostos e administrador do Tesouro de Delos e uma de suas atribuições era arrecadar contribuições dos aliados atenienses na luta contra os persas. Em 440 combateu como estrategista ao lado de Péricles no cerco de Samos; após o fracasso da expedição da Sicília, foi um dos dez πρόβουλοι, conselho que preparava as leis a serem aprovadas pela assembleia popular. Morreu em 406, dois anos antes da derrota final de Atenas na Guerra do Peloponeso. Em relação à sua produção dramática, os nomes de 114 peças compostas por ele são conhecidas, embora restem apenas sete obras completas e alguns fragmentos.

Nesta seção a personagem que escolhemos para analisar é Antígona, da peça homônima, uma das personagens mais ilustres do teatro grego, e que dispensa outras apresentações. Desde Hegel, essa obra vem sendo dissecada por inúmeros estudiosos, que sempre apontaram algum tipo de antagonismo presente.<sup>100</sup> O fato de ser exaustivamente estudada revela a riqueza da obra de Sófocles, marcada pela ambiguidade do vocabulário e, em decorrência disso, as dificuldades de interpretação.

Não é nossa intenção revisar tais pontos de vista neste trabalho. Outros já o fizeram e teríamos pouco ou nada a acrescentar a esse debate. O que nos interessa é analisar o desenrolar dos fatos que fizeram Antígona tomar a resolução de sacrificar sua vida e estabelecer um possível diálogo com a tradição épica da qual a tragédia é herdeira.

Claro está que sua decisão já é conhecida no párodo, logo no início do enredo. No entanto, a explicação e justificativa de tal decisão serão reveladas somente nos *āgones* travados com outros personagens que acabam por mudar suas posições iniciais no decorrer da trama, sempre influenciados pela força e obstinação do caráter da filha de Édipo.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> MOSSÉ, *Dicionário da Civilização Grega*, 1998. Cf. verbete Sófocles. Para mais detalhes, ver o capítulo sobre Sófocles em LESKY, *A tragédia grega*, 1990.

<sup>100</sup> Assim resume Cerri: “Vé si è voluto così vedere di volta in volta il conflitto tra stato e famiglia, ordine politico e religione, legge positiva e legge naturale, dettame della legge e imperativo etico, stato e libertà individuale, ragion di stato e coscienza umana. Un *cliché* interpretativo le cui varianti sono pressoché illimitate.” CERRI, *Ideologia funeraria nell’Antigone di Sofocle*. in: GNOLI, G. et VERNANT, J-P (orgs.). *La mort, les morts dans les Sociétés Anciennes*, 1980, p. 122.

<sup>101</sup> Discordamos parcialmente do que disse Meier ao analisar a “Antígona”: “dans la constellation de personnages qui composent le drame, l’enfermement de chacun dans un rôle est donc particulièrement rigide et étroit; Sofocles se plaît, d’ailleurs, a le mettre très nettement em évidence.” MEIER, *De la tragédie grecque comme art politique*, 1991, p. 240.

## 2.2 O Enterro de Polinices

A ação indignada de Antígona se desenrola a partir do édito de Creonte, rei da cidade de Tebas e seu tio, que proibia o enterro de Polinices, seu irmão, cujo cadáver permanecia insepulto nos arredores da cidade, servindo de pasto para as aves de rapina. Em “Antígona”, o édito (κήρυγμα) proibitivo foi promulgado por Creonte na condição de estrategista,<sup>102</sup> de general, logo após a vitoriosa resistência de Tebas contra o exército dos argivos chefiados por Polinices. A batalha terminou quando Etéocles, também irmão de Antígona, defensor da cidade, travou um combate singular com seu irmão Polinices, morrendo um pela mão do outro, porém Etéocles foi sepultado como herói. Nas palavras de Creonte:<sup>103</sup>

E agora acabo de proclamar aos cidadãos um édito gêmeo destes princípios, que diz respeito aos filhos de Édipo: a Etéocles, que pereceu a combater por esta cidade, praticando toda a espécie de actos valorosos com a sua lança, dar-se-á sepultura num túmulo e executar-se-ão todos aqueles ritos sagrados que chegam ao além, até aos mortos mais nobres; porém, quanto ao que era do mesmo sangue que ele – refiro-me a Polinices – ao que, de regresso do exílio, quis destruir pelo fogo, de lés a lés, a terra de seus pais e os deuses da sua linhagem, quis saciar-se do sangue dos seus e levá-los cativos, - quanto a esse, proclamou-se nesta cidade que nem seria sepultado, nem pessoa alguma o lamentaria, mas se deixaria insepulto, e que o seu corpo, dado a comer aos cães e às aves de rapina, se havia de tornar um espetáculo vergonhoso.

É importante lembrarmos a importância das honras fúnebres para Heitor, tratado no capítulo anterior, e toda a ira dirigida a ele por Aquiles. Castigar o cadáver de alguém é a suprema vingança entre os guerreiros homéricos; caberia aqui o furor de Creonte? Será que este tempo de selvageria entre os homens não se foi?

As instituições da *pólis* regulamentam as relações entre os viventes e entre estes e o mundo dos mortos, evento cristalizado na famosa oração fúnebre de Péricles, sendo parte do

<sup>102</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 7-8: Καὶ νῦν τί τοῦτ' αὖ φασὶ πανδήμω πόλει κήρυγμα θεῖναι τὸν στρατηγὸν ἄρτίως; “E agora, que nova é essa que toda a cidade afirma, desse édito que o general acaba de promulgar?”.

<sup>103</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 192-208: Καὶ νῦν ἀδελφὰ τῶνδε κηρύξας ἔχω ἀστοῖσι παίδων τῶν ἀπ' Οἰδίπου περὶ Ἐτεοκλέα μὲν, ὃς πόλεως ὑπερμαχῶν ὄλωλε τῆσδε, πάντ' ἀριστεύσας δορί, τάφῳ τε κρύψαι καὶ τὰ πάντ' ἀφαγνίσαι ἃ τοῖς ἀρίστοις ἔρχεται κάτω νεκροῖς· τὸν δ' αὖ ξύναιμον τοῦδε, Πολυνείκην λέγω, ὃς γῆν πατρῶϊαν καὶ θεοὺς τοὺς ἔγγενεῖς φυγὰς κατελθῶν ἠθέλησε μὲν πυρὶ πρῆσαι κατάκρας, ἠθέλησε δ' αἵματος κοινοῦ πάσασθαι, τοὺς δὲ δουλώσας ἄγειν, τοῦτον πόλει τῆδ' ἔκκεκέρυκται τάφῳ μήτε κτερίζειν μήτε κωκυσαί τινα, ἔαν δ' ἄθραπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας καὶ πρὸς κυνῶν ἔδεστον αἰκισθὲν τ' ἰδεῖν. Τοιόνδ' ἐμὸν φρόνημα, κοῦποτ' ἔκ γ' ἐμοῦ τιμὴν προέξουσ' οἱ κακοὶ τῶν ἐνδίκων.

*corpus* jurídico dessas instituições. Essa é, inclusive, uma das maneiras de defender as instituições democráticas, segundo Aristóteles:<sup>104</sup>

Há ainda outras instituições capazes de manter e melhorar esta democracia, como exemplo, a de Clístenes em Atenas, e a dos que fundaram a democracia em Cirene. Deve-se dividir o povo em tribos e cúrias, dissolver os cultos particulares e reconduzi-los à unidade do culto público; numa palavra, imaginar todos os meios possíveis para unir todos os cidadãos e extinguir todas as corporações anteriores.

Certamente as regulamentações das antigas práticas privadas não impediriam que houvesse, ainda no século V, o culto e adoração aos heróis combatentes como nos tempos homéricos: constatamos, pela leitura das tragédias, estarem eles bem vivos nos espetáculos,<sup>105</sup> ainda mais num século tão bélico para os gregos. Outra questão é acreditar ou não que as leis promulgadas impediriam o castigo divino pela transgressão de costumes religiosos tradicionais em relação aos mortos (*nómos*). Esse é um assunto importante, ainda mais complicado naquele contexto político, discutido também por Sófocles no “Ájax”. No entanto, o antagonismo entre leis escritas e leis não escritas já foi bastante debatido na literatura.<sup>106</sup> Como registramos, nossa preocupação será observar como esse fato é encaminhado pelas personagens e as decisões tomadas a partir daí.

Parece-nos que Sófocles coloca uma pergunta: até onde vai o poder do Estado? Qual é seu limite? Creonte pode promulgar tal lei? Pensando na legalidade dessa proposta e na justificativa para a posição de Antígona, Bernard Knox vai dizer que “na verdade a história da *pólis* grega apoia um testemunho eloquente para o fato de que em muitos momentos de crise um homem deve frequentemente optar pelos seus parentes de sangue mesmo que isto signifique guerra civil ou traição da *pólis*”.<sup>107</sup> Este talvez seja o perigo que ele queira evitar: que a cidade se dissolvesse em conflitos provocados por facções em busca do poder, pois as

<sup>104</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1319b.19-27: ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος ἀυξῆσαι τὴν δημοκρατίαν, καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες. φυλαί τε γὰρ ἕτεροι ποιητέαι πλείους καὶ φατρίαί, καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά, καὶ πάντα σοφιστέον ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμειχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον. Tradução de Roberto Leal Ferreira.

<sup>105</sup> KNOX, *The heroic temper*, 1964, p. 58.

<sup>106</sup> Uma visão interessante sobre este debate é a de Knox: “she is not opposing a whole set of unwritten laws to the written laws of the *polis*, nor is she pleading the force of individual conscience or universal and natural law. She is claiming that the age-old customary rites of mourning and burial for the dead, which are unwritten because they existed even before the alphabet was invented or the *polis* organized, have the force of law, unwritten but unfailing, which stems from the gods and which the gods enforce.” KNOX, *The heroic temper*, 1964, p. 97.

<sup>107</sup> “In fact the history of the Greek *polis* bears eloquent testimony to the fact that in moments of crisis many a man would often stand by his blood relatives even if it meant civil war or betrayal of the *polis*.” KNOX, *The heroic temper*, 1964, p. 77.

honras fúnebres possuem o encantamento de transformar um homem comum em herói. Se nos tempos homéricos isso ficava a cargo do renome que o guerreiro tinha entre os seus, a *pólis* de Creonte se arroga o direito de outorgar tal título, o que lhe garante o controle da “distribuição” dos ganhos políticos auferidos por tal destaque.<sup>108</sup> Dentro dessa lógica, o rei de Tebas, seguindo a máxima de ajudar os amigos e fazer mal aos inimigos, Etéocles recebeu as honras fúnebres no *status* de herói e Polinices não; ele é um φίλος não por pertencer à família real, mas por agir como um defensor da cidade.<sup>109</sup>

Não podemos nos esquecer de que Tebas acabou de se livrar de um ataque dos argivos e o coro reconhece a legitimidade do poder de Creonte. Ter sua cidade sitiada, derrotada, destruída e seus habitantes serem vendidos como escravos era o pesadelo de qualquer grego. Podemos imaginar o que aconteceu à Troia dos poemas homéricos. O que Creonte está fazendo é, desse ponto de vista, absolutamente aceitável. Em nome da segurança da cidade, ele tenta eliminar qualquer possibilidade de enfraquecê-la.<sup>110</sup> Havia leis que proibiam o enterro de traidores em solo ático, embora isso não impedisse que os parentes o enterrassem em outro lugar.<sup>111</sup> Em termos mais amplos, não só o sepultamento, mas tudo o que envolve a passagem dos vivos para o mundo dos mortos vem sendo regulamentado.<sup>112</sup> Segundo Segal (1987):<sup>113</sup>

Para os gregos, a civilização consiste, em parte, em estabelecer a mediação humana conveniente entre besta e deus. O enterro de Polinices, ponto de partida da ação dramática de Antígona, coloca justamente em questão esta estrutura de relações.

No entanto, é questionável o argumento de Creonte ao condenar Polinices, não só como um traidor, mas como um sacrílego: “aquele que vinha para lançar fogo aos templos rodeados de colunas, às oferendas votivas e ao território que deles era, e para derrubar as

<sup>108</sup> A respeito do perigo do conflito entre o poder do *génos* e as intuições da *pólis*, ver KNOX, *The heroic temper*, 1964, p. 75 e ss.

<sup>109</sup> “His choice of words is telling – for him *philoí* are made, not born. [...] He sees burial rites as an honour due to a public benefactor, rather than a right due to all from their families.” BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies*, 1991, p. 118. Ver também NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 57.

<sup>110</sup> “Son décret concernant Polynice repose sur hiérarchie des valeurs don’t il a fait la règle de sa souveraineté. Elle s’accorde avec la défense de la ville, telle qu’il l’a organisée, en sauveur succédant à deux “sauveurs”, Oedipe et Étéocle.” BOLLACK, *La mort d’Antigone*, 1999, p. 86.

<sup>111</sup> NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 55; SYROPOULOS, Right, wrong and the tragic heroine, in: Platon, 1992, p. 242 e ss.

<sup>112</sup> “Many cities kept female funerary rituals under some form of control ou surveillance. In Athens, according to Plutarch, Solon established such laws to check the “disorderly and unbridled quality” of such lament, prohibiting breast-beating and wailing at funerals.” SEGAL, *Sophocles’ tragic world*, 1995, p. 110.

<sup>113</sup> “Pour les Grecs, la civilisation consiste pour une part à établir la médiation humaine convenable entre bête et dieu. L’ensevelissement de Polybice, point de départ de l’action dramatique d’Antigone, met justement en question cette structure de relations.” SEGAL, *La musique du Sphinx*, 1987, p. 133.

leis?<sup>114</sup>” Como podemos comprovar tal afirmação? O que sabemos, assim como a audiência, é que Polinices veio para tomar seu lugar de direito.<sup>115</sup> Após a morte de Édipo, Eteócles e Polinices concordaram em governar Tebas juntos, alternando-se no poder no período de meio ano cada um; Eteócles, no entanto, recusou-se a entregar o governo ao irmão, depois de seu período terminado. Em represália, Polinices atacou a cidade com a ajuda militar dos argivos. A morte dos dois cumpre o destino vaticinado por Édipo. O episódio não é relatado por Sófocles, mas isso não quer dizer que deva ser ignorado por nós, pois provavelmente não o foi pelos espectadores. Além disso, o édito de Creonte transgride uma prática religiosa ordinária que permite aos parentes de condenados à traição enterrar o cadáver fora dos limites da cidade.<sup>116</sup>

Para Antígona, e de acordo com as razões apontadas acima, a proclamação é injusta; logo, ela decide transgredir a lei. Primeiramente justifica-se com sua irmã Ismene, dizendo que o decreto de Creonte é a maldade dos inimigos (ἐχθρῶν κακά)<sup>117</sup> que avançam sobre os Labdácidas. O rei desonra Polinices (ἄτιμάσσης) e, ao negar-lhe a sepultura, deixa-o como “tesouro bem-vindo para as aves de rapina, quando lá do alto espreitam, em busca da alegria de um repasto”.<sup>118</sup>

A imagem do ultraje ao cadáver é repugnante e brutal: um corpo humano como carniça, deixado em estado de putrefação aos animais selvagens, é o oposto das realizações da *pólis*, cantada no primeiro estásimo (*pollá tà deiná*), grande símbolo dos gregos. O corpo como um tesouro (θησαυρὸν) é a “tradução que tornaria mais forte a paradoxal justaposição da selvageria e da civilização.”<sup>119</sup> Creonte equipara-se ao que Aquiles fez com o cadáver de Heitor, o que foi criticado pelos deuses. Segal (1987) acentua ainda mais o terrível feito do estrategista:<sup>120</sup>

Aquiles tinha a desculpa de estar impulsionado pela cólera. Creonte tem para si a letra, não o espírito, da lei. Mas um “ultraje” cometido a sangue frio e por um meticuloso cálculo político é muito mais terrível e mais revoltante do que um

<sup>114</sup>SÓFLOCLES, *Antígona*, 285-7: ὅστις ἀμφικίονας ναοὺς πυρώσων ἦλθε κἀναθήματα, καὶ γῆν ἐκείνων καὶ νόμους διασκεδῶν; Sobre a perspectiva de Creonte e suas justificativas, ver NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 57 e ss.

<sup>115</sup> SYROPOULOS, Right, wrong and the tragic heroine, in: *Platon*, 1992, nota 7, p. 246.

<sup>116</sup> SYROPOULOS, Right, wrong and the tragic heroine, in: *Platon*, 1992, p. 243.

<sup>117</sup> SÓFLOCLES, *Antígona*, 10.

<sup>118</sup>SÓFLOCLES, *Antígona*, 29-30: οἰωνοῖς γλυκὺν θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χάριν βορᾶς.

<sup>119</sup> “Traduction qui rendrait plus forte la paradoxale juxtaposition de la sauvagerie et de la civilisation.” SEGAL, *C. La musique du Sphinx*, 133.

<sup>120</sup> “Achille avait l’excuse d’être passionnément en colère. Créon a pour lui la lettre, sinon l’esprit, de la loi. Mais um “outrage” commis de sang-froid et par un méticuleux calcul politique est beaucoup plus terrible et plus révoltant qu’un “outrage” commis dans le feu de la passion, comme l’exposent clairement les débats mytiléniens et méliens de Thucydide.” SEGAL, *La musique du Sphinx*, 1987, p. 133.

“ultraje” cometido no ardor da paixão, como o expôs claramente os debates mitilênicos e meleenses de Tucídides.

Outro detalhe desagradável nos é fornecido mais tarde pelo mensageiro. Depois de arrependido, Creonte resolve enterrar o cadáver:<sup>121</sup> “lavámo-lo com pia unção, envolvemo-lo em ramos colhidos de fresco, depois queimámos o que restava”. O fato se consumou, entretanto, o corpo de Polinices *já havia sido* repasto para os animais selvagens, caracterizando a crueldade do rei. Como bem disse Kitto (1956), para além das nossas diferenças culturais no que diz respeito ao tratamento de cadáveres:<sup>122</sup>

O que Sófocles invoca e apresenta de novo e de novo é um horror físico absoluto, a consciência do ultraje indecente, que todos nós sentimos, tanto ingleses modernos quanto gregos antigos, à ideia de que um corpo humano, o corpo de alguém que tenhamos conhecido e talvez amado, deva ser tratado desta maneira.

A perspectiva autoritária e personalista da política de Creonte impede-o de ver que ultrapassa os limites de sua jurisdição e comete impiedade;<sup>123</sup> seu raciocínio estreito no que diz respeito à questão religiosa, também racionalizada, resulta na obsessão da tarefa de ultrajar o cadáver do traidor, tanto que envia guardas para o vigiarem. Quando um deles lhe traz a notícia de que uma fina poeira foi espalhada sobre o corpo, mas que não havia indícios visíveis de presença humana no local (sem pegadas nem rastros de roda), o rei de Tebas não consegue ver outra coisa além de uma afronta à *pólis* que ele representa.<sup>124</sup>

Creonte começou por mencionar os deuses e ele acredita sinceramente que os deuses da cidade aprovam seu decreto. Quando o coro hesitante sugere que o enterro simbólico relatado pelo guarda talvez seja uma intervenção divina ele se voltou contra eles o que é, obviamente, uma raiva sincera.

<sup>121</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 1201-2: λούσαντες ἄγνὸν λουτρόν, ἐν νεοσπάσιν θαλλοῖς ὃ δὴ λέλειπτο συγκατήθομεν...

<sup>122</sup> “What Sophocles relies on and presents again and again is the sheer physical horror, the sense of indecent outrage, that we feel, modern English as well as ancient Greek, at the idea that a human body, the body of someone we have known and maybe loved, should be treated like this.” KITTO, *Form and meaning in drama*, 1956, p. 149. O capítulo deste livro sobre *Antígona* é uma importante referência para entendermos o enredo da peça, no qual se levanta pontos espinhosos do encadeamento das ações dramáticas de Sófocles, principalmente sobre as questões dos dois enterros.

<sup>123</sup> “Créon prendrait-il un mesure sacrilège par aveuglement, ou par dédain de la coutume antique? Um acte hybristique qui témoigne de sa folie? L’idée est inconvenance, s’agissant d’un gardien; l’ordre civique lui-même se déchaînerait dans sa personne. L’interdit émane d’une volonté d’ordre. La transgression d’une coutume sacrée est pourtant l’idée implicite dans beaucoup d’interprétations de la pièce. On cherche la faute d’un seul côté, on la trouve; c’est qu’elle y est effectivement, mais dans l’antagonisme. Les excès se commandent dans l’affrontement. Chacun se tient sur ses gardes pour prévenir le moindre mouvement de l’adversaire”. BOLLACK, *La mort d’Antigone*, 1999, p. 82.

<sup>124</sup> “Creon began by mentioning the gods and he sincerely believes that the gods of the city approve of his decree. When the chorus tentatively suggests that the symbolic burial reported by the guard may be divine intervention he turns on them in what is obviously sincere anger.” KNOX, *Sophocles and the polis*, in: ROMILLY, *Sophocle*, 1982, p. 14.

### 2.3 A Justificativa de Antígona a Ismene

Antígona debate com sua irmã a necessidade de honrar o irmão, apesar da proibição de Creonte, mas a posição de Ismene é de precaução, acuada pelo temor em desobedecer ao édito. Antígona argumenta que é seu dever de irmã enterrá-lo e “não me acusarão de o ter atraído”,<sup>125</sup> e admite estar conscientemente disposta a sofrer as consequências:<sup>126</sup>

A ele, eu lhe darei sepultura. Para mim, é belo (καλόν) morrer por executar esse acto. Jazerei ao pé dele, sendo-lhe cara (φίλου), como ele a mim, depois de prevaricar, cumprindo um dever sagrado – já que é mais longo o tempo em que devo agradar aos que estão no além do que aos que estão aqui. É lá que ficarei para sempre; e tu, se assim te parece, desonra (ἀτιμάσσω) aquilo que para os deuses é honroso.

Essa fala de Antígona revela seu código de conduta: de uma pessoa que age em nome dos deveres sagrados, pois esses são hierarquicamente mais importantes do que seus deveres para com as instituições humanas e para com os vivos. O critério que estabelece essa hierarquia, assim, causa estranheza: o tempo que o personagem “viverá” em outro “plano” seria mais extenso do que sua passagem pela Terra; logo, as obrigações impostas pelos laços de sangue (φίλοι) entre aqueles que permanecem vivos (Ismene, Hemon e o próprio Creonte)<sup>127</sup> seriam menos importantes do que os deveres *post-mortem*.

O uso do dual na maior parte da fala de Antígona no prólogo denota sua necessidade de mostrar à irmã que o dever de enterrar Polinices cabe às duas; não importa a ela Creonte e sua *pólis*, nem ainda o seu noivo.<sup>128</sup> No entanto, quando termina a peça, sabemos que seu desafio acabou por causar o bem-estar da cidade, pois desencadeou as ações de Creonte para purificar Tebas. Sua bela morte (καλόν), então, é morrer pelos mortos.

<sup>125</sup> SÓFLOCLES, *Antígona*, 46: οὐ γὰρ δὴ προδοῦσ' ἄλώσομαι.

<sup>126</sup> SÓFLOCLES, *Antígona*, 71-77: κείνον δ' ἔγω θάψω· καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν. Φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα, ὅσια πανουργήσασ'· ἐπεὶ πλείων χρόνος ὃν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε. Ἐκεῖ γὰρ αἰεὶ κείσομαι· σοὶ δ' εἰ δοκεῖ, τὰ τῶν θεῶν ἔντιμ' ἀτιμάσσω ἔχθε.

<sup>127</sup> Discordamos aqui da posição da Helene Foyle, para quem Antígona não está se justificando para com sua irmã, mas apenas a instigando para a ação: “She takes it for granted that they have the same assumptions about the need to bury blood-kin, and thus she does not try at first to justify her position, but only to stir her sister to act.” FOLEY, *Antigone as moral agent*, 1998, p. 51.

<sup>128</sup> “But she has defied the *polis*. In the particular issue on which she defied it she was right, as the last scenes of the play make clear; the exposure of the corpse of Polynices is *not* in the interest of the *polis*. But, as Sophocles so repeatedly emphasizes in everything Antigone says, her attitude is not that higher, enlightened loyalty to the *polis* which pursues the best policy rather than immediately expedient; it is an attitude which ignores the interests of the *polis* completely.” KNOX, B. *The heroic temper*, 1964, p. 114.

Quão distante o exemplo de sacrifício de Antígona nos coloca da morte heroica. Heitor morreu para o bem-estar dos vivos, sua família, sua cidade; para ter quinhão de honra entre os guerreiros, por compartilhar com eles um código comum de guerra. Não que esse componente esteja completamente ausente na peça. Antígona diz à Ismene: “Deixa-me, a mim e à minha loucura, a sofrer este mal terrível. Eu, por mim, não creio que haja outro tão grande como morrer sem honra”.<sup>129</sup> O mal está expresso pela palavra δεινός, vocábulo polissêmico, usado para substantivar os feitos humanos que marcam sua civilidade, e cantados pelo coro na já citada passagem *pollá tà deiná*. Maria Helena traduz perfeitamente οὐ καλῶς como *sem honra*, mas como foi visto acima, poderia ser também como morte *não bela*. Antígona age αὐτόνομος, desafiando tudo e todos. E escolhe morrer como Aquiles, encurtando sua existência para atingir a imortalidade na memória dos homens.<sup>130</sup>

Por isso, não podemos desconsiderar a posição de Ismene. Na verdade, podemos até supor que os espectadores não nutrissem qualquer simpatia por uma mulher que despreza as leis e a existência da cidade e considerassem mais sensata a posição tomada por Ismene. Além disso, há toda a carga da posição da mulher dentro do espaço público grego. Creonte, mais tarde, sente-se ultrajado ao ser desafiado por uma mulher. No entanto, como já foi comentado por Foley (1998), as únicas pessoas que poderiam enterrar Polinices seriam suas irmãs, mesmo que tais circunstâncias fossem excepcionais, já que Antígona busca a honra própria dos homens com suas ações.<sup>131</sup>

E não é desprezível que, ao final dessa cena, Ismene retorne ao palácio, para a vida doméstica do (ὄικος), enquanto Antígona sai para agir, cometendo não um crime qualquer, mas uma transgressão que desafia diretamente o poder instituído. Nesse sentido, Antígona age como *hybristés*, uma desagregadora da comunidade,<sup>132</sup> que acabara de sobreviver a uma guerra civil, passível inclusive da punição divina, como já foi exemplificado no âmbito da tragédia nos casos de Édipo e de Penteu.

Mas antes de sair de cena, chamam a atenção os adjetivos empregados por Ismene para caracterizar Antígona. Primeiro ela é ἄνοος (v. 99), “insensata, imprudente, irrefletida”, termo também empregado por Creonte (v. 562), por não obedecer ao édito, mesmo sabendo

<sup>129</sup> SÓFLOCLES, *Antígona*, 95-97: Ἄλλ’ ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἑμοῦ δυσβουλίνα παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο· πείσομαι γὰρ οὐ τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν.

<sup>130</sup> O paralelo entre Antígona e Aquiles foi analisado por Bernard Knox no capítulo dedicado a Antígona, no seu *The heroic temper*.

<sup>131</sup> “Antigone’s adoption of goals that would normally be appropriate to men, such as the pursuit of honour of her action, would, from this perspective, be understood as part of a special situation that encourages the daughter to act in the interests of her family in the absence of a male relative who is willing to do so – even to the point of a seemingly suicidal heroic death.” FOLEY, *Antigone as moral agent*, 1998, p. 56.

<sup>132</sup> SYROPOULOS, Right, wrong and the tragic heroine, in: *Platon*, 1992, p. 249.



da punição. Ταλαίφρον (v. 39) e seu correlato ταλαίνης (v. 82), com o significado de “desgraçada, desafortunada, infeliz”, aparecem aplicados às mulheres da peça;<sup>133</sup> outro adjetivo pertencente ao mesmo campo semântico, que aparece uma única vez em toda a peça, é σχετλία (v. 47). Na literatura seu emprego é atestado tanto para caracterizar os causadores de sofrimento quanto aqueles que os padecem. Nos poemas homéricos, especificam seus heróis, terríveis por sua força, audácia e crueldade. Destacamos que ele ocorre relacionado a Heitor, nosso herói épico, quando este acabara de matar Pátroclo e despojá-lo de suas armas; Glauco, no entanto, repreende-o por não ter coragem de enfrentar Ájax, que guardava um cadáver para não ser ultrajado.<sup>134</sup> Tendo isso em mente e o sofrimento desencadeado por Antígona, podemos entender as últimas palavras de Ismene à sua irmã no prólogo: “Vai, se assim te parece. Mas fica sabendo que, embora sejas uma insensata em ir, com razão serás amada pelos que te são caros.”<sup>135</sup>

Quando voltam a se encontrar, Antígona é amarga com sua irmã. Ismene, mentindo, suplica-lhe compartilhar a culpa pelo delito e morrer com ela. Sua reação é de desprezo e repúdio: “Palavras não substituem as ações”, diz.<sup>136</sup> Estabelece-se aqui o paralelo entre Creonte e Polinices e Antígona e Ismene. Sua irmã é uma traidora da φιλία, assim como Polinices o é considerado pelo rei. Não importa se pertencem, ambos, à família; interessa, sim, questionar se Ismene e Polinices merecem levar o nome de Labdácidas. Antígona acaba usando o mesmo critério de exclusão de seu algoz.<sup>137</sup>

<sup>133</sup> Antígona falando da mãe Jocasta (vv. 866); Ismene dela mesma (vv. 554), assim como Antígona (vv. 880); e o coro de Eurídice (vv. 1180).

<sup>134</sup> HOMERO, *Iliada*, XVII, 149-153: πῶς κε σὺ χείρονα φῶτα σαώσεις μεθ' ὄμιλον **σχέτλι**, ἔπει Σαρπηδόν' ἅμα ξείνον καὶ ἑταῖρον κάλλιπες Ἀργείοισιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι, ὅς τοι πόλλ' ὄφελος γένητο πτόλει τε καὶ αὐτῷ ζῶδς ἔων·

<sup>135</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 98-99: Ἄλλ', εἰ δοκεῖ σοι, στείχε· τοῦτο δ' ἴσθ', ὅτι ἄνους μὲν ἔρχη, τοῖς φίλοις δ' ὀρθῶς φίλη. Ver nota 8 da tradutora, sobre estes versos.

<sup>136</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 543: λόγοις δ' ἐγὼ φιλοῦσαν οὐ στέργω φίλην.

<sup>137</sup> “Ne soint-ils pas, au fond, profondément ressemblants? Leurs natures n'ont-elles pas précisément les mêmes “arêtes ocupantes”? Le traitement de la malheureuse Ismène par Antigone ne correspond-il point, et de près, à celui que subissent Hémon et Antigone elle-même de la part du tyran? L'affinité, l'intimité ‘agonique’ entre Antigone et son oncle résultent de l'équivalence, de la symétrie parfaite entre deux libertés existentielles. STEINER, Variations sur Creon, in: ROMILLY, *Sophocle*, 1982, p. 86.

## 2.4 A Justificativa de Antígona a Creonte

Depois da saída das duas irmãs, o coro entra em cena, à luz da alvorada, para regozijar-se da vitória de Tebas. A cidade está radiante como a luz do sol, e o coro pede a Baco que domine a cidade com suas danças.

Nesse momento de alegria, Creonte faz sua entrada. O coro o anuncia: “aí vêm o rei desta terra, Creonte, filho de Meneceu, dos deuses, por nova decisão, o soberano de agora”.<sup>138</sup> Note-se, nessa passagem, que houve uma mudança de *status*. No prólogo, ainda de madrugada, Antígona refere-se a ele como στρατηγός (v. 8), general; mas o coro, algumas horas depois, já o chama de βασιλεύς, que governa pela vontade dos deuses, sem nenhuma indicação do que houve nesse curto espaço de tempo ou outra explicação do processo de investidura de seu poder – e nisso podemos, agora, perceber a ironia da filha de Jocasta. Sua fala (v. 162 a 210), assim como aconteceu no prólogo com Antígona, antecipa aos espectadores de ontem e leitores de hoje, o que vai acontecer. Creonte reforça sua posição, explica o conteúdo do seu édito e expõe sua base moral de julgamento das ações dos homens e da ação do Estado, comparando o exercício do governo da cidade à condução de um navio, em metáfora recorrente nas tragédias. O filho de Meneceu tem sua própria versão de velha máxima da justiça grega, “ajudar os amigos e fazer mal aos inimigos”: àqueles que protegem a cidade, como ele e Etéocles, todas as honras; àqueles que, ao contrário, vão contra os interesses da *pólis*, e a ameaçam, como Polinices, o ultraje e a desonra. Até aqui, Creonte não nos parece ultrapassar aquilo que lhe compete como βασιλεύς fazer. Aliás, acrescenta Syropoulos (1992), em relação ao decreto e ao delito que Antígona está prestes a cometer:<sup>139</sup>

Isto parece razoável. Mas a audiência antiga de *Antígona*, tendo em mente a sua compreensão de que isto era perfeitamente normal para o Estado articular, todo discurso religioso e a proibição do enterro para certas categorias de pessoas, não deveria reagir da mesma maneira de uma audiência moderna. Havia já se tornado

<sup>138</sup>SÓFOCLES, *Antígona*, 155-9: ὁδε γὰρ δὴ βασιλεὺς χώρας, Κρέων ὁ Μειοικέως ταγὸς νεοχμὸς νεαροῖσι θεῶν ἐπὶ συντυχίαις χωρεῖ...

<sup>139</sup> “This seems reasonable. But the ancient audience of the *Antigone*, bearing in mind the perception that it perfectly normal for the state to articulate all religious discourse and deny burial to certain categories of people, would not react in the same way as a modern audience. It has already become clear that Creon broke no human or divine rule by denying burial, and Antigone has no authority to claim that his decree contravened any customs. The one who contravenes the law is Antigone, and this only helps to frame her behaviour as bad when set against what was considered proper for women. It is difficult to imagine an audience of democratic Athenian citizens sympathizing with a woman who acts without obedience and regard for the city’s existence.” SYROPOULOS, Spiridon D. *Right, wrong and the tragic heroine: Antigone reconsidered*, in: *Platon*, 1992, p. 248.

claro que Creonte não quebrou qualquer regra humana ou divina negando o enterro, e Antígona não tinha nenhuma autoridade para reivindicar que seu decreto houvesse transgredido qualquer costume. Quem transgride a lei é Antígona, e foi somente isto que serviu para enquadrar seu comportamento como mau quando ela se pôs contra o que era considerado adequado para uma mulher. É difícil de imaginar uma audiência de cidadãos democráticos atenienses simpatizando com uma mulher que age sem obediência e consideração para com a existência da cidade.

Não sabemos se era “perfeitamente normal” o que estava acontecendo em Tebas, e por isso concordamos apenas em parte com as observações de Syropoulos (1992), que faz generalizações difíceis de comprovar, principalmente em relação às características do gênero feminino. Como muito bem observou Segal (1995), no final da peça, os papéis sociais de homem e mulher se invertem, como um espelho.<sup>140</sup> Outra questão é: pode o Estado então legislar sem limite, ou esse limite depende das circunstâncias? A guerra é uma dessas circunstâncias? A história ocidental recente está repleta de exemplos de como isso pode ser perigoso. Mas voltemos ao texto e examinemos com mais cuidado as justificativas de Creonte para punir o cadáver de Polinices:<sup>141</sup>

Quanto ao que era do mesmo sangue que ele – refiro-me a Polinices – ao que, de regresso do exílio, quis destruir pelo fogo, de lés a lés, a terra de seus pais e os deuses da sua linhagem, quis saciar-se do sangue dos seus e levá-los cativos, - quanto a esse, proclamou-se nesta cidade que nem seria sepultado, nem pessoa alguma o lamentaria, mas se deixaria insepulto, e que seu corpo, dado a comer aos cães e às aves de rapina, se havia de tornar um espetáculo vergonhoso.

Não temos como comprovar tais afirmações de Creonte, mas elas nos parecem improváveis, como já foi dito antes. Mas, mesmo admitindo a hipótese de sua veracidade, e embora o coro pareça concordar com a legitimidade de Creonte e de seu édito, como fica claro a seguir: “em tuas mãos está a faculdade de usar das leis, quaisquer que sejam, quer para os mortos, quer para os que estamos vivos”,<sup>142</sup> seu édito, segundo Bollack (1999), é um ato de

<sup>140</sup> “The ending of *Antigone* replicates the situation of the beginning of the play, but with roles of weak and powerful, victim and agent, reversed. Creon, having misunderstand the nature of community in his “tyrannical” conception of ruling a city (733-739), performs at the end a funerary ritual in which he is virtually the sole mourner of his house. His situation, therefore, comes to mirror that of Antigone, who, in her isolated performance of rites for Polinices, is also the sole mourner of a ruined house.” SEGAL, *Sophocles’ tragic world*, 1995, p. 131.

<sup>141</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 198-206: τὸν δ’ αὖ ξύναιμον τοῦδε, Πολυνείκην λέγω, ὃς γῆν πατρώαν καὶ θεοὺς τοὺς ἑγγενεῖς φυγὰς κατελθῶν ἠθέλησε μὲν πυρὶ πρῆσαι κατάκρας, ἠθέλησε δ’ αἵματος κοινοῦ πάσασθαι, τοὺς δὲ δουλώσας ἄγειν, τοῦτον πόλει τῆδ’ ἐκκεκήρυκται τάφῳ μῆτε κτερίζειν μῆτε κωκῦσαί τινα, ἔαν δ’ ἄθραπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας καὶ πρὸς κυνῶν ἔδεστον αἰκισθὲν τ’ ἰδεῖν.

<sup>142</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 213-4: νόμῳ δὲ χρῆσθαι παντί πού γ’ ἔνεστί σοι καὶ τῶν θανόντων χῶπόσοι ζῶμεν πέρι.

impiedade, como já comentamos na p. 38, pois não pode impedir que parentes enterrem cadáveres fora dos limites da cidade.

Outro aspecto importante é a brusca mudança imagética provocada por ele. O coro cantava e dançava o amanhecer, ao sol e à luz, celebrando a paz; ao passo que Creonte oferece um espetáculo horripilante: animais selvagens degustando carne humana, a brutalização do ser humano capaz de infringir ao outro o pior dos flagelos, a perpetuação da selvageria da guerra e da violência, ou seja, o oposto do signo de civilização que a *pólis* representa. É nesse sentido que Bollack vai dizer que Antígona transgride uma transgressão<sup>143</sup>. E a alegria não volta mais para a cena nessa peça. Personagens, cenário, ações; tudo será movimentado a partir da morte acontecida e da morte futura.

Ébrio desse poder, Creonte encoleriza-se quando o guarda traz a surpreendente notícia de que o corpo havia sido enterrado: “o cadáver estava invisível, não enterrado contudo, mas tinha por cima uma camada fina de pó, como de alguém que a pusesse para fugir de uma maldição”.<sup>144</sup> A fúria do tirano cresce quando seu oficial relata que não havia sinais de presença humana (ferramentas, sulco da roda de carros) nem de animais (cães), sugerindo ao coro o autor do prodígio (θαῦμα): “senhor, há muito que o meu espírito pondera, se acaso este feito não será obra dos deuses.”<sup>145</sup>

Em raciocínio simplista, Creonte repudia tal alternativa, seu grande equívoco, pois para ele os deuses não honrariam os injustos, igualando-os aos justos. Seu erro foi aplicar as leis dos homens aos deuses. Minimizando o poder divino, deprecia igualmente, as consequências de suas ações sobre seus domínios (ou aquilo que lhe é dado dominar, sua cidade) e não percebe que eles se encontram contidos em ordem mais ampla que inclui também o divino, na opinião de Segal (1987).<sup>146</sup>

Também a questão de quem enterrou Polinices não é elucidada por Sófocles, pois Antígona não admite em momento algum que o fez. Mas é importante pensar no efeito que uma inumação maravilhosa poderia produzir tanto para o enredo da peça quanto na audiência, pois, se ocorrida, ela intensificaria ainda mais a impiedade de Creonte. Isso aliás, não é

<sup>143</sup> “Creon, le vrai subversif, constate et paye l’échec d’une innovation et d’une restriction législative. Il est vrai que, dans un devenir en mouvement, la “loi” peut transgresser une loi; le maintien de l’ancienne loi transgresse à son tour. Antigone transgresse une transgression”. BOLLACK, *La mort d’Antigone*, 1999, p. 93.

<sup>144</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 255-6: ὁ μὲν γὰρ ἠφάνιστο, τυμβήρης μὲν οὐ, λεπτή δ’ ἄγος φεύγοντος ὡς ἐπὶ κόνις.

<sup>145</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 278-9: Ἄναξ, ἔμοι τοι μή τι καὶ θεήλατον τοῦργον τόδ’ ἢ ξύννοια βουλεύει πάλαι.

<sup>146</sup> SEAGAL, *La musique du sphinx*, 1987, p. 134.

novidade, já que em outras peças,<sup>147</sup> constamos a intervenção divina, o que faz Kitto (1956) concluir que os deuses no contexto dramático religioso sofociano são ativos, parte integrante do horizonte humano, mesmo que os planos de ação não coincidam.<sup>148</sup> O rei não percebe que “os deuses estão trabalhando com Antígona, e Creonte é revelado como alguém que está se colocando ele próprio em oposição a eles”.<sup>149</sup>

Dentro da perspectiva limitada de Creonte, na engenhosa e fina ironia de Sófocles, mesmo que fundamentada na razão, teria sido o dinheiro a subornar os homens a causa de tal acontecimento. O rei dispensa o guarda com graves censuras e ordena que lhe traga o autor do delito. À essa altura, ouvimos o coro voltar à cena, cantando e dançando o primeiro estásimo; celebrando os muitos prodígios (πολλὰ τὰ δεινὰ) feitos pelo homem, maravilhas que se veem ominadas pela ameaça constante de Hades. Porém, evitamos fazer uma análise aprofundada desse célebre estásimo, bastante contemplado pela crítica,<sup>150</sup> e limitamo-nos, adiante, a ressaltar alguns pontos relevantes para o nosso objeto de estudo

Primeiramente, não há intervenção divina no processo de humanização do homem, tema do mito prometeico, nesse estásimo;<sup>151</sup> em contrapartida, mantém-se o limite da esfera humana, que é justamente a sua mortalidade, pois “ao Hades somente não pode escapar”.<sup>152</sup> Não há, portanto, artifício humano capaz de contornar a morte, pois sua vontade nesse campo é inútil e inócua. No entanto, seria permitido à Antígona escolher o momento de morrer? Suicidar seria permitido? Se não, qual a punição para alguém que escolhe morrer, se ele não teme a própria morte? Há uma complicação a mais se acreditarmos no que foi dito acima, que há uma interseção entre os planos humanos e divinos, pois assim teríamos de levar em conta também a vontade divina. Nesse sentido, estamos antecipando a discussão feita entre Sócrates e Cebes sobre a permissividade ou não do suicídio.<sup>153</sup>

Em segundo lugar, as realizações do homem (e entre elas estão as normas que regulam as cidades, ἀστυνόμους) podem servir tanto para o bem quanto para o mal (v. 365-7), se a ele cabe a felicidade e “da terra preza as leis e dos deuses na justiça faz fé, grande é a

<sup>147</sup> Como acontece em “Electra” e “Orestes”.

<sup>148</sup> “It is less that a purely humanistic interpretation of the play leaves out of account one of its essential features; for the gods, when they are real gods, and not eighteenth-century decoration, are not in the habit of taking a back seat in the theatre.” KITTO, *Form and meaning in drama*, 1956, p.154. Seu capítulo sobre *Antigona* levanta as melhores questões sobre a religiosidade em torno do enterro de Polinices.

<sup>149</sup> “The gods are working with Antigone, and Creon is revealed as one who is setting himself in opposition to them.” KITTO, *Form and meaning in drama*, 1956, p.156.

<sup>150</sup> Cito um estudo que considero bastante completo: BURTON, R.W.B. *The chorus in Sophocles' tragedies*.

<sup>151</sup> “I est intéressant de constater que le feu n'est pas cité parmi les progrès de la civilisation dans l'ode à la gloire de l'homme.” SEGAL, *La musique du sphinx*, 1987, p. 131.

<sup>152</sup> SÓFOCLES. *Antígona*, 361-2: Αἰδᾶ μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται.

<sup>153</sup> PLATÃO, *Fédon*, 61d-62c.

cidade; mas logo a perde quem por audácia incorre no erro”.<sup>154</sup> A audácia (τόλμας) pode ser a palavra-chave para entender a desmedida (ὑβρις) de Antígona. Assim, o rei pergunta à sua sobrinha: “E ousaste (ἐτόλμας), então, tripudiar sobre estas leis (νόμους)?” (v. 449); a palavra vai aparecer novamente mais tarde, quando ela já estava condenada, em um diálogo imaginário com Polinices (v. 913-915): “por eu ter preferido honrar-te, devido a este princípio, é que eu apareci aos olhos de Creonte como culpada e ousada (τολμᾶν), ó meu caro irmão”. Mas é importante ressaltar que τολμᾶς não aparece associada a Creonte. Então, se por um lado o rei equivoca-se por querer ultrapassar os limites da perspectiva humana, abarcando a esfera divina; por outro Antígona erra por ousar destruir o que organiza a esfera humana (πόλις), em nome dos seus deveres para com os deuses. O que Sófocles parece querer expor é a necessidade de equilibrar os dois campos (humano e divino) em uma justa medida, e que os dois se sobrepõem, sem necessariamente estabelecer uma hierarquia. Só assim a cidade torna-se grande (ὑψίπολις), caso proporcione a realização e a celebração da interseção dessas duas esferas. Sem sofrimento, não haveria mais sacrifícios que mereceriam a morte, a não ser para a manutenção de tal cidade. É essa a grande questão da peça. Por um lado, Creonte sacrificaria tudo em nome da cidade, e isso lhe custaria sua mulher e seu próprio filho; por outro, Antígona dará a vida pelos deveres para com os deuses e a família, sem garantir, no entanto, o fim do seus padecimentos. Como racionalizar o imponderável? Como prever ou prover o que querem os deuses?

Mais adiante, Antígona é surpreendida pelos guardas, honrando o irmão, pela segunda vez. Ela é trazida à presença de Creonte, e o guarda testemunha o ocorrido (v. 409-441). O rei age de forma cautelosa, extraindo todas as informações possíveis para ter certeza de sua culpa. O relato é precioso, recheado de indicações sobre o ritual fúnebre antigo. Mais uma vez, destaca-se o horror do corpo em putrefação, mal cheiroso. E um detalhe que não podemos deixar de ressaltar é que pouco antes da aparição de Antígona, os homens de vigia presenciaram um prodígio. No exato momento do sol a pino, levantou-se uma nuvem de poeira “que atulhou a planura, maltratando toda a folhagem de florestas e enchendo o ar imenso”.<sup>155</sup> E, subitamente, Antígona é vista em pleno ritual. Seria mais um indício de intervenção divina, ou aprovação, confirmando então a perspectiva do coro em relação ao primeiro enterro. A questão da autoria dos dois enterros é importante e de difícil solução. O

<sup>154</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 367-371: νόμους παρείρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν ὑψίπολις· ἄπολις ὄτω τὸ μὴ καλὸν ξύνεστι τόλμας χάριν·.

<sup>155</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 419-421: πῖμπλησι πεδίον πᾶσαν αἰκίζων φόβην ὕλης πεδιάδος, ἐν δ' ἔμεστῶθι μέγας αἰθήρ.

texto não é categórico: o guarda relata que a filha de Édipo não nega as acusações feitas em virtude de suas ações passadas e presentes.<sup>156</sup> Mas isso não é uma prova contundente de que ela tenha feito o primeiro enterro. Também se coloca o seguinte questionamento: O que o guarda quis dizer com *ações passadas*, se ele não sabia da conspiração de Antígona e Ismene e não viu ninguém durante o primeiro enterro? É provável que ele se refira ao primeiro delito, para isentar-se da suspeição de Creonte. Uma hipótese, bem frágil, seria que o guarda estaria perguntando a ela sobre o primeiro crime, inexplicável do ponto de vista racional. Ela, por sua vez, julga ser acusada de conspirar contra Creonte, e talvez por isso não o tenha negado.

Creonte dispensa o guarda e inicia o interrogatório à ré, interpelando-a assim: “e tu, tu que voltas o rosto para o chão, afirmas ou negas este ato?”<sup>157</sup> Temos aqui um importante exemplo daquilo que Lateiner (1998) denomina comportamento não-verbal. Segundo esse autor, “tais eventos demonstram respostas emocionais e circunstanciais que, emitidas intencionalmente ou não, fornecem aos outros com “sinais corporais”, mensagens acerca do nosso estado psicológico ou percepção de relativo *status*”.<sup>158</sup> O silêncio pode ser sinal de culpa; porém é uma conclusão não muito útil aqui por não ser essa uma característica da cultura grega, mas sim da cristã. O autor também aponta a possibilidade de que a prudência poderia manifestar-se sob tal modo de proceder, assim como uma paralisia momentânea e involuntária produzida por uma situação de perigo ou com uma carga emocional tal que não se consegue articular a voz.<sup>159</sup> O silêncio pode ser ainda indicador de vergonha; comportamento primordial para entendermos os gregos, segundo Dodds (1977).<sup>160</sup>

No entanto, Antígona parece escapar dessas categorizações. Primeiro, temos que levar em consideração que o autor refere-se à poesia épica, apresentada por um bardo cantor de versos, que tinha como recurso apresentativo, para produzir efeitos emocionais na audiência, os gestos, expressões faciais e modulações da voz, incitando e excitando a imaginação dos expectadores de suas palavras. A mesma teoria aplicada na tragédia impõe alguns outros problemas. O texto trágico traz, é claro, vários exemplos de comportamento não verbal, como nesse exemplo, de uma didascália. Imaginamos então o ator, mascarado, coagido pelo guarda, de cabeça baixa. Mas qual a interpretação que o ator/diretor podem

<sup>156</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 434-5: καὶ τὰς τε πρόσθεν τὰς τε νῦν ἠλέγχομεν πράξεις·

<sup>157</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 441-2: Σὲ δὴ, σὲ τὴν νεύουσαν εἰς πέδον κάρρα, φῆς, ἢ καταρνῆ μὴ δεδρακέναι τὰδε;

<sup>158</sup> “Such events display emotional and situational responses that, intentionally emitted or not, provide others with “body clues”, messages about our psychological state or perception of relative status.” LATEINER, *Sardonic smile*, 1998, p. 12.

<sup>159</sup> “Silence indicates prudent disengagement or, more often, involuntary emotional overload and incapacity in the face of threatening situations. LATEINER, *Sardonic smile*, 1998, p. 13.

<sup>160</sup> DODDS, *Les grecs et l'irrationnel*, 1977.

querer imprimir a essa cena? Sua atitude é de arrependimento, resignação, tristeza, medo ou ódio contido? A teoria de Lateiner parece-nos insuficiente; haver-se-ia que acrescentar nas hipóteses para o gesto mencionado a palavra “desdém”, pois Antígona não é subserviente à Creonte e não tem dificuldades em articular a palavra em sua defesa; pelo contrário, é insolente, arrogante e suas justificativas são explicadas de forma didática.<sup>161</sup> Ela não nega nada do que fez e não teme Creonte e protesta abertamente, como assim o fariam os outros “se o medo lhes não travasse a língua”.<sup>162</sup> A interpretação que daríamos para sua atitude aproximar-se-ia mais de alguém plenamente consciente do que vai enfrentar e espera pacientemente pelo desenrolar inexorável dos acontecimentos. Afirmamos isso por observarmos seu diálogo com Creonte. Ela é firme nas respostas, proferidas com rapidez e desenvoltura, não tem os rodeios do diálogo entre o guarda e Creonte e, em nenhum momento, é suplicante; do ponto de vista do rei, é uma figura ousada, arrogante e insolente. E assim, ela explica ao rei porque desobedeceu à lei:<sup>163</sup>

É que essas não foi Zeus que as promulgou (κηρύξας), nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis (νόμους) para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. Por causa das tuas leis, não queria eu ser castigada perante os deuses, por ter temido a decisão de um homem. Eu já sabia que havia de morrer um dia – como havia de ignorá-lo –, mesmo que não tivesses proclamado esse édito. E, se morrer antes do tempo, direi que isso é uma vantagem. Quem vive no meio de tantas calamidades, como eu, como não há de considerar a morte um benefício? E assim, é dor que nada vale tocar-me este destino. Se eu sofresse que o cadáver do filho morto da minha mãe ficasse insepulto, dor-me-ia. Isto, porém, não me causa dor. E se agora te parecer que cometi um acto de loucura, talvez louco seja aquele que como tal me condena.

É importante notar que, nesse momento, Antígona, intensificando seus argumentos, reafirma as razões que norteiam suas ações já anteriormente referidas à Ismene

<sup>161</sup> “L’interrogatoire va se diriger maintenant vers la captive silencieuse. Mais de nouveau survient l’inattendu. Là où la force comptait trouver une résistance, la victime s’offre d’elle-même, ne niant ni son acte ni sa conscience d’avoir transgressé l’édit.” REINHARDT, *Sophocle*, 1971, p.112.

<sup>162</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 505: εἰ μὴ γλώσσαν ἐγκλήσοι φόβος.

<sup>163</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 450-468: Οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ’ ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη· οὐ τοῦσδ’ ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισαν νόμους· οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥοιμην τὰ σὰ κηρύγμαθ’ ὥστ’ ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ’ ὑπερδραμεῖν. Οὐ γὰρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ’ αἰεὶ ποτε ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη. Τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς φρόνημα δείσασ’, ἐν θεοῖσι τὴν δίκην δώσειν· θανουμένη γὰρ ἐξῆδη–τί δ’ οὐ; – κεί μὴ σὺ προῦκήρυξας. Εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ’ ἐγὼ λέγω· ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς ζῆ, πῶς ὄδ’ οὐχὶ κατθανῶν κέρδος φέρει; Οὕτως ἔμοιγε τοῦδε τοῦ μόρου τυχεῖν παρ’ οὐδὲν ἄλγος· ἀλλ’ ἂν, εἰ τὸν ἐξ ἔμῃς μητρὸς θανόντ’ ἄθραπτον ἡνσχόμην νέκυν, κείνοις ἂν ἤλγουν· τοῖσδε δ’ οὐκ ἀλγύνομαι. Σοὶ δ’ εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν, σχεδόν τι μῶρω μωρίαν ὀφλισκάνω.



no prólogo. Inicialmente, ela faz, novamente, distinção entre édito (κέρυγμα) e lei tradicional (νόμος). A primeira, sendo obra dos homens é inferior à segunda, estabelecida pelos deuses e pela justiça (δίκη); mas agora acrescenta que evitava mais a punição dos deuses do que o castigo por desobedecer às leis dos homens. É uma argumentação interessante do ponto de vista jurídico, pois se Creonte não tem jurisprudência para legislar, ela não pode ser punida e ele não tem poderes sobre ela; e mais, é seu *dever* religioso desobedecê-lo.

De acordo com Steiner (1982), eruditos e comentadores propuseram várias interpretações do conflito entre as duas bases legais.<sup>164</sup> Em uma delas, Creonte é visto como um sofista progressista, reflexo do momento político ateniense, que defende a Razão de Estado por meio de argumentação racional e rigor jurídico; Antígona, por seu turno, representa a tradição arcaica, conservadora e transcendental. Uma outra vertente inverte a polarização: Creonte representaria os valores conservadores, fortemente estabelecidos na vida cívica de deveres, os quais impõe o impedimento de enterrar traidores e inimigos em terras áticas; enquanto Antígona seria portadora de ideais humanísticos, antecipando o Sócrates platônico e a ética cristã. As leis não escritas em que se baseiam as ações de Antígona não são as da tradição, mas aquelas que ainda não foram escritas, porém já sedimentadas na consciência privada. As duas colocações apresentam problemas. Na primeira, é difícil ver Creonte como sofista, se seu discurso não convence ninguém. Reinhardt (1971) comenta ser ele moral e intelectualmente limitado e medíocre;<sup>165</sup> para Burton (1980), é um estúpido.<sup>166</sup> Na segunda polarização mencionada, a dificuldade está em ver Antígona como portadora de um pré-humanismo, já que ela possui um caráter inflexível, como em situações que veremos a seguir. Além disso, como se pode conciliar as aspirações de uma morte gloriosa, que extingua o seu sofrimento, com as concepções humanísticas?

Nesse embate entre a justiça divina e humana exposto por Sófocles, conclui Lloyd-Jones (1971):<sup>167</sup>

<sup>164</sup> STEINER, Variations sur Créon, in: ROMILLY, *Sophocle*, 1982, p. 83 e ss. Posições diferentes podemos encontrar no artigo de SYROPOULOS, Right, wrong and the tragic heroine: Antigone reconsidered, que carrega a mão negativamente atitude transgressora de Antígona; e o livro de DAVID-JOUGNEAU, *Antigone*: ou l'aube de la dissidence, cuja ideia central é a positividade da transgressão do indivíduo frente ao autoritarismo do Estado.

<sup>165</sup> "Creon n'est ni un simple exemple d'enflure et d'*hybris* tyranniques, ni un représentant de la raison d'Etat, ni un champion de la "polis" opposée à l'individu et à la race. Plutôt que le simple porte-parole d'un principe, d'une morale ou d'une idée, Creon est l'être humain rivé à son orbe et soumis à ses limites jusqu'à l'aveuglement." REINHARDT, *Sophocle*, 1971, p. 105.

<sup>166</sup> "Creon, we shall see, is a stupid and short-sighted man who allows the claims of the gods no validity beyond the immediate and limited scope of his own political principles." BURTON, *The chorus in Sophocles' tragedies*, 1980, p. 102.

<sup>167</sup> "Dike means not only "justice", but "the order of the universe", and from the human point of view that order often seems to impose a natural rather than a moral law. Yet Sophocles believed that the gods were just, and just

*Diké* não significa somente “justiça”, mas “a ordem do universo”, e do ponto de vista humano essa ordem, às vezes, parece impor uma lei natural mais do que moral. Porém, Sófocles acreditava que os deuses eram justos, e justos no sentido que a palavra era na sua época aplicada aos homens. O que faz isto difícil, ele entendeu que, para os homens compreenderem a justiça dos deuses existia o imenso lapso de tempo que pode separar a causa da punição, e o complexo entrelaçamento dentro da história humana de diferentes cadeias causais de injustiça seguidas de punição.

Nessa primeira resposta, Antígona reafirma estar disposta a morrer, mas agora aparece um fato novo: a morte é uma saída para sua vida de sofrimentos, que, certamente, relaciona-se ao destino amaldiçoado dos membros de sua família. Podemos encontrar, nessa passagem, o primeiro indício que justifique seu suicídio mais tarde. Antígona nos esclarece que ela sofre (ἀλγύνουμαι) com o tratamento dado a seu irmão, sentimento que não aparece no encontro com Ismene como dela, propriamente.<sup>168</sup> Sua dor (ἄλγος) inquieta e aflige a alma, por ver seu irmão transformado em repasto para os animais selvagens. Anteriormente, no testemunho do guarda perante a Creonte, Antígona está furiosa, “lançando imprecções terríveis”,<sup>169</sup> e sofre como uma ave que encontra o ninho vazio (v. 424-425).

É improvável imaginarmos a filha de Édipo agora de cabeça baixa. Seu sofrimento é sua força, não autocomiseração. Sua postura arrogante deixa Creonte irritado:<sup>170</sup> “Esta soube ser insolente (ὑβρίζειν), quando tripudiou sobre as leis estabelecidas. E depois de feito isso, comete nova insolência (ὑβρις), vangloriando-se da sua ação e rindo de a ter praticado”. E completa o rei: “Mas o que mais abomino é quem foi apanhado em flagrante delito, ainda por cima se vanglorie disso”.<sup>171</sup>

Antígona sustenta esta fala viril: “contudo, onde podia eu granjear fama (κλέος) mais ilustre do que dando sepultura ao meu próprio irmão?”<sup>172</sup>; declaração que seria mais apropriada na boca de guerreiros como Heitor. O que nos chama a atenção é que para um guerreiro épico isso é um dever, uma obrigação. Já no caso da personagem, sendo mulher

in a sense in which the word was in his day applied to men. What made it hard, he thought, for men to understand the justice of the gods was the immense extent of time which way separate cause from punishment, and the complex interweaving within human history of different causal chains of injustice followed by chastisement.” LLOYD-JONES, *The justice of Zeus*, 1971, p. 128.

<sup>168</sup> No diálogo com Ismene, Antígona a emprega, mas de uma forma mais geral, no verso 4, quando ela abre o prólogo dizendo: “Ismena, minha irmã, minha querida irmã, por ventura conheces na linhagem de Édipo algum mal (ἀλγεινόν) que Zeus ainda não fizesse cair sobre nós duas, sobre as nossas vidas?”

<sup>169</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 427: γόοισιν ἐξῶμωξεν.

<sup>170</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 480-3: Αὕτη δ' ὑβρίζειν μὲν τότ' ἐξηπίστατο νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους· ὑβρις δ', ἐπεὶ δέδρακεν, ἥδε δευτέρα, τούτοις ἐπαυχεῖν καὶ δεδρακυῖαν γελᾶν.

<sup>171</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 495-6: Μισῶ γε μέντοι χῶταν ἐν κακοίσι τις ἄλους ἔπειτα τοῦτο καλλύνειν θέλη.

<sup>172</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 502-5: Καίτοι πόθεν κλέος γ' ἂν εὐκλέεστερον κατέσχον ἢ τὸν αὐτάδελφον ἐν τάφῳ τιθείσα; τούτοις τοῦτο πᾶσιν ἀνδάνειν λέγοιτ' ἂν, εἰ μὴ γλώσσαν ἐγκλήσοι φόβος.

naquela sociedade, o que se espera é que ela seja uma Ismene. Então, que “fama mais ilustre” ela espera obter? A de ser uma ὑβριστής, uma ἄνοους, uma obstinada? Não seria aqui um equívoco de autoavaliação, uma desmedida no sentido de exagerar o julgamento de si mesma? Ela reclama para si, pela primeira vez, um ganho individual e até egoísta de suas ações e espera, como Heitor, ter seu nome gravado na memória dos homens; não infringindo a morte, mas enterrando o cadáver.

Pode-se imaginar que, na fronteira entre vida e morte, Heitor e Antígona são duas faces da mesma moeda, pois enquanto o primeiro encerra uma etapa, a da vida, preocupando-se com a forma pela qual será lembrado pelos vivos; a segunda permite que outra etapa, a da morte, inicie-se, e a ela inquietava somente o cumprimentos dos deveres que garantiriam a boa acolhida pelos mortos.

Outro paralelo possível de se traçar é entre Antígona e Príamo, o qual enfrentou as piores situações para recuperar um cadáver ultrajado e recebeu ajuda dos deuses; o que pode também ter acontecido à nossa personagem. Uma diferença importante é que o rei troiano o fez na condição de suplicante – ritual previsto na cultura, humilhando-se a Aquiles, pagando-lhe o resgate humildemente. Humildade não é exatamente um dos atributos de Antígona. Creonte acusa-a de ὑβρίζειν (480), de praticar ὑβρις (483), ato temido na tragédia grega, traduzido por *insolência* por Maria Helena Rocha Pereira. Ὑβριζειν pode carregar ainda o sentido de *orgulho*, numa acepção positiva da palavra, e o significado de *agir com orgulho*, pejorativamente, portanto; de se portar e de cometer excesso, de agir com arrebatamento, com impetuosidade, cólera, de se abandonar à violência.<sup>173</sup> Como diz Blundell (1991), “os gregos eram menos inclinados do que nós para valorizar um julgamento moral individual quando este vem em conflito com o Estado”.<sup>174</sup> O temor dos pensadores políticos e filósofos é justificado pela consequências que tal comportamento pode infringir a uma πόλις, ainda mais se o agente é um governante, movido pelas emoções. Claro que isso não quer dizer que é só no âmbito público que a desmedida tem importância. Ser um ὑβριστής é sempre agir *para, em direção a, em prejuízo ao outro*. Todavia, no espaço público, isso repercute exponencialmente. É por

<sup>173</sup> Outros atributos que Creon lhe confere são o de ἄνοου (v. 562: insensata, irrefletida, imprudente); κάκος (v. 571: perversa, sórdida, malvada); οὐκ ἐπαιδέει (v. 510: sem vergonha, não ter vergonha, não ter respeito diante de); ἄγαν φρονήματα (v. 473: obstinada).

<sup>174</sup> “The Greeks were less inclined than ourselves to value individual moral judgment when it comes into conflict with the state.” BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies*, 1991, p. 124.

isso que Creonte diz a ela: “dos filhos de Cádmo, és a única a encarar os fatos dessas maneira”, e lhe pergunta “e tu não tens vergonha de pensares de maneira diversa?”<sup>175</sup>

Antígona responde: “não é opróbrio (αἰσχρὸν) prestar honras aos que nasceram das mesmas entranhas”, pois “não foi um escravo que morreu, foi um irmão.”<sup>176</sup> Ela repete o argumento que determina antes as obrigações com sua φίλια, do que com a πόλις. Na verdade, ignora-a completamente.

Quanto à acusação de cometer impiedade (δυσσεβῆ τιμῶς, v. 514), ela responde: “não será este o testemunho do falecido”, pois não importa o que os homens tenham feito em vida, já que aos mortos “Hades deseja, contudo, que o ritual seja o mesmo”.<sup>177</sup> A hierarquia de mundos aparece novamente: as leis da cidade só valem para homens vivos; a morte tira a autoridade do rei e os homens estão subordinados ao poder imutável dos deuses. Isso talvez explique a posição desafiadora de Antígona, a de aceitar a punição; de certa forma, ela reconhece a autoridade de Creonte sobre os vivos, mesmo que a ele não dirija muita subserviência. O rei, em contrapartida, pensa que lhe é permitido estender seu poder também aos mortos, e legislar onde o âmbito da sua autoridade já cessou, pois argumenta que não se deve honrar ao malvado (τῶ κακῶ, v. 520), da mesma maneira que ao honesto (χρηστός), pois “o inimigo jamais se tornará amigo, nem mesmo depois de morto”.<sup>178</sup> A essa afirmação categórica e racional, própria do tirano, Antígona responde com a condicional: “quem sabe se debaixo da terra isso não é exato?” Nessa *stichomithia*, sedimenta-se ainda mais o antagonismo entre ambos, pois colocam em termos absolutos a definição de amigo-inimigo, bem-mal, justo-injusto e piedade-impiedade. Não há meio termo para os dois.<sup>179</sup> Não só em relação a Antígona e Creonte, mas a todos as personagens da peça, Nussbaum (2001) comenta que:<sup>180</sup>

<sup>175</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 508: Σὺ τοῦτο μούνη τῶνδε Καδμείων ὀράς; e 510: Σὺ δ' οὐκ ἐπαιδῆ, τῶνδε χωρὶς εἰ φρονεῖς;

<sup>176</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 511: Οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγχχνους σέβειν; e 517: Οὐ γὰρ τι δοῦλος. ἀλλ' ἀδελφὸς ὤλετο.

<sup>177</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 515: Οὐ μαρτυρήσει ταῦθ' ὁ κατθανὼν νέκυς; e 519: “Ὁμως ὁ γ' Ἄιδης τοὺς νόμους τούτους ποθεῖ.

<sup>178</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 521: Τίς οἶδεν εἰ κάτω ἴσθιν εὐαγῆ τάδε;

<sup>179</sup> Concordamos aqui com o comentário de Reinhardt: “ainsi la querelle et la stichomythie que suivent n'ont plus rien d'une controverse juridique ou doctrinale. Les protagonistes usent des mêmes termes, développent leur *pro et contra*, mais le contenu de leurs discours ne se distribue pas antithétiquement: ce qui s'oppose ce sont deux *règnes*; dans les mots comme le fond, ils ne cessent de se *separer*.” REINHARDT, *Sophocle*, 1971, p. 116.

<sup>180</sup> “Each of the protagonists has a vision of the world of choice that forestalls serious practical conflict; each has a simple deliberative standart and a set of concerns neatly ordered in terms of this. Each, therefore, approaches problems of choice with unusual confidence and stability; each seems unusually safe from the damages of luck. And yet each, we are made to see, is somehow defective in vision. Each has omitted recognitions, denied claims,

Cada um dos protagonistas tem uma visão de escolha de mundo que previne sérios conflitos práticos; cada um tem um padrão deliberativo simples e um conjunto de preocupações caprichosamente ordenados nestes termos. Cada um, portanto, aborda problemas de escolha com incomum confiança e estabilidade; cada um parece incomumente seguro dos prejuízos da sorte. E ainda cada um, nós estamos prontos para ver, está de alguma forma defeituoso na visão. Cada um omitiu reconhecimentos, negou exigências, denominou situações pelos nomes que não são seus mais relevantes e verdadeiros nomes.

A mais enigmática das respostas de Antígona para se defender é a que encerra o diálogo com Creonte: “não nasci para odiar, mas para amar”.<sup>181</sup> Sabemos de sua afeição pelos irmãos, transformada em dever, que a impeliu a enfrentar a justiça dos homens. Mas podemos concluir que ele é movido pelo ódio ou é uma simples construção retórica para reforçar e justificar seu comportamento? Se a resposta pender para a primeira interrogação, essa frase é também uma acusação às leis humanas, incapazes de trazer a justiça e a felicidade, e, conseqüentemente, a tudo que o homem inventou (não esqueçamos o primeiro estásimo πολλὰ τὰ δεινὰ). Explicando melhor, as leis humanas, ao punir os inimigos e premiar os amigos, perpetua o estado de guerra entre os homens e as cidades, e o resultado é a impiedade, a ruína e a infelicidade.<sup>182</sup> Em “Antígona”, isso é agravado pelo fato do rei exigir uma total e completa obediência. Nesse sentido, remetemo-nos a “Crítion” de Platão, obra tratada no próximo capítulo, na qual Sócrates defende o dever dos homens de modificar as leis quando não forem justas, sem, no entanto, desobedecê-las.<sup>183</sup>

O argumento dos *nómoi* de Sócrates ganha muito mais força pelo fato de que qualquer cidadão ateniense poderia tentar mudar as leis democraticamente através da persuasão, e se acusado poderia defender a si mesmo diante de um júri. O *nómos* de Creonte não é meramente humano em oposição ao divino – é a lei de um único homem. As “leis dos deuses” sobre as quais Antígona se apoia não são simplesmente divinas – elas são as tradições sancionadas pela *polis*. Elas são, como o próprio Creonte irá eventualmente reconhecer, os *nómoi* estabelecidos.

---

called situations by names that are not their most relevant or truest names.” NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 52.

<sup>181</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 523: Οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.

<sup>182</sup> Lembremos que, na luta fratricida na “Oréstia”, ao contrário, foi a instituição das leis da cidade que trouxe a paz, ainda que com a ajuda divina.

<sup>183</sup> “The argument of Socrates’ *nomoi* gains much of its force from the fact that any Athenian citizen could try to change the law democratically through persuasion, and if accused could defend himself before a jury. Creon’s *nomos* is not merely human as opposed to divine – it is one man’s law. The “laws of the gods” on which Antigone relies are not simply divine – they are the traditions sanctioned by the *polis*. They are, as Creon himself will eventually acknowledge, the established *nomoi*”. BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies*, 1991, p. 128.

Sófocles antecipa, de certa forma, as questões colocadas pelo debate político em torno do melhor governo e das melhores leis do século seguinte e o papel dos cidadãos nesse processo, o que antecede o Sócrates platônico.

No entanto, nem Antígona nem Sócrates estão de forma alguma insinuando que a resposta às injustiças seja o perdão ou a resignação, no sentido ideológico cristão. Eles criticam, ao nosso ver, as ações que não trazem benefício algum para o homem e para a cidade, porque, na prática, são ineficazes, desnecessárias e inócuas. A punição do cadáver de Polinices não vai pagar, em termos jurídicos, os crimes que ele cometeu, mas testa a eficácia e a lógica das leis humanas.

E tal não é o pensamento de Creonte. Pela afronta cometida, Antígona e Polinices não estão isentos de punição. Seu ódio descarrega-se com violência: “agora que vai para baixo, ama-os, se amar se devem; mas enquanto eu viver, não será uma mulher quem dá ordens.”<sup>184</sup> Percebe-se que o conflito entre Creonte e Antígona é baseado em códigos morais de conduta que usam o mesmo vocabulário, mas com conotações diferentes, o que os leva a escolhas morais diferentes e antagônicas.<sup>185</sup> Dada a impossibilidade de concórdia, Antígona está condenada a uma morte por apedrejamento em praça pública. Por isso, é crucial entendermos a importância do funeral de Polinices na peça: ele é o ponto de conflito, em torno do qual as personagens giram, observam e decidem o que fazer a respeito. Se Ismene o abandona, Hemon não se pronuncia, Tirésias aponta como poluição, ao passo que Antígona e Creonte estão em rota de colisão. *Philia* e a *pólis* têm interesses irreconciliáveis em torno do sepultamento.

Comentando essa oposição, Knox (1964) já dizia que Creonte assumiu o irreduzível ponto de vista de exigir lealdade absoluta a ele e à *pólis*, na mesma proporção que Antígona desconsidera qualquer reivindicação desta.<sup>186</sup> Ele age com o poder que lhe é

---

<sup>184</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 524-5: Κάτω νυν ἔλθοῦσ', εἰ φιλητέον, φίλει κείνους· ἐμοῦ δὲ ζῶντος οὐκ ἄρξει γυνή. Por esta e outras passagens, houve uma época de muitos trabalhos acadêmicos que analisaram *Antígona* na perspectiva de um conflito de gênero. Isto porque, segundo Seagal, “a plusieurs reprises, Créon formule le conflit que l’oppose à Antigone em termes sexuels: homme contre femme. Les loyautés d’Antigone sont d’un genre particulièrement féminin, car elles n’impliquent pas seulement les liens de la maison, mais aussi les liens créés par la naissance, par la matrice. (...) C’est pourquoi le conflit entre la cité et la maison est un conflit qui oppose création masculine et création féminine, la création politique et civique e les créations primaires de la matrice.” SEGAL, *La musique du sphinx*, 1987, p. 140.

<sup>185</sup> “As many critics have pointed out, Antigone and Creon use the same moral vocabulary in subtly different ways – the words *philos* (‘friend’) and *echthros* (‘enemy’), for example, develop different connotations in the context in which each character employs them. What has received considerably less detailed attention is their fundamentally different mode of making ethical decisions.” FOLEY, *Antigone as moral Agent*, in: SILK, *Tragedy and the tragic greek theatre and beyond*, 1998, p. 51.

<sup>186</sup> “The spokesman for the *polis* here reveals himself as even more extreme and narrow in his loyalty than his opponent. Antigone ignore totally the claims of the *polis*, but Creon besides dismissing the claims of family,

investido para condenar Antígona: ele proclamou o édito, tem a testemunha do guarda e a confissão da ré. Ele não age com medo,<sup>187</sup> mas na certeza da razão e da justiça, em nome dos interesses do Estado e da comunidade que ele governa, motivações mais importantes do que qualquer outra coisa. Segundo Foley (1998), é essa sobreposição de valores morais, a da *pólis* sobre os laços familiares, que coloca em perigo a existência da comunidade cívica.<sup>188</sup> Da mesma forma que dissemos anteriormente, a cidade deve ser um ponto de interseção entre a esfera humana e religiosa e deve promover a interseção entre família (*oikós, philia*) e a *pólis*, dentro de um mesmo plano, sem uma hierarquização. Por isso, a atitude de ambos não são adequadas para a *pólis*. Antígona age *autônomos*, por conta própria, é uma dissidente; seu atrevimento e seu sacrifício, porém, salvam a cidade da impiedade.<sup>189</sup>

Creonte é um rei autoritário, que governa para si mesmo, cujo caráter estreito não lhe permite tomar decisões além do presente. De acordo com Nussbaum (2001), sua prática política, em termos absolutos, leva-o a crer que “o bom e o mau, *agathón* e *kakón*, tornam-se para Creonte (não tradicionalmente, dada sua forte ligação com a excelência pessoal) apenas aquelas pessoas e coisas que são boas ou más para o bem-estar da cidade.”<sup>190</sup>

---

demand unquestioning obedience to himself from all the citizens, whatever he may do, right or wrong. Creon and Antigone stand irreconcilably opposed. The discussion between them (450-525) serves only to show that in their dismissal of each other's fundamental assumptions they are, for all practical purposes, speaking different languages.” KNOX. *The heroic temper*, 1964, p. 90.

<sup>187</sup> “Cette entrevue avec Antigone aboutit à la menace d'une prompte mise à mort, et la seconde entrevue avec Antigone, à l'épisode IV, ne comporte de la part de Créon que cette même menace, brutale, obsessionnelle, révélatrice de la peur de perdre le contrôle des événements.” MERON, *Antigone de Sophocle*, in: *Platon*, 1992, p. 89.

<sup>188</sup> “The interdependence of citizens central to civic morality fails here to replace the bonds of kin. A *polis* what denies such attachment, that legislates to isolate the family too heavily, may endanger its mode of deliberation and even its existence. FOLEY, *Antigone as moral Agent*, in: SILK, *Tragedy and the tragic greek theatre and beyond*, 1998, p. 67.

<sup>189</sup> “Yet it was Antigone who knew what was best for the *polis*, knew that there were everlasting laws more valid than those made by man, for all his ingenuity and daring. And it was Creon, devoted champion of the *polis*, whose action aroused the anger of the gods and sowed the seed of future disaster for Thebes.” KNOX, *Sophocles and the polis*, in: ROMILLY, *Sophocle*, 1982, p. 16.

<sup>190</sup> “The good and bad, *agathon* and *kakon*, become for Creon (untraditionally, given their strong link with personal excellence) just those people and things that are good *for* or bad *for* the welfare of the city. NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 55.

## 2.5 Antígona Diante da Morte

Diante de Creonte, Antígona justifica seus atos. Como a personagem já cometeu o delito, apresenta-se com bravura e consciência das consequências, ao passo que o herói troiano, mesmo consciente de suas obrigações, titubeia diante de Aquiles. O próprio Sófocles reconhece, na voz de Creonte, que “até os valentes procuram fugir, quando avistam o Hades a rondar sua vida.”<sup>191</sup> Assim aconteceu com Heitor, que diante do perigo temeu pela sua vida. Sócrates tentou outra estratégia, a de convencer o tribunal de sua inocência. Mas Antígona acolhe seu destino adotando uma postura insolente e demonstra, inclusive, impaciência nesta conversa com Creonte: “intentas algo mais do que prender-me para me matar?; “então por que hesitas?”<sup>192</sup>

Pode-se afirmar que Antígona escolheu morrer, pois agiu, mesmo sendo alertada várias vezes, e tinha ciência do decreto e de condenação. Assim ela mesma diz à Ismene: “tu escolheste viver, e eu, morrer”.<sup>193</sup> O verbo ἀιρέω, no aoristo médio, é determinante também para Creonte condená-la: “... De ti pelo menos, quando optaste por praticar o mal com os possessos.”<sup>194</sup>

Antígona acolheu a condenação, pois desejava estar entre os mortos. Com ressentimento diante de tanta ousadia (τόλμας), Creonte declara então: “agora que vais lá para baixo, ama-os, se amor se devem.”<sup>195</sup>

Segundo Segal (1987), a escolha de Antígona em amar (φίλειω) os mortos inverte os valores da civilização, cujos laços de φιλία garantem a coesão cívica e a identidade coletiva: “abandonando sua lealdade e seu amor para os vivos em favor daqueles de baixo, ela confunde e destrói o equilíbrio entre o mundo superior e o mundo inferior que a civilização tem também a tarefa de manter.”<sup>196</sup>

Ismene, uma de suas renegadas, aparece então em cena, confessando e mentindo: afirma que participara do delito e deseja morrer junto com a irmã. Antígona rebate suas

<sup>191</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 580-1: Φεύγουσι γάρ τοι χοῖ θρασεῖς, ὅταν πέλας ἦδη τὸν ἄδην εἰσορῶσι τοῦ βίου.

<sup>192</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 497: Θέλεις τι μείζον ἢ κατακτεῖνάι μ' ἐλών; e 499: Τί δήτα μέλλεις;

<sup>193</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 555: Σὺ μὲν γὰρ εἴλου ζῆν, ἐγὼ δὲ κατθανεῖν.

<sup>194</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 565: Σοὶ γοῦν, ὅθ' εἴλου σὺν κακοῖς πράσσειν κακά.

<sup>195</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 524-5: Κάτω νυν' ἐλθοῦς, εἰ φιλητέον, φίλει κείνους·

<sup>196</sup> “Délaissant as loyauté et son amour pour vivants em faveur de ceux d'em bas, elle renverse et détruit l'équilibre entre le monde supérieur et le monde inférieur que civilisation a aussi la tache de maintenir.” SEGAL, *la musique du sphinx*, 1987, p. 137.



afirmações com amargura: “eu não prezo quem me ama só em palavras.”<sup>197</sup> Essa fala é significativa para entendermos o caráter pragmático e obtuso de Antígona: a ação de entregar-se à morte não pode ser partilhada igualmente por Ismene, uma vez que a irmã morreria por aquilo que não fez e por uma causa para a qual não se arriscou.

A morte de Antígona foi resultado de sua escolha de praticar o mal, segundo Creonte (v.565), e o coro aprofunda ainda mais a questão. Apesar de agir como *autónomos*, Antígona é arrastada para o precipício da ruína (ἄτη), que insistentemente bate na casa dos Labdácidas. Esse recuo e avanço fazem parte de um contexto maior, o do exercício da vontade divina dentro da esfera humana, que Creonte não (re)conhece e não domina, atribuindo exclusivamente à Antígona toda a responsabilidade de sua morte. Paira sobre a peça a justiça reclamada pelas Erínias (v. 603), vingadoras dos crimes de sangue, que pode ser interpretada tanto no sentido da maldição instalada na casa dos descendentes de Laio, quanto da impiedade cometida por Creonte, que acabará por perder sua família; ambiguidade própria do texto sofocliano. Lembra o coro aos homens que “o teu poder, ó Zeus, não há arrojo humano que possa transgredi-lo”.<sup>198</sup>

Hemon, noivo de Antígona, também tenta demover o pai de sua decisão. Sua fracassada intervenção intensifica o caráter autoritário de Creonte e salienta sua desmedida no poder, pois “não tens respeito por ele, quando calcas as honras devidas aos deuses”.<sup>199</sup>

O “povo unido de Tebas” (v. 732) discorda do julgamento do rei, ou de que ela tenha cometido algum mal por “ter respeito aos perversos” (εὐσεβεῖν εἰς τοὺς κακοῦς, verso 731). A opinião pública está do lado de Antígona. Este é o principal argumento de Hemon: ele está sendo injusto com a noiva e não governa pelos interesses da cidade.

Creonte ofende-se com a investida do filho e, como resultado desse diálogo, ordena a imediata execução da pena: “traga essa abjeta criatura, para que morra imediatamente diante dos olhos do noivo, e ao lado dele”<sup>200</sup>. Porém, subitamente, temendo uma reação pública, o rei muda o castigo: Antígona será enterrada viva. Sua justificativa é que se deve evitar que a cidade tenha um μῖσμος (mancha, nódoa, mácula) e que suje as mãos com o seu sangue. Na verdade, podemos imaginar que Creonte astutamente evita um confronto com o povo de Tebas, já que a execução do apedrejamento é um tipo de pena que exige a participação e a aprovação popular em parceria com poder instituído. Além disso, há

<sup>197</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 543: λόγοις δ' ἐγὼ φιλοῦσαν οὐ στέργω φίλην.

<sup>198</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 604-6: τεάν, Ζεῦ, δύναμιν τίς ἀνδρῶν ὑπερβασία κατάσχοι.

<sup>199</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 745: Οὐ γὰρ σέβεις, τιμὰς γε τὰς θεῶν πατῶν.

<sup>200</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 760-1: Ἄγαγε τὸ μῖσος, ὡς κατ' ὄμματ' αὐτίκα παρόντι θνήσκη πλησία τῷ νυμφίῳ.

uma boa dose de ódio e histeria nesse tipo de execução, além de uma espécie de licenciosa violência, pois, no final, o carrasco são todos e ninguém, e toda essa violência poderia ser canalizada contra o rei.

Apresenta-se, então, a última participação Antígona, em modo de *kômmos* ou lamento. Observamos o personagem fazer uma reflexão sobre a sorte que lhe coube, em virtude da transgressão, e compartilha seu isolamento e dor com os cidadãos. No entanto, o coro não é seu partidário; ora o vemos consolando-a e até aconselhando-a, ora repreendendo-a. Em geral, percebemos que as intervenções do coro têm como objetivo esclarecer à Antígona a exata noção do que foi verdadeiramente seu ato. Por isso, ora consola-a, como que dizendo “não se apequene, pois seu ato foi belo e glorioso”; ora repreende-a, para que seu orgulho e ousadia não ultrapassem a glória dos deuses.

Assim, diz o coro à Antígona:<sup>201</sup>

Ilustre e coberta de elogios, te afastas p'ra o caminho dos mortos, sem que a doença te ferisse, consumindo-te, nem que te coubesse das espadas o salário; mas por ti, única viva entre os mortos, ao Hades descerás.

O vocábulo mais importante e mais contemplado pela crítica nesse trecho é *αὐτόνομος* que, na tradução de Maria Helena “por ti”, remete-nos à singularidade da lógica de decisão do personagem. Burton (1980) nos chama a atenção para o fato de que, nesse caso, traduzir *αὐτόνομος* por *vontade própria* ou *livre arbítrio* não é adequado.<sup>202</sup> Esse adjetivo é geralmente usado para ressaltar o caráter independente, autônomo, das cidades, e não de seus cidadãos.<sup>203</sup> Antígona age contra o *nómos* da cidade, elaborando o seu próprio, e por isso será condenada pela justiça da *pólis*.

Outro aspecto intrigante é sabermos quem a cobrirá de elogios. Parece improvável que sejam os deuses, pois como é possível o coro ter tal conhecimento? Outra possibilidade seria o povo de Tebas, porque há alguns indícios de sua simpatia para com a filha de Édipo. Por causa desse sentimento, sabemos que o povo não estaria contente com o autoritarismo do rei, pois também transgrediria a lei se não fosse por medo. Por meio de Hemon, sabemos que o povo elogia suas ações e anda murmurando a seu favor. Não podemos afirmar categoricamente a validade desses argumentos, pois podem pertencer à retórica dos dois

<sup>201</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 817-822: Οὐκοῦν κλεινὴ καὶ ἔπαινον ἔχουσ' ἐς τόδ' ἀπέρχει κεύθος νεκύων, οὔτε φθινάσιν πληγείσα νόσοις οὔτε ξιφέων ἐπίχειρα λαχοῦσ', ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ θνητῶν Αἴδην καταβήσει.

<sup>202</sup> BURTON, *The chorus in Sophocles' tragedies*, 1980, p. 119 e ss.

<sup>203</sup> KNOX, *The heroic temper*, 1964, p. 66.

personagens contra Creonte. O importante é que o rei acreditou nessas declarações, pois só assim podemos explicar a mudança da pena. Assim, as ações de Antígona podem ser caracterizadas como ὑβριστής, porque provocaram a dissidência do povo e o colocaram contra Creonte.

Outro elemento importante dessa fala do coro é que ele enumera as alternativas que se tem para morrer, ou seja, a doença e a espada. Não é no mínimo curioso que os anciãos tenham reconhecido em Antígona a virilidade masculina? Mas foi por agir livremente que o personagem morreu; por isso a voz agressiva e dominadora de Creonte ao referir-se às duas irmãs: “Levem-nas para dentro, escravos. A partir deste momento, têm de ser mulheres, em vez de andarem livremente.”<sup>204</sup>

Mas nada disso parecer comover Antígona, que parece surda aos elogios do coro. Sua resposta muda completamente a direção do diálogo. Agora compara seu destino à Níobe<sup>205</sup> (v. 826-832), punida pelos deuses por ousar se vangloriar, e teve como pena perder toda sua descendência. Embora a literatura tenha procurado traçar um paralelo entre a trajetória de Antígona e Níobe, de fato será Creonte quem irá perder toda sua linhagem por transgredir as leis divinas, pois sua dinastia no poder de Tebas não mais existirá. E o coro a repreende mais uma vez.<sup>206</sup>

Mas essa era deusa, de deuses filha; e nós, mortais, de mortais descendemos. E belo será que, depois de morta, tu sejas famosa, porque igualaste dos deuses a sorte, na vida e na morte.

O tom de intervenção do coro, com um quê de zombaria, objetiva fazer com que Antígona coloque seus pés no chão. Importante que o coro só concebe a garantia da fama *depois* de morta, permanecendo, então, inalterada a estrutura da morte épica gloriosa: a morte encerra o ciclo de vida que merece ou não ser inscrita para sempre na memória dos homens (μέγα ἀκούσαι).

<sup>204</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 578-9: ἐκδέτας δὲ χρὴ γυναικῆς εἶναι τάσδε μὴδ' ἀνειμένους.

<sup>205</sup> O esclarecimento do mito de Níobe eu transcrevo das notas de Maria Helena da Rocha Pereira: “Niobe, filha de Tântalo e mulher de Anfíon, rei de Tebas, era natural da Frígia (por isso, estrangeira para os Tebanos). Por se ter vangloriado de ter gerado muitos filhos, ao passo que Latona apenas tivera Apolo e Ártemis, estes mataram-lhe toda a descendência. Níobe chorou até ser petrificada no monte Sípilo, na Lídia, e as suas lágrimas ficaram transformadas em fonte. O mito inspirou diversos escultores e pintores como dramaturgos (Ésquilo e Sófocles, em tragédias que se perderam)”.

<sup>206</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 834-8: Ἀλλὰ θεός τοι καὶ θεογεννῆς, ἡμεῖς δὲ βροτοὶ καὶ θνητογενεῖς. Καί τοι φθιμένους μέγα ἀκούσαι τοῖς ἰσοθέοις σύγκληρα λαχεῖν ζῶσαν καὶ ἔπειτα θανοῦσαν.

Impassível às tentativas de consolo, Antígona prossegue seu lamento:<sup>207</sup>

Ai de mim, como me escarnecem! Pelo deuses da nossa terra, porque não me insultas depois de eu partir, mas na minha presença? Oh! minha cidade! Oh! Da minha cidade varões poderosos! Ai Fontes Dirceias e de Tebas dos belos carros recinto sagrado! O vosso testemunho invoco ainda assim, como sem lágrimas amigas e sob que leis vou p'ra cave tumular de estranho sepulcro. Ai de mim, desgraçada, que nem com os homens nem com os cadáveres eu vou habitar!

No trecho acima, parece-nos mais evidente o sofrimento, o isolamento e a dor de Antígona; não por acidente, a passagem possui o maior número de partículas e elementos exclamativos e vocativos. No entanto, sua exagerada ênfase sobre o peso das leis na sua condenação é repreendida novamente pelo coro: “do arrojo avançando ‘té o extremo limite, contra o trono excelso da Justiça, embateram, ó filha, teus passos. Dos antepassados alguma falta expias”<sup>208</sup>.

Burton (1980) salienta que esse entrecho pode ser interpretado de duas maneiras.<sup>209</sup> Podemos entender que Antígona foi detida pela Δίκας βάθρον, como se ela chegasse ao limite de uma trajetória na qual se precipitou; ou se prostra diante do trono da Justiça Divina, e o coro reconhece sua piedade pela qual ela tudo sacrificou.<sup>210</sup> Todavia, essa justiça não esqueceu os crimes dos antepassados de sua família. Apesar do seu ato piedoso, no horizonte mais amplo dos acontecimentos, Antígona cumpre seu destino. A lembrança da família é dolorosa para ela. Por duas vezes, o personagem se refere à implacável maldição que a persegue (v. 857-871). A crença de que os deuses possam destruir uma família não é algo incomum;<sup>211</sup> sua linhagem é, antes, a responsável por sua desgraça. Burton (1980) comenta o

<sup>207</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 838-852: Οἷμοι γελῶμαι. Τί με, πρὸς θεῶν πατρῶων, οὐκ οἰχομένην ὑβρίζεις, ἀλλ' ἐπίφαντον; ὦ πόλις, ὦ πόλεως πολυκτῆμονες ἄνδρες· ἰὼ Διρκαῖαι κρῆναι Θήβας τ' εὐαρμάτου ἄλσος, ἔμπας Συμάρτυρας ἕμ' ἐπικτῶμαι, οἷα φίλων ἄκλαυτος, οἷοις νόμοις πρὸς ἔργμα τυμβόχωστον ἔρχομαι τάφου ποταίνιου· ἰὼ δύστανος, οὔτ' ἐν βροτοῖς οὔτε νεκροῖσιν κυροῦσα μέτοικος, οὐ ζῶσιν, οὐ θανούσιν.

<sup>208</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 853-6: Προβάσ' ἐπ' ἔσχατον θράσους ὑψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον προσέπεσες, ὦ τέκνον, πολὺ πατρῶων δ' ἐκτίεις τιν' ἄθλον.

<sup>209</sup> BURTON, *The chorus in Sophocles' tragedies*, 1980, p. 121 e ss.

<sup>210</sup> Seagal tem preferência pela segunda alternativa: “Comme le chœur le lui dit dans un autre passage: “Avançant jusqu'à l'extrême limite de l'audace [*thrasos*, comme la “temerité” de *tolma*] tu as trébuché contre le trône majestueux de la justice” (853-854). Ce “trône majestueux de la justice” est le complément de cette “justice qui a as maison chez les dieux souterrains” du grand discours d'Antigone sur les lois non écrites. C'est à cette justice soubterraine que Antigone sacrifie tout.” SEAGAL, *La musique du sphinx*, 1987, p. 137. Já Syropoulos, com uma leitura toda particular da peça, tem outra perspectiva: “Antigone has reached the limits of *hybris*. And an act of *hybris*, no matter whether it was accomplished knowingly or not, will incur punishment. It is a notion that Tragedy has exhibited more than once (one has only to recall the cases of Pentheus, Herakles, Oedipus, etc.)” SYROPOULOS, Right, wrong and the tragic heroine, in: *Platon*, 1992, p. 249.

<sup>211</sup> “Stress is laid on the destruction of the family by the will of the gods, *θεότευ* (584), and the first strophic pair is in effect a dirge for the doomed house. The thought of the ode is drawn from ancient tradition: it expresses

problema que surge a respeito da livre-vontade.<sup>212</sup> O que pode o indivíduo fazer, se ele não pode escapar ao que foi traçado pelos deuses? A resposta do coro oferece uma saída a essa pergunta, pois permite-nos vislumbrar que aos homens é permitida uma margem de ação e de escolha, e assim, a existência de uma indeterminação no resultado de suas ações. Observamos com atenção que novamente o coro a repreende; existe sim a maldição e, pior, ela tem sua parte de responsabilidade: “A piedade é digna de respeito, mas o poder, p’ra quem o detém, não deve jamais ser transgredido. De teu ânimo a teimosia te perdeu”.<sup>213</sup>

Realçamos que o coro não se refere ao poder (κράτος) de Creonte especificamente, mas ao fato de que toda transgressão tem uma punição, e reconhece que os atos de Antígona tem alguma piedade (εὐσέβειά τις), entretanto, seu caráter, seu temperamento e sua obstinação foram responsáveis por sua ruína.<sup>214</sup>

O coro aponta então duas causas de sua condenação: ter enfrentado Creonte e a teimosia (αὐτόγνωτος) em realizar os atos que perpetrou apesar dos avisos que recebeu de Ismene e do coro. Somam-se a isso sua independência de caráter (αὐτόνομος), a maldição da sua família e um contexto de opressão política que a impulsiona a cometer o delito. Além disso, a avaliação da própria Antígona de que sua vida é de tão grande sofrimento, que a morte parece ser um alívio, ou um ganho<sup>215</sup>; temos então todo o quadro que moveu as ações de Antígona.<sup>216</sup> Parece até impossível ter uma melhor sorte diante de tais circunstâncias. Toda a intervenção do coro no *kômmos* impele Antígona a pesar cada elemento desse conjunto, mostrando-a uma melhor avaliação de si mesma e do que ela fez.

beliefs dominant throughout ancient literature and heard intermittently well into the second half of the fifty century.” BURTON, *The chorus in Sophocles’ tragedies*, 1980, p. 105.

<sup>212</sup> BURTON, *The chorus in Sophocles’ tragedies*, 1980, p. 105 e ss.

<sup>213</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 872-5: Σέβειν μὲν εὐσέβειά τις, κράτος δ’ ὅτω κράτος μέλει παραβατὸν οὐδαμῶ πέλει, σὲ δ’ αὐτόγνωτος ὦλεσ’ ὀργά.

<sup>214</sup> Concordamos com os comentários de Burton, Em relação às respostas do coro à Antígona e sua análise acerca do porquê da condenação de Antígona: “their final remark makes it clear that even though, as they stated in the second stasimon and in 856 above, she is the victim of the family curse, they do not regard her as an involuntary agent: the decision to act as she did in an individual case is her own responsibility. Such is the normal view of the Greek tragedians on the subject of free choice: even when the individual is admittedly an instrument of the family curse, his personal initiative stresses when he takes action that furthers its operation.” BURTON, *The chorus in Sophocles’ tragedies*, 1980, p. 123-4.

<sup>215</sup> “She considers her life so miserable that she has nothing to lose. All mortals must die, and if death come prematurely, that is a positive gain (*kerdos*) for one in her circumstances, and would give her no pain (460-6; cf. 2-6). What would give her pain would be omission of the action she believes is right (466-8).” BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies*, 1991, p. 110.

<sup>216</sup> Escrevemos aqui, de uma maneira diferente, o que já foi enumerado por Reinhardt. O autor analisa as intervenções de coro de forma interessante, em termos de aproximação e recuo em relação à Antígona: “les deux premières [estrofes] signifient approximativement: ce que tu souffres est précieux, tu ne succombes à la violence de personne, c’est toi-même qui te détermine et, mortelle, t’egales aux dieux... et les deux autres: ce que tu souffres est d’une haute nécessité, est conforme à l’ordre et à la justice des choses, c’est ta race et toi-même que em êtes les responsables; la piété est une chose, mais le gouvernement est ce qu’il est; il ne saurait tolérer nulle transgression...” REINHARDT, *Sophocle*, 1971, p. 121.

Creonte reaparece para reafirmar a condenação:<sup>217</sup>

Encerrem-na num túmulo abobadado, como eu disse, e depois deixem-na só e isolada, que ela deseje morrer ou viva emparedada em tal reduto. Nós estamos puros pelo que toca a esta donzela, pois não ficará privada da habitação dos de cá de cima.

É para ele, com a presença do coro, que Antígona dirige suas últimas palavras. Nestes versos (891-928), Antígona pondera suas ações diante dos mortos (“espero, porém, confiadamente, que, ao chegar, serei bem-vinda para o meu pai, e querida para ti, minha mãe, e cara a ti, meu irmão, pois, quando morreste, eu, pelas minhas próprias mãos vos lavei e adornei, e derramei sobre o túmulo as libações”); diante dos vivos (“por eu ter preferido honrar-te devido a este princípio, é que eu apareci aos olhos de Creonte como culpada e ousada, ó meu caro irmão”) e diante dos deuses, a incerteza de ter agradado aos deuses ou não (“qual foi a lei divina que eu transgredi? Porque hei-de eu, ai de mim, olhar ainda para os deuses? Quem invocarei para e valer, já que por usar de piedade fiquei possuída de impiedade?”)<sup>218</sup>

Seu *lógos* argumentativo recupera o que já foi dito antes: a certeza do dever cumprido para com sua *philia* condenou-a à morte. É por respeito à tradição, às leis não escritas, às leis divinas, por piedade, que ela age assim. Tudo isso leva o povo, segundo Hemon, a admirá-la e a honrá-la. Sua lógica levou-a a desprezar Ismene, Creonte e o próprio Hemon, pela simples razão de que ela passará mais tempo com os mortos do que com os vivos; e se puder ter uma bela morte, melhor ainda.<sup>219</sup> Sua ousadia (τόλμας), característica essa que Antígona não se atribui, é ter enfrentado Creonte, e nem o coro a convence de que passou dos limites ao enfrentar o rei e seu decreto, desprezando a πόλις, ou melhor, o poder que a representa. Conclui-se que ela não apreendeu os valores cívicos;<sup>220</sup> e, por sua piedade e lealdade para com os seus, Antígona morrerá.

<sup>217</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 885-890: Οὐκ ἄξεθ' ὡς τάχιστα, καὶ κατηρεφεὶ τύμβῳ περιπτύξαντες, ὡς εἶρηκ' ἐγὼ, ἄφετε μόνην ἔρημον, εἴτ' ἐν τοιαύτῃ ζῶσα τυμβεύειν στέγη. Ἡμεῖς γὰρ ἄγνοι τοῦπὶ τήνδε τὴν κόρην· μετοικίας δ' οὖν τῆς ἄνω στερήσεται.

<sup>218</sup> Respectivamente, SÓFOCLES, *Antígona*, 897-903: Ἐλθοῦσα μέντοι κάρτ' ἐν ἐλπίσιν τρέφω φίλη μὲν ἦξειν πατρί, προσφιλῆς δὲ σοί, μήτερ, φίλη δὲ σοί, κασίγνητον κάρα· ἐπεὶ θανόντας αὐτόχειρ ὑμᾶς ἐγὼ ἔλουσα κακόσμησα κάπιτυμβίους χοᾶς ἔδωκα; 913-5: Τοιῶδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ νόμῳ, Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἁμαρτάνειν καὶ δεινὰ τολμᾶν, ᾧ κασίγνητον κάρα.; 921-4: ποίαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην; Τί χρεὶ με τὴν δύστηνον ἐς θεοὺς ἔτι βλέπειν; τίν' αὐδᾶν ξυμμάχων; ἐπεὶ γε δὴ τὴν δυσσεβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην.

<sup>219</sup> A “recompensa” em troca da piedade prestada é tema do diálogo “Euthifron”, no qual Platão condena o comércio entre homens e deuses, o que reforça a ideia que era prática religiosa comum.

<sup>220</sup> “As Antigone goes to her death, she emphatically calls the city itself (843,844-6,937), its gods (938; cf 839 f.) and its most prominent citizens, the chorus (806, 843 f. 940), to bear witness to her fate. Does this tell us that she has learned the limitation of her own narrow principles? Or is it a reproach to the apathetic chorus? Surely the

Surpreendentemente, Antígona diz:<sup>221</sup>

Pois nem que eu fosse uma mãe com filhos, nem que tivesse um marido que apodrecesse morto, eu teria empreendido estes trabalhos contra o poder da cidade. Mas em atenção a que princípio é que eu digo isto? Se me morresse o esposo, outro haveria, e teria um filho de outro homem, se houvesse perdido um. Mas estando pai e mãe ocultos no Hades, não poderá germinar outro irmão.

As frases acima são chocantes para o leitor, tanto que a autenticidade desse trecho é questionada. Segundo o personagem, toda a sua obra (v. 542: τοῦργον) e tudo o que foi dito anteriormente perdem o sentido se o cadáver fosse outro. Assim, fica suspensa toda a discussão sobre o valor moral das ações de Antígona, já que uma universalidade está pressuposta.<sup>222</sup> Não vamos ao extremo de cometer um anacronismo e exigir que Antígona aja segundo nossos referenciais culturais; mas a discussão de alguns estudiosos sobre os principais antagonismos que a peça provê perde qualquer sentido, se ela não faria o mesmo pelo cadáver de Hemon, ou o faria por Ismene, mas não por um filho seu. Kitto (1956) argumenta que a causa disso é o caráter impulsivo de Antígona e, por isso, não devemos esperar nenhuma coerência em suas ações.<sup>223</sup> Knox (1982) enxerga nisso uma contradição fundamental no discurso de Antígona, demonstrando que suas motivações são “puramente pessoais” e “irracionais”.<sup>224</sup> Esse autor afirma que “para Antígona a distinção entre vivos e mortos havia deixado de existir. Ela própria, já havia algum tempo, considerava-se como

---

latter. She shows no sign of regret or newfound insight into the civic value of obedience.” BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies*, 1991, p. 147.

<sup>221</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 905-912: Οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἄν εἰ τέκνων μήτηρ ἔφην οὔτ' εἰ πόσις μοι κατθανῶν ἐτήκετο, βία πολιτῶν τόνδ' ἄν ἠρόμην πόνον. Τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω; πόσις μὲν ἄν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν, καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἠμπλακον μητρὸς δ' ἐν Αἴδου καὶ πατρὸς κεκευθότοι οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἄν βλάστοι ποτέ.

<sup>222</sup> Como comentou Foley, quem faz essa universalização da questão das honras devidas aos mortos, não importa quem sejam, como princípio de piedade aos deuses é Tirésias: “In neither of these first two scenes does Antigone generalize her case beyond the need to act, once Ismene has demurred, in this *particular* situation. It is Tiresias, not Antigone, who universalizes the issue by raising the question of burying the other slain enemies (1080-3).” FOLEY, *Antigone as moral agent*, 1998, p. 52.

<sup>223</sup> “Antigone is neither a philosopher nor a *dévote*, but a passionate impulsive girl, and we need not expect consistency from one such, whern for doing what to her was herr manifest duty she is about to be buried alive, without a gleam of understanding from anybody.” KITTO, *Form and meaning in drama*, 1956, p. 170-1.

<sup>224</sup> Na discussão do texto de George Steiner, Knox intervêm com o seguinte comentário: “Mais Antigone a déjà, dans les fameux vers 905-907, qui on déplu à Goethe, abandonné non seulement le principe de consanguinité, mais aussi le devoir envers les dieux de la mort. Dans ses derniers moments, Antigone se rend compte que as motivation, au fond, est purement personnelle, voire irrationnelle.” ROMILLY, *Sophocle*, 1982, p. 101. O caráter obstinado das personagens sofoclianas como característica fundamental do herói trágico é bastante conhecido pelas análises do próprio Bernard Knox no seu *The heroic temper*, especialmente os dois primeiros capítulos.

morta e falava de Polinices como se ele estivesse vivo; ela está morta e próxima de ser enterrada no mundo dos vivos, ele está vivo no mundo dos mortos.”<sup>225</sup>

No entanto, concordamos com essas observações apenas em parte. Como Blundell (1991) já salientou, Antígona nunca deixou claro que teria as mesmas atitudes caso qualquer um de seus familiares estivessem mortos e insepultos.<sup>226</sup> Existe uma certa lógica em se sacrificar por um “parente insubstituível”, mas não por alguém amado? Foley (1998) comenta que isso reafirma a decisão de Antígona de valorizar mais os seus laços de família em detrimento à cidade e a um futuro marido, também não vê qualquer inconsistência nas suas ações.<sup>227</sup> Assim.<sup>228</sup>

[d]urante toda a peça ela defende uma ação empreendida em um exemplo emocionalmente concreto e específico; a perda do seu insubstituível e conhecido irmão, para com quem ela tinha um compromisso profundamente pessoal naquele tempo e lugar, fê-la aceitar a morte ansiosa para agradar o morto e agir para os deuses subterrâneos.

Percebemos que, no diálogo com o coro, sua perspectiva é modulada ora aquém ora além do que Antígona realmente é, o que pode ser explicado pela grande intensidade de emoções a que foi submetida; mas isso não quer dizer que ela não tenha coerência, ou que não tenha refletido sobre isso. Na contemporaneidade, a dificuldade talvez reside em enxergar que o plano humano e o divino, na perspectiva de Sófocles, ajam numa mesma realidade e, com isso, não percebemos a profundidade da força de Eros quando Antígona declara “não nasci para odiar, mas sim para amar”<sup>229</sup>. Porém, esse amor parece se destinar única e exclusivamente aos membros escolhidos por ela dentre aqueles de um pequeno círculo de sua *philia*; na verdade, apenas a um morto. Nussbaum (2001) interpreta tal condição, por meio de um conceito, chamado de *simplificação*: “dever para com o familiar morto é a lei e a paixão

<sup>225</sup> “For Antigone the distinction between living and dead has ceased to exist. She has for some time now regarded herself as dead and she talks to Polynices as if he were alive; she is dead and about to be entombed in the land of the living, he is alive in the world of the dead.” KNOX, *The heroic temper*, 1964, p. 107.

<sup>226</sup> “In particular, it appears to conflict with the kind of reasons she has already given for her deed: the unwritten law; the *kerdos* of death for the wretched; fear of reprisals from the gods; desire to please the dead and share with them in *philia*. But Antigone has never expressed a commitment to the burial of all kin.” BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies*, 1991, p. 133.

<sup>227</sup> “In burying Polynices she has not only ignored the claims of the city in favour of familial bonds, but has foregone marital bonds for those with blood-relations.” FOLEY, *Antigone as moral agent*, 1998, p. 53.

<sup>228</sup> “Throughout the play she defends an action undertaken in a specific, emotionally concrete instance; the loss of this irreplaceable and known brother to whom she has a deep personal commitment at this time and place has made her willing to accept death and eager to please the dead and to act for the gods below.” FOLEY, *Antigone as moral agent*, 1998, p. 54.

<sup>229</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 523: Οὔτοι συνέχθην, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφην.



suprema. E Antígona estrutura sua vida inteira e sua visão de mundo de acordo com este simples e autocontido sistema de deveres.”<sup>230</sup>

## 2.6 O Suicídio

Antígona, durante seu *kômmos*, não se mostra completamente destituída de pesares em relação à sua morte prematura; pelo contrário, ela lamentou não ter casado e não ter tido filhos. Mas não pôde deixar o corpo de seu irmão ser o repasto de animais. Seus laços de φιλία eram mais fortes do que seu desejo pessoal e, ao mesmo tempo, não sabe exatamente porque foi condenada e nem se o que fez foi correto: “Qual foi a lei divina que eu transgredi? Porque hei-de eu, ai de mim, olhar ainda para os deuses? Quem invocarei para me valer, já que por usar de piedade fiquei possuída de impiedade?”<sup>231</sup> Diante da morte, Antígona mostra uma fraqueza inerentemente humana: a incerteza e a incredulidade experimentada quando o fim da vida está próximo.

No entanto, tais lamentos não indicam que morrer não lhe agradava em parte, pois ela estaria livre dos sofrimentos e na companhia de seus amados no Hades. No final, Antígona não tem certeza de nada, pois<sup>232</sup>

Isolada dos amigos, cortada a possibilidade de ter filhos, ela não pode manter a própria viva para continuar fazendo o serviço para o morto; nem pode ela garantir o tratamento piedoso para seu próprio cadáver. Em suas últimas falas, ela lamenta não tanto o fato da morte eminente quanto, repetidamente, seu isolamento da continuidade de sua descendência, dos seus amigos e parentes. Ela enfatiza o fato de que ela nunca irá casar; ela irá continuar desprovida de filhos. Acheron será seu marido, sua tumba, a câmara nupcial.

---

<sup>230</sup> “Duty to the family dead is the supreme law and the supreme passion. And Antigone structures her entire life and her vision of the world in accordance with this simple, self-contained system of duties.” NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 66.

<sup>231</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 921-4: ποίαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην; Τί χρή με τήν δύστηνον ἔς θεοῦς ἔτι βλέπειν; τίς αὐδᾶν ξυμμάχων; ἐπεὶ γε δὴ τήν δυσσέβειαν εὐσεβοῦς ἔκτησάμην.

<sup>232</sup> “Cut off from friends, from the possibility of having children, she cannot keep herself alive in order to do further service to the dead; nor can she guarantee the pious treatment of her own corpse. In her last speeches she laments not so much the fact of imminent death as, repeatedly, her isolation from the continuity of offspring, from friends and mourners. She emphasizes the fact that she will never marry; she will remain childless. Acheron will be her husband, the tomb her bridal chamber.” NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 66.

O sacrifício de Antígona é trágico, na nossa maneira de ver, porque apesar de insistir que assumia sozinha o ato e aceite sacrificar-se por ele, ela acabou destruindo a vida de outros a seu redor. Tal fato é, inclusive, apontado por Knox (1964) como necessário para desencadear a ruína de Creonte.<sup>233</sup> Mesmo sendo *αὐτόνομος*, não se pode afirmar que seus atos são mesmo isolados e que provocarão desdobramentos apenas em torno de sua pessoa. Mas podemos acusá-la disso? Não, se pensarmos que ela não podia prever que Hemon e sua “sogra” suicidariam, em consequência de sua condenação. Entretanto, ela conscientemente afastou Ismene, sua única irmã, sem se preocupar com o seu bem-estar.

Mas o que nos atrai em Antígona, como salienta Nussbaum (2001), é que ela aceitou as regras do jogo e arriscou tudo para fazer o que acreditava ser o certo, ou o seu dever, sem se retratar sobre nada do que fez.<sup>234</sup> Todas as suas atitudes foram norteadas com uma única certeza: sua morte.<sup>235</sup> Podemos interpretar que ela não tinha alternativa, pois, de qualquer forma, seu destino a alcançaria; todavia, discordamos dessa tese, pois priva Antígona da escolha de não aceitar algo que não seja honrar aqueles que ama, como Ismene optou fazer.

Podemos interpretar que Antígona, desde o início, sabia o que poderia acontecer; logo, após o acontecimento do ritual fúnebre a seu irmão, ela já se considerava morta. Encerrada numa caverna para morrer, suicidar foi “apenas” um ato de apressar a morte e encontrar os membros da família de quem ela tanto sentia falta; além de se livrar da maldição que atormentou sua vida e de abreviar o sofrimento de morrer de fome e inanição.<sup>236</sup> No entanto, um questão problemática nos é colocada a partir desse ponto de vista: o suicídio impede a morte gloriosa. Antígona não suportou a ideia da dor, da fome, da sede, de morrer

<sup>233</sup> “But his punishment [de Creon] can come only through Antigone’s death. If she had waited and he had released her, he would have scaped. It is Antigone who, by her last defiant, self-willed act, executes the sentence the gods have passed on her enemy.” KNOX, *The heroic temper*, 1964, p. 116.

<sup>234</sup> Comentando sobre em que medida nos aproximamos mais com Antígona do que Creon, diz Nussbaum: Antigone remains ready to risk and to sacrifice ends in a way that is not possible for Creon, given the singleness of his conception of value. There is a complexity in Antigone’s virtue that permits genuine sacrifice *within* the defense of piety. She dies recanting nothing; but still she is torn by a conflict. Her virtue is, then prepared to admit a contingent conflict, at least in the extreme case where its adequate exercise requires the cancellation of the conditions of its exercise.” NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 66-67.

<sup>235</sup> Concordamos aqui com Bollack: “L’interdit de Créon ne purchase pas l’Amour blessé, il ne conduit pas Antigone à la mort, C’est son refus, la transgression des lois de la ville qu’elle paye, au prix qu’elle connaissait d’avance. L’acceptation de la mort est la condition fixée à son action; elle n’aurait plus, sinon, de signification.” BOLLACK, *La mort d’Antigone*, 1999, p.79.

<sup>236</sup> “Her present life, she declared in her opening speech, lacks nothing that is painful, dishonoured or disgraceful (4-6; cf. 857 f.) She lives in such evils that death is a *kerdos* (463 f.) Its pain means nothing to her, unlike the pain of leaving a brother unburied (465-8). She guards, both responsibility and punishment for her deed almost jealously from her sister (538,548,546). She has chosen death (555), and in spirit has already died, precisely in order to carry out the burial (559 f.). Her deed was tantamount to suicide, and accordingly, once enclosed in the tomb, Antigone will kill herself rather than wait for starvation or possible rescue.” BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies*, 1991, p. 135.

aos poucos; talvez motivada pela impaciência.<sup>237</sup> Segundo Loraux (1995), o enforcamento, como foi o caso de Antígona, tem ainda um componente a mais:<sup>238</sup>

O suicídio, então: morte trágica, talvez, escolhida sob o peso da pressão por aqueles sobre os quais se abate “a dor excessiva de um infortúnio sem saída”. Na tragédia, sobretudo morte de mulher. Mas há uma modalidade dessa morte, já depreciada em si mesma, mais que as outras, marcada pela infâmia e mais que as outras associada a uma desonra sem remédio: refiro-me ao enforcamento, morte hedionda ou falando com maior propriedade, morte informe (*áskhemon*), mácula máxima que uma pessoa se inflige sob o golpe da vergonha.

No último instante, Antígona se mata, fato que é levado a público porque Hemon tenta salvá-la e se depara com o corpo suspenso pelo laço da túnica, e que culmina com o enfraquecimento de seu estatuto de heroína entre os vivos. Mas, e entre os deuses que a tudo veem? Uma explicação possível, porém ainda mais decepcionante, seria sua perda de confiança: “porque hei-de eu, ai de mim, olhar ainda para os deuses?”<sup>239</sup>

Hemon encontrou-a morta, e era tarde demais para livrá-la do castigo. Segundo Loraux (1995), ela morreu como mulher e não obteve sua “morte gloriosa”.<sup>240</sup> Mas não será esse o próprio heroísmo de Antígona, o de ter ultrapassado todas as barreiras interditas para cumprir o seu dever? E matar-se, afinal, seria o que menos importava para ela, sendo esta a última barreira a ultrapassar? Ao mesmo tempo, qual seria intenção de Sófocles ao criar uma personagem tão excepcional, tão fora do comum? Afinal de contas, qual a validade de suas ações? Refletindo a respeito disso, escreve Margon (1970):<sup>241</sup>

<sup>237</sup> Nos comentários sobre o texto de Bernd Seidensticker, *Die wahl des todes*, George Steiner intervêm da seguinte maneira: “the particular point is this: if, as Reinhardt says, Creon is “the man who always come too late”, Antigone is the young woman who “always come to early”. Her suicide, wich Sophocles makes so difficult to reconstruct, may be the final motif in a structure of impetuous and impatient haste. She can never wait, even a moment. Comparisons with the tomb-suicides and *Romeo and Juliet* are instructive.” ROMILLY, *Sophocle*, 1982, p. 149.

<sup>238</sup> LORAUX, *Maneiras trágicas de matar uma mulher*, 1995, p. 30-1.

<sup>239</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 922-3: Τί χρή με τὴν δύστηνον ἔς θεοὺς ἔτι βλέπειν;

<sup>240</sup> Numa visão diferente, Foley observa que: “Within the context of a Mediterranean morality that offer to a woman specific exceptional opportunities to win honour by acting on behalf of the natal family, Antigone’s choice to accept a challenge that requires her death still define her as heroic.” FOLEY, *Antigone as moral agent*, 1998, p. 58. Nesta mesma direção, ver WINNINGTON-INGRAM, *Sophocles and women*, 1982, p. 244 e ss.

<sup>241</sup> “... [t]hough Antigone is proven right on religious grounds to have buried her brother, nowhere does the play asser that she is right to defy the state. The Chorus reverences her deed (872), but at the same time they disapprove of her defiance of Creon’s edict (873-875). Teiresias, too, though he states that Creon is wrong to forbid Polyneices’ burial and to bury Antigone alive (1069-1071), never condones her action. In fact, he disregards this aspects of the question entirely, making no mention of it. It is clear that the burial of Polyneices turns out to be the correct and expedient action for the state to take, but it is equally clear that if it had not been, Antigone would still have tried to bury her brother. Her concern is solely for the family and the precepts of religious faith. With regard to the *polis* she is completely apolitical.” MARGON, *The death of Antigone*, 1970, p. 182.

Embora Antígona tenha provado estar certa sobre os fundamentos religiosos ao ter enterrado seu irmão, em nenhum lugar a peça afirma que ela está certa em desafiar o Estado. O coro reverencia seu feito (872), mas ao mesmo tempo ele desaprova seu desafio ao édito de Creonte (873-875). Tirésias também, embora declare que Creonte está errado em proibir o enterro de Polinices e enterrar Antígona viva (1069-1071), nunca aceitou sua ação. Na verdade, ele desconsidera este aspecto da questão inteiramente, não fazendo nenhuma menção a isso. Está claro que o enterro de Polinices revela-se o correto a fazer e ação oportuna para o Estado tomar, mas está igualmente claro que se isto não tivesse acontecido, Antígona deveria ainda ter tentado enterrar seu irmão. Sua preocupação é unicamente para com sua família e os preceitos da fé religiosa. Em relação à *pólis* ela é completamente apolítica.

O que sobrou então de Antígona? Se podemos dizer que há alguma moral na peça de Sófocles é que nenhum governo justo manter-se-á no poder se não levar em conta os laços emocionais da φίλια. Não há como substituir os compromissos, os laços de amizade e o amor entre indivíduos, e principalmente entre familiares, pelos deveres cívicos pré-estabelecidos pela letra da lei ou pela fidelidade total ao governo estabelecido. Isso significa cercear a própria liberdade e com isso impedir a felicidade dos membros da comunidade.<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> “Aristotle himself seems to be concerned with closely related issues, when he criticizes the watery *philia* that Plato’s ideal republic will inevitably create by eliminating familial bonds. And in the *Rethoric* (1375a-b; cf. 1373b) he cites with seeming approval the fact that Antigone justifies her disobedience to Creon’s *nomos* by referring to the unwritten laws.” FOLEY, *Antigone as moral agent*, 1998, p. 65.

### 3 SÓCRATES E A MORTE FILOSÓFICA

#### 3.1 Sobre as Fontes

Provavelmente, a figura de Sócrates é a mais conhecida dos três personagens de que tratamos neste trabalho; por isso discorrer sobre sua importância para a história da filosofia e para o pensamento ocidental é certamente desnecessário.

Antes de analisarmos as justificativas de Sócrates para aceitar a pena de morte voluntariamente, devemos primeiro nos ater a um problema que só enfrentamos com esse personagem: ele é histórico. Ao contrário do Heitor *de* Homero e da Antígona *de* Sófocles, Sócrates foi um ateniense que viveu contemporaneamente a Péricles, viu a ascensão e a queda de sua cidade no final do século V<sup>243</sup> e foi condenado à morte em 399. Não deixou obra escrita, mas sua influência nos meios aristocráticos permitiu o surgimento de um círculo de pensadores que produziram um conjunto de escritos (os Λόγοι Σωκρατικοί), que eram concorrentes no que tange à melhor interpretação de suas ideias. Mas nossas certezas terminam aí. A partir desse ponto, o conhecimento sobre seus feitos e suas reflexões encontra-se nos limites entre a biografia e a ficção, a ponto de Mendrano (1998), em sua análise, declarar:<sup>244</sup>

O filosoficamente determinante é a vontade incansável de um grupo de jovens atenienses por herdar o socratismo, levando-o além dos limites biográficos de Sócrates. Os textos à nossa disposição não são testemunhos de Sócrates, mas esforços de responder ao problema socrático, isto é, de superá-lo.

Portanto, mesmo que nosso objetivo seja abordá-lo do ponto de vista literário, esbarraremos inevitavelmente em análises de cunho filosófico e histórico. Isso porque, como observou Strauss (1978):<sup>245</sup>

<sup>243</sup> As datas referentes no capítulo são sempre a.C.

<sup>244</sup> “Lo filosoficamente determinante es la voluntad inquebrantable de un grupo de jóvenes atenienses por heredar el socratismo llevándolo más allá de los límites biográficos de Sócrates. Los textos a nuestra disposición no son testimonios de Sócrates, sino intentos de responder al problema socrático, es decir, de superarlo”. MENDRANO, *El proceso de Sócrates*, 1998, p. 51-2.

<sup>245</sup> “There is a connection between the literary question and the philosophic question. The literary question, the question of presentation, is concerned with a kind of communication. Communication may be a means for living together; in its highest form, communication *is* living together. The study of the literary question is therefore an important part of the study of society. Furthermore, the quest for truth is necessarily, if not in every respect, a common quest, a quest taking place through communication. The study of the literary question is therefore an important part of the study of what philosophy is. The literary question properly understood is the question of the relation between society and philosophy.” STRAUSS, *The city and the man*, 1978, p. 52.

Há uma conexão entre a questão literária e a questão filosófica. A questão literária, a questão da apresentação, está preocupada com um tipo de comunicação. Comunicação talvez no sentido de viver junto; em sua forma superior, comunicação é viver junto. O estudo da questão literária é portanto uma importante parte do estudo da sociedade. Além disso, a questão da verdade é, necessariamente, se não a todo respeito, uma questão comum, uma questão tomando lugar através da comunicação. O estudo da questão literária é portanto uma importante parte do estudo do que a filosofia é. A questão literária propriamente compreendida é a questão da relação entre sociedade e filosofia.

As principais fontes diretas para estudar Sócrates são os Diálogos de Platão, os livros de Xenofonte (“Banquete”, “Memoráveis”, “Econômico” e “Apologia”), “As Nuvens” de Aristófanes e as referências dispersas nas obras de Aristóteles; temos ainda referências indiretas em Tucídides, Isócrates, Eurípides e Antístenes.<sup>246</sup> Segundo Magalhães-Vilhena (1984), “cada um representa um Sócrates teórico possível. O Sócrates praticamente possível será sempre uma interpretação dessas estilizações, dessas imagens, destas tradições”.<sup>247</sup> Portanto, não há o Sócrates “real”, mas aquele que era autêntico para cada autor.

Escolhemos, para nossa pesquisa, o suposto suicídio desse personagem, relatado nas obras de Platão; porém, não dizemos, com isso, que as outros não sejam importantes. Nossa escolha se baseia na premissa de que no conjunto dos Λόγοι Σωκρατικοί, ele é o que melhor oferece os elementos literários e dramáticos que nos possibilitam uma área de interseção com o épico e com o trágico.<sup>248</sup> Entendemos que é possível ler os diálogos platônicos como dramas<sup>249</sup> e sabemos que somente a tarefa de pesquisar Sócrates em Platão já seria um trabalho de tese. As dificuldades já apontadas pelos inúmeros estudiosos de ambos são muitas, dentre elas, destacamos duas: a dificuldade de se separar o que é de um e de outro e a existência de diferenças consideráveis entre o Sócrates dos primeiros Diálogos e aquele das obras da fase madura de Platão.<sup>250</sup> Apesar disso, seu testemunho ainda é o mais coerente e tem a validação de outros autores, porém nossas intenções são modestas: pretendemos observar o Sócrates de Platão nos aspectos comparáveis a Antígona e Heitor.

As obras de Xenofonte, por exemplo, apresentam lacunas. Na ocasião do julgamento de Sócrates, o autor não estava em Atenas, nem posteriormente teve acesso a

<sup>246</sup> A melhor referência sobre as fontes para o estudo de Sócrates e do socratismo encontramos em MAGALHÃES-VILHENA, *O problema de Sócrates*, 1984.

<sup>247</sup> MAGALHÃES-VILHENA, *O problema de Sócrates*, 1984, p. 121.

<sup>248</sup> Vlastos, embora considere Platão a fonte principal para conhecermos o Sócrates histórico, não concorda com esta posição: “Socratic personalia Plato brings into his dramatic creations incidentally and, for the most part, only in so far as he considers them relevant to the philosophical content.” VLASTOS, *Socrates, Ironist and moral philosopher*, 1991, p. 50.

<sup>249</sup> Seguimos aqui a linha raciocínio de Strauss: “we may draw the further conclusion that the Platonic dialogues are dramas, if dramas in prose. They must then be read like dramas.” STRAUSS, *The city and the man*, 1978, p. 59.

<sup>250</sup> Sobre esta última observação, VLASTOS, *Socrates, Ironist and moral philosopher*, capítulo 2.

fontes confiáveis, embora tivesse convivido com os discípulos do velho filósofo, por certo tempo, e com uma literatura já abundante sobre ele. Sua obra apresenta uma heterogeneidade de informações, principalmente nos “Memoráveis”, pois foi redigida por partes e em épocas diferentes, o que abriu a suspeita da existência de interpolações estoicas.<sup>251</sup> A falta de coesão interna é, em parte, ocultada pela grande figura de Sócrates; traço recorrente do conjunto dos Λόγοι Σωκρατικοί, por sinal.

Faremos também incursões à comédia de Aristófanes, analisando os argumentos de defesa de Sócrates, durante seu julgamento, relatado na “Apologia” de Platão

Para construir nossas argumentações acerca da morte de Sócrates, abordaremos a luta travada, em virtude de sua sentença no Tribunal, e apresentaremos tanto os argumentos racionais (que são providos no “Críton”) quanto os religiosos (que aparecerem no “Fédon”) para sua aceitação voluntária da morte quando condenado. E, não menos importante, observaremos toda a dramatização da *mise en scène* de Sócrates-Platão, no sentido de destacar os gestos e ações empregados com a intenção de comover o leitor; em outros termos, ressaltaremos o comportamento não verbal para efeitos retóricos.

### 3.2 O Julgamento

Entre o julgamento e a execução da pena de morte, transcorre o diálogo de título “Críton” (escrito entre 399 e 394 a.C, ou seja, pouco depois de sua morte), no qual Sócrates está preso em sua cela, esperando pelo anúncio da regresso do barco que foi a Delfos, onde os sacerdotes rendiam homenagens a Apolo anualmente. Nesse período de ausência do barco, toda pena capital era suspensa. Segundo Xenofonte (“Memoráveis”, IV.8,2), já se transcorria um mês desde o julgamento.

Críton, personagem homônimo do diálogo,<sup>252</sup> amigo da mesma idade e pertencente ao mesmo demo de Sócrates, vem trazer-lhe a notícia de que o barco havia regressado,<sup>253</sup> e sua execução seria iminente. A notícia é desagradável. Mas como Platão a apresenta? Críton chega muito cedo e encontra Sócrates dormindo calmamente. Posta-se ao

<sup>251</sup> MAGALHÃES-VILHENA, *O problema de Sócrates*, 1984, p. 220.

<sup>252</sup> Utilizamos o texto grego disponível no Thesaurus para as citações. A tradução dos trechos, exceto quando mencionarmos, são de nossa responsabilidade.

<sup>253</sup> O barco a que se refere Críton levava oferendas para o santuário de Delos e enquanto não voltasse não poderiam ser executadas as condenações.

seu lado na cama e o espera acordar. O ato “dormir” indica, no cenário que se forma, relaxamento e tranquilidade. Sócrates, ao dormir, minimiza a morte iminente, não se deixa abater e nem se mostra angustiado. Entretanto, não bastassem as circunstâncias, Críton reforça a ideia e afirma<sup>254</sup>:

Não, por Zeus, ó Sócrates, eu próprio costumava não desejar ficar em uma tal insônia e aflição, e contudo, depois de muito tempo, espanto quando percebo como tu dormes agradavelmente! Então, por conveniência não te despertei, para que continues assim, tranquilíssimo. Também, claro, por muitas vezes antes, em toda tua vida, eu te vi feliz, por causa de teu modo de ser, ainda mais, agora, no presente sucedido, assim, fácil e docemente, a ele suportas.

Ressaltemos aqui o que disse Críton. Sócrates está em uma situação que ninguém deseja estar, ou seja, um estado de sofrimento, de adversidade, à espera da morte e, saberemos, adiante, uma morte injusta na concepção de Críton (“Críton”, 44a). Não despertar Sócrates significa deixá-lo permanecer em um estado de espírito em que esses sofrimentos não o atormentem, o que mostra a afeição que ele tem pelo mestre. Por fim, o portador da notícia o considera um homem feliz, por enfrentar o último ato com serenidade. Portanto, o que resta a Críton – e, conseqüentemente, a nós – ao nos depararmos com Sócrates dormindo em sua cela é θαυμάζω (admirar, contemplar, venerar, honrar).

Nada poderia ser mais paradigmático. No Canto XXII da “Ilíada”, o encontro entre Heitor e Aquiles é inexorável e, surpreendentemente, nosso herói épico vacila diante da morte. O chefe guerreiro defensor da cidade de Troia é tomado pelo medo e começa a pensar numa solução para resolver o conflito e evitar o combate que tanto teme. Vem à sua mente a ideia de lhe devolver Helena e os tesouros roubados por Alexandre, além de dividir com os aqueus toda a riqueza da cidade.<sup>255</sup> Depois, repreende-se por tais pensamentos: “melhor seria o embate belicoso e o mais rápido possível! Fiquemos a saber a qual dos dois o Olímpio outorgará a glória.”<sup>256</sup> Mas eis que Heitor o vê, Aquiles, “guerreiro do elmo de agitado penacho”, e sua reação é assim descrita por Homero: “O medo dominou Heitor, assim que o viu. Não se atreveu a ficar onde estava, mas abandonou os portões e fugiu. E o Pelida lançou-se atrás dele, confiante na rapidez dos pés”.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> PLATÃO, *Críton*, 43b3-9: Οὐ μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, οὐδ’ ἂν αὐτὸς ἤθελον ἐν τοσαύτῃ τε ἀγρυπνία καὶ λύπῃ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοῦ πάλαι θαυμάζω αἰσθανόμενος ὡς ἡδέως καθεύδεις: καὶ ἐπίτηδες σε οὐκ ἤγειρον ἵνα ὡς ἥδιστα διάγῃς. καὶ πολλάκις μὲν δὴ σε καὶ πρότερον ἐν παντὶ τῷ βίῳ ἠὲ δαιμόνισσα τοῦ πρότου, πολὺ δὲ μάλιστα ἐν τῇ νυκτὶ παρεστῶση συμφορᾷ, ὡς ῥαδίως αὐτὴν καὶ πρόως φέρεις. Minha tradução.

<sup>255</sup> HOMERO, *Iliada*, XXII, 111-121.

<sup>256</sup> HOMERO, *Iliada*, XXII, 129-130.

<sup>257</sup> HOMERO, *Iliada*, XXII, 136-139.



Fugir foi o que Heitor pôde fazer. Na tragédia, Antígona não foge, porque sua decisão é irredutível e seu caráter é obstinado, mas isso não quer dizer que enfrente a morte sem emoção. A tristeza e a dor por perder a vida é o traço comum. Assim lamenta Antígona, amargurada:<sup>258</sup>

Vêde vós, cidadãos do meu país, como eu percorro o último caminho, como do sol contemplo a luz derradeira, para nunca mais. O Hades, que todos recebe, às margens do Aqueronte me leva com vida, sem que do himeneu ouvisse os cânticos, nem me entoassem o hino nupcial. Só de Aqueronte serei esposa.

Também com Alceste:<sup>259</sup>

Estão me arrastando... Eu o sinto! Alguém me oprime... tu não vês? Arrastam-me para a mansão dos mortos... É Plutão!... ele mesmo! com suas asas... E seus olhos horrendos, cercados de negras sobrancelhas... Oh! Que fazes? Deixa-me! Pobre de mim! Que caminho sombrio é este, por onde me conduzem? [...] Deixa-me! Deixa-me! Quero deitar-me... Os pés já não me sustentam mais! O Hades está próximo... Uma noite escura cai sobre meus olhos. Ó meus pobres filhinhos, já não tendes mãe!... Adeus, meus filhos... Gozai a luz... A luz radiosa do dia!

Platão propõe uma nova estética na antessala da morte, sem fuga, sem choro, sem emoção. A morte filosófica é indolor, serena, tranquila, quase anônima.

Mas não somente as emoções, que não transparecem para os expectadores da morte filosófica, são diferentes. O espírito do homem filosófico disposto a morrer por suas ideias também é distinto. No lugar do espírito épico que oscila entre a bravata e a comisseração e do espírito trágico que alimenta uma compaixão pela própria sorte, o espírito filosófico aprende a aceitar o momento que o espera sem alarde. Ao acordar, tranquilamente, Sócrates diz que estava a sonhar com uma bonita mulher vestida de branco que lhe diz: “ao fértil país cujo nome é Ftía irás ao terceiro dia”. Ftía é a pátria de Aquiles, referência direta aos versos homéricos,<sup>260</sup> mas dito em um contexto diferente, que passamos a examinar a seguir.

<sup>258</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 806-815: Ὁρᾶτ' ἔμ', ὦ γὰρ πατρίας πολῖται, τὰν νεάταν ὁδὸν στείχουσιν, νεάτον δὲ φέγγος λεύσσοισιν ἀελίου, κοῦποτ' αὐθις, ἀλλὰ μ' ὁ παγκοίτας Ἄιδας ζῶσιν ἄγει τὰν Ἀχέρωντος ἀκτάν, οὐθ' ἕμενάϊων ἔγκληρον, οὐτ' ἐπὶ νυμφείοις πῶ μέ τις ἕμνος ἕμνησεν, ἀλλ' Ἀχέρωντι νυμφεύσω. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>259</sup> EURÍPIDES, *Alceste*, 259-263: Ἄγει μ' ἄγει τις, ἄγει μέ τις (οὐχ ὀράϊς;) νεκύων ἐς αὐλάν, ὑπ' ὀφρύσι κυαναυγέσι βλέπων πτερωτὸς Ἄιδας. τί ῥέξεις; ἄφες. οἶαν ὁδὸν ἃ δει λαιοτάτα προβαίνω.; 266-272: μέθετε μέθετέ μ' ἤδη κλίνατ', οὐ σθένω ποσίν. πλησίον Ἄιδας, σκοτία δ' ἐπ' ὄσσοισι νύξ' ἐφέρπει. τέκνα τέκν', οὐκέτι δὴ οὐκέτι μάτηρ σφῶϊν ἔστιν. χαίροντες, ὦ τέκνα, τόδε φάος ὀρώϊτον. Tradução de Pietro Nassetti.

<sup>260</sup> HOMERO, *Iliada*, IX, 363: ἤματί κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιμην. *Criton*, 44b2: ἤματί κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.

Após serem derrotados pelos troianos, os chefes aqueus reuniram-se em assembleia, para deliberarem sobre o destino da guerra. Persuadido por Nestor, Agamêmnon decidiu enviar uma embaixada, composta por Ulisses, Fénix e Ájax, para convencer Aquiles a conter sua ira e voltar a lutar do lado grego. Ofereciam a ele vários presentes, incluindo aí Briseis, o *gêras* de Aquiles que foi tomado por Agamêmnon, o qual era o motivo da sua recusa de lutar ao lado dos aqueus. O Pelida contesta a liderança política de Agamêmnon, contrapondo seu poder à excelência guerreira.<sup>261</sup>

Não penso que o Atrida Agamêmnon me persuadirá,  
Nem os outros Dânaos, visto que não há consideração  
Para quem luta permanentemente contra homens inimigos.  
Igual porção cabe a quem para trás e a quem guerreia;  
Na mesma honra são tidos o cobarde e o valente.

A razão da cólera de Aquiles foi a humilhação na frente dos outros guerreiros e o fato de a reparação à sua honra não ser feita numa esfera pública. Por isso diz: “são-me detestáveis os seus presentes, não lhes dou valor algum”.<sup>262</sup> O Pelida não só recusa os presentes, para o desespero da embaixada, mas revela também que resolveu deixar a guerra e voltar para casa (Ftía) no dia seguinte.

O que julgamos mais interessante aqui é o verso homérico antecedente, não citado no texto platônico, dito por Aquiles, que intenta abandonar o campo de guerra para defender a sua honra, desprezando todo o sofrimento dos aqueus: εἰ δέ κεν εὐπλοίην δῶη κλύτος ἔννοσίγαιος (e se me concede um bem navegar o famoso treme-terra...). Por esse verso, vê-se que se trata de uma viagem para a qual carece ousadia e confiança na proteção divina. Para Aquiles, a honra é a causa maior da “viagem” concreta, pois que irá para um lugar seguro e feliz: “pois se os deuses me salvarem e eu conseguir chegar em casa<sup>263</sup>”, irei “desposar uma mulher, que fosse a esposa adequada, para assim me deleitar com a fortuna que Peleu granjeou”.<sup>264</sup> Aquiles cogita a hipótese de renunciar a conquista de uma morte gloriosa e não cumprir o seu destino.

<sup>261</sup> HOMERO, *Iliada*, IX, 315-9: οὐτ' ἔμεγ' Ἀτρείδην Ἀγαμέμνονα πεισέμεν οἶω οὐτ' ἄλλους Δαναούς, ἔπει οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν μάρνασθαι δηίοισιν ἐπ' ἀνδράσι νωλεμές αἰεὶ. ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι· ἐν δὲ ἰῆ τιμῆ ἡμῶν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός· .

<sup>262</sup> HOMERO, *Iliada*, IX, 378.

<sup>263</sup> HOMERO, *Iliada*, IX, 393

<sup>264</sup> HOMERO, *Iliada*, IX, 400-1

No texto platônico, Sócrates parece ver na profecia onírica a manifestação da vontade divina que, ao contrário de Aquiles, é a confirmação da justeza de suas ações, não uma saída para os acontecimentos indesejáveis. Críton, seu interlocutor, não dá muita importância ao fato, acha-o estranho e deslocado (ἄτοπον), pois está preocupado com o padecimento de seu mestre e, por esse motivo, quer convencê-lo a fugir, porque seria vergonhoso (αἰσχίωv), perante a opinião (δόξα) dos amigos, não empenhar toda a riqueza para tirá-lo dali. Mas Sócrates insiste na importância da mensagem e responde a Críton que não devemos nos preocupar com a opinião da multidão (πολλῶv), e sim com aqueles que saibam o que se passa, os mais racionais e moderados (ἐπιεικέστατοι).

Um paralelo entre Aquiles e Sócrates pode ser traçado de dois modos: o desprezo pela opinião pública que ambos nutrem e a incapacidade dos personagens de abandonar o compromisso que asumiram outrora. Críton é a embaixada homérica, e tal como ela, fracassa em seu intento.

A atitude de Críton é oportuna para efeitos literários. Em primeiro lugar, delinea o caráter de Sócrates, que motivou os atenienses a levá-lo a julgamento. Em segundo lugar, revela a posição dos discípulos e suas estratégias para defendê-lo. Ainda, o diálogo expõe a peculiaridade da religião socrática, que será contestada na “Apologia”. Por último, permite a Sócrates reafirmar sua “profissão de fé”, pois não devemos nos preocupar com o que o povo venha a dizer, “mas sim com o único juiz que conhece o justo e o injusto que é a verdade”.<sup>265</sup>

No entanto, muitos autores têm ressaltado que as verdadeiras motivações das acusações eram outras;<sup>266</sup> o que não quer dizer que as acusações “oficiais” não tinham qualquer fundamento. No entanto, para entendermos tanto as acusações quanto os argumentos de defesa de Sócrates, devemos reconstruir minimamente o contexto histórico em que o julgamento está inserido.

<sup>265</sup> PLATÃO, *Críton*, 48 a.6-7: ἀλλ’ ὅτι ὁ ἐπαίωv περὶ τῶv δικαίων καὶ ἀδίκωv, ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>266</sup> A respeito da interpretação das acusações a Sócrates, MENDRANO, *El proceso de Socrates*, 1998, especialmente o capítulo um, “El juízo de Socrates”; CORNFORD, *Antes e depois de Sócrates*, 2001; CANFORA, *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*, 2003; o capítulo “Why was Socrates condemned?” in: VLASTOS, *Socrates, ironist and moral philosopher*, 1991; BENSON, *Essays on the philosophy of Socrates*; e os comentários da “Apologia” de Platão feitos por GUARDINI, *The death of Socrates*, 1948.

### 3.3 O Contexto Histórico

Durante o século V, Atenas construiu sua hegemonia no mar Egeu,<sup>267</sup> baseada numa economia eminentemente comercial. A cidade possuía a maior frota mercante, o que lhe proporcionou grande poderio militar, preponderante para a vitória das cidades gregas durante as Guerras Médicas, já que, juntamente com as forças terrestres espartanas, a Hélade conseguiu afastar a ameaça persa. Líder das cidades gregas, Atenas vê seu auge durante o governo de Péricles (454-429), nome que se confunde com o regime democrático instituído na cidade.

As cidades gregas, entretanto, mergulham num conflito (a Guerra do Peloponeso) pela hegemonia do mundo helênico, cujo maior testemunho é Tucídides, a principal fonte escrita do período. Divididas entre as que apoiam Atenas (a Confederação de Delos) e aquelas que unem-se à Esparta (a Liga do Peloponeso), elas protagonizam uma longa e danosa guerra (431-404). A vitória espartana (que foi efêmera) significou para Atenas o fim do seu passado de glórias, do Império e da democracia. As baixas foram muitas, resultado das pestes que assolaram a cidade entre 430 e 426, matando um terço da população, entre elas o próprio Péricles; do desastre militar ocorrido em 415 com a malograda expedição à Sicília, matando metade dos efetivos e, finalmente, do governo oligárquico dos Trinta (404-403), que chacinou 1.500 homens, exilou outros tantos e despojou os estrangeiros de suas riquezas. A democracia foi restaurada com um levante militar, constituído dos exilados (os “de fora”) e dos sobreviventes do regime que ainda estavam no território de Atenas. Esse regime duraria ainda quase um século, até as forças macedônicas de Alexandre conquistarem toda a região (323).

Quando os Trinta foram derrubados, o recém-instituído governo democrático de Euclides (403-2) imediatamente decretou uma anistia geral, para evitar as represálias naturais a um governo tão despótico quanto o experimentado por Atenas nesse período; sendo, proibido, então, lembrar o mal (μνησίκκος). Tal iniciativa foi elogiada por Platão que a considerou uma forma de evitar mais conflitos políticos<sup>268</sup> e restaurar a ordem. No entanto, essa lei não impediu que Sócrates fosse implicado num crime de impiedade.

---

<sup>267</sup> Para o resumo que se segue da história das cidades gregas em geral, e de Atenas em particular, consultamos os livros de Moses Finley: *Aspectos da Antiguidade*, 1976; *Os gregos antigos*, 1977; e *Democracia antiga e moderna*, 1998; também os de Claude Mossé: *Atenas: a história de uma democracia*, 1979; *Dicionário da civilização grega*, 2004.

<sup>268</sup> PLATÃO, *VII Carta*; também ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 39.

Assim também Sófocles, em “Antígona”, apresenta-nos um cenário político semelhante: Tebas vive, como a Atenas platônica, um momento de *στόσις*. Polinices, trazendo os exércitos de Argos, sitiou a cidade para recuperar o trono usurpado pelo irmão Etéocles, pano de fundo da peça “Sete contra Tebas”, de Ésquilo. A expedição não tem sucesso e, em combate singular, Polinices foi ferido mortalmente por Etéocles, mas também o matou antes de padecer. Creonte assume o trono com a missão de reconstruir a ordem e, da mesma forma que acontece na narrativa platônica, temos uma acusação de impiedade, que coloca em risco a tranquilidade pública.

No que diz respeito às acusações a Sócrates, parece-nos evidente que sua origem remonta a um período anterior ao governo dos Trinta,<sup>269</sup> como ficou demonstrado na “Apologia”. Ao se preocupar com a opinião corrente que tinham sobre ele:<sup>270</sup> “é justo então que eu me defenda primeiro, ó cidadãos atenienses, das primeiras mentiras (calúnias) contra mim e dos primeiros acusadores, e depois das mais novas e dos mais novos acusadores”, o filósofo mostra que sua condenação é também efeito da instabilidade política causada pela derrota na Guerra do Peloponeso e pela experiência que o regime oligárquico causou à comunidade ateniense. Nesse contexto, concordamos com Irwin (1989), ao dizer que em relação a Sócrates não se aplicou a anistia.<sup>271</sup> Além disso, levamos em consideração o fato de que as atividades intelectuais durante o período áureo de Atenas abalaram as bases dos valores morais, culturais e, principalmente, religiosos da cidade.<sup>272</sup> Isso provocou também uma desordem no âmbito do Estado, pois as duas esferas, política e religião, estão intimamente ligadas à conduta ética do cidadão da *pólis*, ou seja, atacar a religião é atacar o Estado.

Sócrates, devemos lembrar, não é um caso isolado. Logo no início da Guerra do Peloponeso, um decreto já havia condenado Anaxágoras por impiedade. Episódios isolados são sintomáticos: em 415, durante a expedição da Sicília, houve a profanação dos mistérios de Elêusis (culto a Demeter, inadvertidamente parodiado nas casas aristocráticas) e a mutilação dos Hermes (bustos de pedra que eram colocados nas encruzilhadas). Durante o processo, o principal general ateniense, Alcebiades (aliás, tido como discípulo de Sócrates) foi

<sup>269</sup> MENDRANO, *El proceso de Socrates*, 1998, p. 23.

<sup>270</sup> PLATÃO, *Apologia*, 18a7-9: Πρώτον μὲν οὖν δίκαιός εἰμι ἀπολογήσασθαι, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρὸς τὰ πρῶτά μου ψευδῆ κατηγορημένα καὶ τοὺς πρώτους κατηγοροῦς, ἔπειτα δὲ πρὸς τὰ ὕστερον καὶ τοὺς ὕστερους. Utilizamos para o trecho a tradução de Jaime Bruna.

<sup>271</sup> IRWIN, *Socrates and Athenian Democracy*, 1989, p. 187.

<sup>272</sup> GUARDINI, *The death of Socrates*, 1948, p. 27-28.

mencionado e, finalmente, condenado ao exílio, fato que contribuiu para a derrota de Atenas.<sup>273</sup>

Intelectuais não eram bem vistos na cidade. Os sofistas, professores profissionais que vieram a Atenas, atraídos pelo poder e pela influência que a cidade exercia sobre o mundo grego, relativizavam os preceitos e criticavam abertamente as instituições da cidade. Protágoras é o primeiro grande expoente desses intelectuais. A desconfiança a essa atividade remonta às fábulas de Esopo, nas quais um astrólogo, preocupado com as coisas do céu, caiu desavisadamente num poço e é ridicularizado por um transeunte. Quando inicia sua defesa na “Apologia”, Platão evidencia Sócrates advertindo os juízes para não se confundirem, pois ele não é um deles. Essa imagem foi potencializada por Aristófanes, que dirigiu sua crítica ácida a Sócrates, em atividade no pensatório da peça cômica “As Nuvens”. O fato lembrado ao juízes na “Apologia” é recuperado de forma paródica, portanto. A imagem que os atenienses têm dele, a de alguém que vive “investigando o que há no céu e sob a terra, tentando tornar melhor a razão pior”,<sup>274</sup> são construções literárias exageradas ou mesmo mentirosas, assim como teriam sido falsas as acusações de que algum dia ele ensinou algo a alguém: “mas em tudo isso não há nada de verdadeiro e se, ainda, ouviste alguém dizer que instruo os homens e recebo dinheiro por isso, nem mesmo isto ainda é verdadeiro”,<sup>275</sup> como os sofistas costumavam fazer.

A utilização da mentira como instrumento retórico não é exclusiva dos sofistas. Na tragédia, encontramos exemplos desse uso. Expulsa de Corinto, Medeia, da peça homônima de Eurípidés, mente descaradamente para o rei a fim de executar seu plano de matar o marido Jasão, sua noiva e seu sogro, o próprio rei Creonte. Assim, suplica:<sup>276</sup>

Um dia só! Deixa-me aqui apenas hoje para que eu pense no lugar de nosso exílio e nos recursos para sustentar meus filhos, já que o pai deles não está cuidando disto. Tem piedade deles! Tu és pai também; é natural que sejas mais benevolente. Não é por mim (não me inquieta o meu destino); É por eles que choro e por seu infortúnio.

<sup>273</sup> FINLEY, *Aspectos da antiguidade*, 1976, p. 76.

<sup>274</sup> PLATÃO, *Apologia*, 18b6-18c1: ὡς ἔστιν τις Συκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τά τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>275</sup> PLATÃO, *Apologia*, 19d8-19e1: ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τις ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>276</sup> EURIPIDES, *Medéia*, 340-7: Μίαν με μῆναι τήνδ' ἔασον ἡμέραν καὶ ξυμπερᾶναι φροντίδ' ἦι φευξόμεθα παισίν τ' ἀφορμὴν τοῖς ἐμοῖς, ἐπεὶ πατὴρ οὐδὲν προτιμᾶι μηχανήσασθαι τέκνοις. οἴκτιρε δ' αὐτούς· καὶ σύ τοι παίδων πατὴρ πέφυκας· εἰκὸς δὲ σφιν εὐνοιάν σ' ἔχειν. τοῦμου γὰρ οὐ μοι φροντίς, εἰ φευξόμεθα, κείνους δὲ κλαίω συμφορᾶι κεχρημένους. Tradução de Mário da Gama Cury.

A invenção de uma mentira que narra coisas verdadeiras pode ser uma forma de persuasão. Assim, para demover Creonte de sua decisão de punir Antígona, Hemon o exorta a ceder: “bem vês que, nas torrentes inverniais, quando as árvores cedem, os ramos se salvam: quem oferece resistência, perde-se com as próprias raízes,<sup>277</sup>”; passagem essa que faz uma clara referência à fábula de Esopo, “A cana e a oliveira”.

Personagem de sua narração e, ao mesmo tempo, narrador dos outros sobre si, Platão constrói na “Apologia” um argumento retórico com diversas possibilidades de interpretação. Sócrates, como portador da verdade, pode estar mentindo – damos ouvidos então a Aristófanes – mas compõe um todo verossímil que salienta a sua atividade intelectual. É também possível que Sócrates esteja dizendo a verdade e, nesse caso, destaca-se a injustiça da condenação; ou ainda, Platão não se preocupa com o fato de ele estar dizendo ou não a verdade, e sim importa a construção de um “monumento” em torno da filosofia sócrática que ele quer biografar. De toda maneira, no limite, não temos o Sócrates real, mas sim suas reconstruções (ou ficções).

O fato é que Sócrates foi condenado por seus pares, que muito bem o conheciam. E dificilmente poderíamos atribuir aos atenienses, com a bagagem política já adquirida, algum tipo de ignorância aos negócios públicos que os fizessem tomar uma decisão injusta, como narra Platão.

### 3.4 As Acusações

Sócrates foi acusado de corromper a juventude, não honrar os deuses que a cidade honra, e introduzir novas divindades.<sup>278</sup> Todavia, sua defesa não vai centrar-se sobre essas acusações, mas sim sobre as mais antigas. Paradoxalmente, constata-se que sobre aquelas que foram a juízo, ele não fez nenhum esforço para negá-las. Isso foi o que permitiu Xenofonte concluir, por exemplo, em sua “Apologia”, que ele deliberadamente provocou sua condenação. Mas essa inconsistência é só aparente. O crime de impiedade não era

<sup>277</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 712-4: Ὅρας παρὰ ρείθροισι χειμάρροισι ὅσα δένδρων ὑπέικει, κλώνας ὡς ἐκῶζεται, τὰ δ' ἀντιτείνοντ' αὐτόπρεμν' ἀπόλλυται.

<sup>278</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida dos Filósofos*, 2.40; PLATÃO, *Apologia*, 24b; XENOFONTE, *Memoráveis*, 1.1,1

especificamente previsto pela lei em vigor e, por isso, abrangia uma gama muito ampla de implicações. Baslez (2007) assim o resume:<sup>279</sup>

Danos materiais causados ao patrimônio dos deuses, que é também àqueles da cidade (é a forma elementar do “sacrilego” *hierosylia*); infrações, omissões ou negligências na realização dos ritos, quer eles sejam feitos para os que ministram ou para os cidadãos; paródia, profanação e divulgação dos mistérios; difícil determinar, mas, sem dúvida, mais grave, a “mácula” causada por aquele que realiza uma atividade criminosa e nefasta (*aliterios*) e que é então considerada como um flagelo coletivo.

O crime de impiedade não implica somente aos relacionados à religião, mas também aos valores prezados pelo Estado. Recordemos, também, a delicada situação em que se encontra a cidade, depois da derrota na Guerra do Peloponeso. Este aspecto foi explorado por Aristófanes nas “Nuvens”, no qual Fidípides vai para o pensatório aprender o pensamento justo e o injusto, e mais de uma vez o vemos maltratar o pai.<sup>280</sup> Desse perigo, segundo Cornford (2001), os jurados conheciam bem:<sup>281</sup>

Não é de surpreender que os cidadãos mais velhos de Atenas, quando souberam (talvez por meio de desagradáveis conversas com seus próprios filhos adolescentes) que Sócrates incentivava os jovens a questionar todo o preceito moral, não viram nenhuma diferença entre sua doutrina e a de Antífon, concluindo que ele estava corrompendo os jovens. Se tomarmos nossa palavra “corromper” em seu sentido literal, a acusação era verdadeira. Dizer aos jovens que para obter a total liberdade da idade adulta, eles devem questionar toda máxima de conduta que receberam e julgar toda questão moral por si mesmos significa corrompê-los no sentido de destruir toda a muralha com que os pais e a sociedade, de maneira tão laboriosa, cercaram-lhes a infância.

Os supostos perigos em estimular essas atividades entre os jovens levará Ésquines a dizer que “os atenienses executaram Sócrates, o sofista, por ter sido o educador de Crítias, um dos Trinta tiranos que subverteram a democracia”.<sup>282</sup>

Tendo isso em vista, podemos então entender porque Sócrates, ao iniciar sua defesa, preocupa-se primeiramente em refutar as acusações mais antigas. Seu objetivo é remodelar a imagem que os atenienses tinham dos intelectuais em geral, principalmente dos

<sup>279</sup>“Dommages matériels apportés au patrimoine des dieux, qui est aussi celui de la cité (c’est la forme élémentaire du “sacrilège” *hierosylia*); infractions, omissions ou négligences dans l’accomplissement des rites, qu’elles soient le fait des desservants ou celui des citoyens; parodie, profanation et divulgation des mystères; malaisée à déterminer mais sans doute plus grave, la “souillure” apportée par celui que déploie un activité criminelle et néfaste (*l’aliterios*) et qui est donc considéré comme un fleau collectif. BASLEZ, *Les persécutions dans l’Antiquité*, 2007, p. 29.

<sup>280</sup> Por exemplo, versos 1321-1325.

<sup>281</sup> CORNFORD, *Antes e depois de Sócrates*, 2001, págs. 43-44.

<sup>282</sup> ÉSKINES, *Contra Timarco*, §173.1-4: ἔπειθ’ ὑμεῖς, ὦ Ἀθηναῖον, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνετε, ὅτι Κριτίνα ἐφάνη πεπαιδευκῶς, ἕνα τῶν τριάκοντα τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων.



filósofos, e dele próprio em particular. Esse parece ser o cerne das acusações. As acusações formais a ele estão diretamente conectadas com o estatuto do filósofo.

Retomando então sobre sua defesa, a tática inicial de Sócrates é apresentar o olhar do outro para si,<sup>283</sup> um olhar que precisa ser modificado. Ele quer que os atenienses o vejam de outro modo. Sua posição demonstra que, por um lado, admite que a sua imagem não é das melhores junto aos juízes presentes, e por outro, que, por mais radical que sejam as ideias que os filósofos defendam e por mais danosa à comunidade que essas ideias possam ser, eles não podem prescindir desta relação com o coletivo.

A visão do outro para o indivíduo também aparece na “Antígona” de Sófocles. No seu *kômmos* (versos 806-883), o coro reluta<sup>284</sup> em aprovar ações de Antígona, embora reconheça a grandeza de suas ações. Ao mesmo tempo que desaprovam-na de morrer por sua própria vontade (αὐτόνομος), ela irá morrer gloriosa, “ilustre e coberta de elogios, te afastas p’ra o caminho dos mortos, sem que a doença de ferisse, consumindo-te, nem que te coubesse das espadas o salário”.<sup>285</sup> Na verdade, Antígona morre sem saber se agradou alguém ou não. Hemon chama a atenção, ao confrontar seu pai Creonte, pergunta: “Não é ela digna de receber honras gloriosas? Tais são os murmúrios obscuros que em silêncio se difundem.”<sup>286</sup> Mas ela vai morrer só, convicta do abandono dos familiares, do povo e dos deuses.

Essa preocupação com relação à percepção da “platéia” fez Sócrates, recorrentemente, prevenir os juízes acerca do que vão ouvir, preparando-os para serem receptivos ao seu discurso,<sup>287</sup>

Porque, repito, pouco ou nada de verdadeiro disseram, e vós ireis ouvir de mim apenas a verdade. Não porém, estai certos, ó cidadãos de Atenas, ouvireis de mim, como deles, orações ornadas por belas frases e palavras e nem mesmo em boa ordem, mas uma falar comum, e com palavras que primeiro vierem à boca; posto que tenho a convicção de nada dizer além do justo e nenhum de vós deve esperar

<sup>283</sup> Como bem observou Butti de Lima: “Socrates, na *Apologia*, inicia com o que disseram a seu respeito. No princípio, a narração dos outros. O primeiro *logos* socrático parece ser não o de seus discípulos, nem do próprio Sócrates que narra a si dialogando, mas o de Sócrates que indica a narração dos outros sobre si”. LIMA, *Platão: uma poética para a filosofia*, 2004, p. 166.

<sup>284</sup> Talvez pela presença de Creon no palco. GRIFFITH, *Antigone*, 1999, p. 273.

<sup>285</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 817-20: Οὐκοῦν κλεινὴ καὶ ἔπαινον ἔχουσ’ ἐς τόδ’ ἀπέρχει κεύθος νεκύων, οὔτε φθινάσις πληγείσα νόσοις οὔτε ξιφέων ἐπίχειρα λαχοῦσ’. Tradução da Maria Helena da Rocha Pereira

<sup>286</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 699-700: οὐχ ἦδε χρυσῆς ἀξία τιμῆς λαχεῖν; τοιάδ’ ἐρεμνὴ σίγ’ ἐπέρχεται φάτις. Tradução da Maria Helena da Rocha Pereira

<sup>287</sup> PLATÃO, *Apologia*, 17b6-17c5: ἐγούσιν, ὁμολογοῖν ἂν ἐγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ. οὔτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν, ὑμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν—οὐ μόντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιεπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων,” .ξ ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ’ ἀκούσεσθε εἰκὲς λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν—πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω—καὶ μηδεὶς ὑμῶν προσδοκησάτω ἄλλως· οὐδὲ γὰρ ἂν δήπου πρόποι, ὦ ἄνδρες, τῆδε τῆ. Tradução de Jaime Bruna.

outra coisa. De resto, ó cidadãos, não seria sequer conveniente, nesta minha idade, vir e recitar-vos pelos discursos como poderia fazê-lo um impúbere orador.

Em Platão, Sócrates assume a posição de inocente. A negação marca esta primeira parte de seu discurso de defesa. Diz aos juízes atentar que tudo que ouviram dele é mentira. Nega que seja um hábil orador, a não ser que isso signifique todo aquele que diz somente a verdade. Por isso não irá usar a linguagem dos tribunais e sim a que usa na ágora,<sup>288</sup> embora, nela, também existam marcas de retórica jurídica.

Assim observa Lima (2004) a respeito desta primeira parte da “Apologia”:<sup>289</sup>

O que mais marcou o filósofo foi que seus antagonistas advertissem os juízes para não serem enganados por ele, por sua habilidade em falar (17b); ou seja, que afirmassem que ele possuía a mesma capacidade que desde o início tinha atribuído aos oradores precedentes [...] Desde o início Sócrates é “personagem” nos discursos de acusação, é objeto de narração, como era em suas narrações e nas de seus discípulos. Mas a “narração” dos adversários de Sócrates não exprime a sua particularidade: a habilidade que lhe é atribuída o aproxima de tantos indivíduos que falam na cidade [...]. o que mais incomodou Sócrates na sua audição foi que seus acusadores se referissem à retórica inerente ao seu discurso, de modo semelhante à retórica que lhe atribuía seus adversários.

Portanto, seu discurso é tecnicamente adequado; suas palavras são justas e ajustadas para a ocasião. Esse personagem não quer ser confundido com os sofistas, embora aja como tal, e aí está o problema. Em sua defesa, Sócrates argumenta nunca ter ensinado nada a ninguém,<sup>290</sup> e nem foi um transformador de argumentos fracos em fortes, uma clara referência à imagem que tem dele os juízes desde a peça de Aristófanes, o que antecipa sua alegação de que seja responsável pela ação de seus supostos discípulos. Como Eurípides já previa: “se aos ignorantes ensinares coisas novas serás chamado não de sábio, mas de inútil.”<sup>291</sup>

<sup>288</sup> PLATÃO, *Apologia*, 17c7-9: Ἐὰν διὰ τῶν αὐτῶν λόγων ἀκούπτε μου ἀπολογουμένου δι' ὧν περ εἴωθα λέγειν καὶ ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν. “Se percebeste que na minha defesa emprego palavras usadas mesmo diante da banca dos banqueiros da ágora.” Tradução de Jaime Bruna. Podemos interpretar que o discurso socrático/platônico no tribunal foi espontâneo, o que, de certo modo, ressalta a emotividade presente nele. Segundo Cícero (*De Oratoria* I, 231-233), Lísias teria escrito uma defesa para Sócrates, primeira referência ao seu julgamento que circulou em Atenas.

<sup>289</sup> LIMA, *Platão: uma poética para a filosofia*, 2004, p. 158-159.

<sup>290</sup> PLATÃO, *Apologia*, 19d8-19e1: Ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές. “Em resumo, em tudo isso não há nada de verdadeiro e se, ainda, ouvistes alguém dizer que instruo os homens e recebo dinheiro por isso, nem mesmo isto é verdadeiro”. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>291</sup> EURÍPIDES, *Medeia*, 298-9: Σκαίοισι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ δόξεις ἀχρεῖος κού σοφὸς πεφυκέναι. Tradução Mario da Gama Cury.

Esse primeiro movimento de Sócrates de se esquivar das acusações “novas” respondendo às “antigas”, teve o efeito, dentro do enredo da narrativa platônica, de intensificar ainda mais a hostilidade dos juízes. Se considerarmos, de novo, o que diz Xenofonte, Sócrates deliberadamente provocou o tribunal para condená-lo à morte:<sup>292</sup>

Com relação à condenação capital de Sócrates, Xenofonte, que estava longe na ocasião do processo (e temia o que lhe pesava nas costas), tem uma reação despeitada: formula, na sua *Apologia*, a idéia banal e infundada de que Sócrates se deixara matar porque já estava cansado de viver. Não sabemos quando exatamente ele escreveu essa banalidade, mas certamente ela soa singularmente indulgente nos embates daquele assassinato de Estado perpetrado pela democracia restaurada.

Pensamos que Canfora (2003) tem razão a respeito de Xenofonte, e essa é para nós a principal diferença entre as duas “Apologias”. No entanto, sua leitura é maniqueísta em relação ao julgamento e à condenação do filósofo, como se Sócrates também não tivesse provocado o tribunal e fosse uma vítima absolutamente inocente do regime. Os méritos ou os fracassos da democracia ateniense, como nos alerta Finley (1976), não devem ser julgados apenas pelo caso Sócrates.<sup>293</sup>

Platão parece ter uma resposta mais complexa: ao defender-se do conjunto das acusações com seus Λόγοι Σοκρατικοί e fracassar na tentativa de defender sua atividade intelectual, percebe-se que a suposta atividade sofisticada não foi bem sucedida. O fracasso nesse caso é prova de honestidade no seio de uma comunidade contaminada pelo relativismo da palavra. A insistência de Sócrates em dizer que está falando a verdade comprova nosso raciocínio<sup>294</sup>. Na opinião de Mendrano, isso caracteriza a imprudência de Sócrates durante o julgamento, pois “repetidamente acreditava ser necessário assinalar ante aos jurados algo que deveria ser óbvio e que, por sua insistência, acaba sendo suspeito: que dirá a verdade”.<sup>295</sup> Se consideramos então o desfecho, ou seja, sua condenação e sua morte, no limite podemos então concluir que o tribunal é a antítese da verdade? Os cidadãos de Atenas não conheciam Sócrates, não sabiam de suas atividades? Os procedimentos nos quais estruturavam os julgamentos em Atenas impediriam que essa verdade aparecesse? É possível acreditar que a intenção de Platão fosse mostrar a injustiça do regime?

<sup>292</sup> CANFORA, *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*, 2003, p. 64.

<sup>293</sup> A este respeito, FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, 1976, especialmente capítulo IV “Sócrates e depois”.

<sup>294</sup> Aparecem na *Apologia* em 17b, 20d, 22b, 24a.

<sup>295</sup> “Repetidamente creará necesario señalar ante los jurados algo que debería resultar obvio y que, por su insistencia, acaba siendo sospechoso: que dirá la verdad”. MENDRANO, *Lo proceso de Socrates*, 1998, p. 30. O autor defende a tese de que cada diálogo de Platão é caracterizado por uma “abstração”, no sentido de uma negatividade, de uma ausência, mais do que um tema. No caso da “Apologia”, a abstração é a prudência (σωφροσύνη).

Lima (2004),<sup>296</sup> tentando responder a essas questões, demonstra não ser possível Sócrates dizer a verdade no tribunal por três motivos: primeiro “porque ‘dizer a verdade’ se insere nos lugares comuns judiciários”, pois “participa da ‘habilidade’ que é distanciamento da verdade”; segundo, “para Sócrates, não se pode dizer plenamente a verdade no tipo de discurso que devia pronunciar neste momento”; e por último, porque dizer a verdade para ele implica que “não deveria referir-se ao particular – o homem Sócrates –, mas somente ao geral”. Sócrates era indefensável.

Concordamos com essas observações, mas é necessário avançar mais um pouco para esclarecer melhor essas questões. Como Sócrates tem que justificar uma vida inteira de dedicação ao ofício de filósofo, ele busca pontos de verossimilhança de que pratica o bem, para convencer os juízes de suas ações, uma atitude razoável para qualquer acusado. Mas Sócrates o faz de forma surpreendente.

Primeiro invoca sua audiência a não se manifestar negativamente com o que vai ouvir,<sup>297</sup> nem o interrompam, ainda que seu discurso pareça arrogante (μέγα λέγειν). Depois, invoca a presença de Querefonte, simpático ao partido democrático então no poder e representado naquele tribunal. Segundo o filósofo, Querefonte teria ouvido a Pitonisa de Delfos dizer que ele, Sócrates, seria o homem mais sábio da Grécia. Querefonte, na “Apologia”, é definido por Sócrates/Platão como um homem *sphodrós* (σφοδρός), veemente, impetuoso; mas no “Cármides” (153b) ele é *manikós* (μανικός), louco, arrebatado; nas “Nuvens” de Aristófanes (v. 104,144 e 504), Estrepisíades o chama de miserável, infeliz e meio morto; nas “Aves” (v. 1296 e 1564) é um *nykterís* (νυκτερίς), um morcego. Essa prepotência socrática, apoiada em tal testemunho, naquele momento é totalmente inadequada. Esse é um detalhe importante para delinear o personagem como a provocar a audiência. Por outro lado, se acreditarmos na boa-fé de Sócrates para expressar-se de honestidade, não devemos tomar seu testemunho como falso ou negativo. Na sofística, que ele tanto faz questão de se distinguir, tudo é relativo. O tribunal não é o lugar do estabelecimento da verdade, pois isso é objeto apenas da filosofia. O que importa diante do júri é o efeito que palavras e gestos têm para alcançar o objetivo desejado. Sócrates foi na contramão: desrespeitou os juízes e zombou dos cidadãos ali presentes.

<sup>296</sup> LIMA, *Platão: uma poética para a filosofia*, 2004, p. 159.

<sup>297</sup> *Apologia*, 20e3-5: καί μοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ θορυβήσητε, μηδ' ἐὰν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν. “Peço-vos para não causar balbúrdia, ó cidadãos de Atenas, embora vos pareça que pronuncio palavras demasiado fortes.” Tradução de Jaime Bruna.

Platão narra então o procedimento de Sócrates para investigar a veracidade das palavras do oráculo,<sup>298</sup> entrevistando os que diziam ou se passavam por sábios. Agir pois de outra maneira seria incorrer em impiedade. Por essa razão tornou-se um *polyprágmon* (πολυπράγμων) um “enxerido”, que incomodava os outros, adquirindo inimizade. Tido como arrogante, indagou políticos, poetas e artesãos acerca de seus conhecimentos, numa peregrinação como a que fez Hércules em seus trabalhos.<sup>299</sup> Parece ter chegado à conclusão de que todos têm um certo conhecimento, mas acreditam, erroneamente, que ao possuí-los são sábios. Essa constatação gerou mal-estar entre os seus pares. Foi motivado a fazer isso primeiramente pela curiosidade;<sup>300</sup>

Então, que diz o deus? O que, esconde em enigma? Porque eu, por mim, não tenho consciência de sábio, nem pouco nem muito. Que quer dizer então o deus quando diz que sou o mais sábio dos homens? Certamente não mente, ele que não pode mentir.

E também pelo temor da infâmia<sup>301</sup> (αἰσχύνομαι) de ser comparado a eles, apesar de se mostrarem menos sábios, e de ser feio, infame, vil (αἰσχρόν) desobedecer um superior, seja homem ou deus. Assim Mendrano (1998) comenta:<sup>302</sup>

Ante os olhos de seus concidadãos Sócrates não pode pretender atuar timidamente: seria vergonhoso. A *aiskhryne* constitui, assim, um dos fios condutores básicos de seu discurso, junto com o do *thórybos*, o barulho. Curiosamente, uma democracia que se legitima a si mesma na crença da universalidade do *aidós*, não permitirá que Sócrates recorra à vergonha como critério orientador de sua defesa.

É bom lembrar que αἰσχρόν é o mesmo adjetivo utilizado por Homero para descrever Tersites,<sup>303</sup> tanto em sua aparência feia e desagradável, quanto a sua atitude desonrosa, vil e infame, de insultar com palavras ultrajantes a Agamêmnon. Tersites é

<sup>298</sup> “Parece mucho más correto interpretar estas palabras [de Sócrates] de outra maneira: lo que pretende hacer es revelar el sentido de la respuesta oracular analizando lo que el dios entiende por sabiduría humana. El de Sócrates es un intento de revelar la verdad inscrita em el dilema, no de refutarla”. MENDRANO, *Lo processo de Socrates*, 1998, p. 100.

<sup>299</sup> PLATÃO, *Apologia*, 20a4.

<sup>300</sup> PLATÃO, *Apologia*, 21b3-7: Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρόν σύνοιδα ἑμαυτῶ σοφὸς ὢν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῶ. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>301</sup> PLATÃO, *Apologia*, 22b5.

<sup>302</sup> Ante los ojos de sus concidadanos Socrates no puede pretender actuar timidamente: seria vergonzoso. La *aiskhryne* constituye, así, uno de los hilos conductores básicos de su discurso, junto con el del *thórybos*, el ruido. Curiosamente, una democracia que se legitima a sí misma em la creencia de la universalidad de *aidós*, no permitirá que Sócrates recorra a la vergüenza como criterio orientador de su defensa. MENDRANO, *Lo processo de Socrates*, 1998, p. 93.

<sup>303</sup> HOMERO, *Iliada*. II, 216-224.

vergonhoso de ver e ouvir. O termo aplica-se mais para caracterizar algo ou alguém fora do lugar, que não é e não age de acordo com determinada ordem, uma determinada estética, ferindo olhos e ouvidos. O sentimento de *aidós* (αἰδώς) como foi tratado no capítulo dedicado ao herói homérico Heitor, é um sentimento interiorizado nos indivíduos, sedimentador das relações sociais, que emerge quando surge a percepção de ter feito algo contra estas relações. Podemos depreender então da narrativa platônica que, por um lado, do ponto de vista de Sócrates ele é um justo entre os injustos; por outro, do ponto de vista da cidade, sua busca em entender as palavras do oráculo fez dele um Tersistes, um deslocado, *átopos* (ἄτοπος), um insensato (ἀφρόνως).

Sócrates argumenta ainda – como uma resposta à acusação de impiedade –, na “Apologia” de Platão, que sua vida de filósofo é regida por um *daímon* que se manifesta quando Sócrates está para cometer um erro, e não para dizer o que ele tem que fazer.<sup>304</sup> Para encerrar esta primeira parte de sua defesa em relação às acusações mais antigas, Sócrates diz que não participa dos negócios públicos, nem cuida de interesses particulares, pois vive em extrema pobreza.<sup>305</sup> Não ensina nada para os jovens, eles o imitam (μιμῶνται), isso para dizer que não tem sustentação a hipótese que tenha influenciado políticos que porventura tenham contribuído para a ruína de Atenas. No entanto, isso parece retórico. Lembramos que mais tarde Aristóteles vai dizer que a imitação é a primeira forma de aprendizagem.<sup>306</sup> Para Mendrano, a resposta de Sócrates, em relação a esta questão, é insatisfatória e ineficaz.<sup>307</sup>

Segundo Sócrates é certo que muito jovens, filhos de famílias ricas, intencionam imitar sua obra (zétesis). Desta maneira levam a muitos até a perplexidade (*aporeîn*). Para sair disso, os entrevistados intencionam proteger-se atacando como fazem de costume ‘a todos quanto filosofam’. Dentre estes saíram Meleto (o mencionado

<sup>304</sup> PLATÃO, *Apologia*, 28e.

<sup>305</sup> PLATÃO, *Apologia*, 23b7-23c1: καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξι μοι σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ’ ἐν” ξ πενί μῦρῖ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν. E tomado como estou por esta ânsia de pesquisa, não me restou mais tempo para fazer algo considerável nem pela minha cidade nem pela minha casa e vivo em extrema miséria por este meu serviço ao deus. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>306</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1448b5-9: τό τε γὰρ μιμῆσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἔστι καὶ τοῦτ’ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζῶν ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. “Imitar é natural ao homem desde a infância – e nisso difere dos outros animais, em ser o mais capaz de imitar e adquirir os primeiros conhecimentos por meio da imitação – e todos têm prazer em imitar”. Tradução de Pinharanda Gomes.

<sup>307</sup> Según Socrates es cierto que muchos jóvenes, hijos de familias ricas, intentan imitar su obra (*zétesis*). De esta manera conducen a muchos hasta la perplexidad (*aporeîn*). Para salir de ésta, los interrogados intentan protegerse atacando como se acostumbra a hacer “com todos cuantos filosofan”. De entre éstos han salido Meleto (lo nombra el primero), Anito y Licón. A continuación añade (podemos imaginarnoslo mirando hacia la *clepsidra*) que dispone de poco tiempo para desmontar una calumnia tan arraigada. Aquí reside el fundamento de su acusación. Sabe que al señalar esto se creará más odios. Pero ésta será la prueba “de que digo la verdad”. Ahora bien, si el odio público contra su persona es prueba de su verdad, difícilmente podrá acogerse a ella frente a un tribunal. MENDRANO, *Lo processo de Socrates*, 1998, p. 30.

primeiro) Anito e Licón. Em seguida acrescenta (podemos imaginá-lo olhando a *clepsidra*) que dispõe de pouco tempo para desmontar uma calúnia tão arraigada. Aqui reside o fundamento de sua acusação. Sabe que ao assinalar isso criará mais ódios. Mas isso será a prova ‘de que digo a verdade’. Portanto, se o ódio público contra sua pessoa é prova de sua verdade, dificilmente poderá protegê-la diante de um tribunal.

Sócrates começa então a responder às novas acusações, altercando-se com Meleto, um dos acusadores. No diálogo, o mestre interroga-o numa clara exemplificação de Platão do método socrático de construção da verdade, o que desmentiria, para aquele com um olhar mais atento, toda sua argumentação anterior de que não ensina nada aos jovens. O ponto que Sócrates quer chegar é que o que ele busca com sua filosofia é tornar homens melhores (βελτίους), pela prática da virtude. E se algum mal provocou, fez isso involuntariamente (ἄκων). Somente quando agimos voluntariamente (ἑκόν) é que devemos ser punidos pela lei.<sup>308</sup> Lembramos que é esse o aviso que o coro faz à Antígona.

Sócrates desafia então Meleto a apontar alguém, na audiência, que tenha sido corrompido<sup>309</sup> por ele, e, finalmente, acusa Meleto de nunca ter cuidado dos jovens, o que é feio, vil, infame (αἰσχρόν). Quanto ao crime de impiedade, nega que seja ateu, o que não exatamente responde à acusação, ou seja, de não crer nos deuses que a cidade crê. Pois, como observou Benson (1992), “esta acusação deve ser construída como que dizendo que Sócrates não se adequa dentro das práticas religiosas sancionadas pela lei de Atenas e não que Socrates fosse de alguma forma ateu”.<sup>310</sup>

Essa perspectiva sobre a acusação de impiedade é compartilhada também por Vlastos (1991).<sup>311</sup> O problema é que não sabemos exatamente o conteúdo das acusações. Mas, no diálogo com Meleto, este esclarece que não o acusa de não crer em deus, mas de não crer nos deuses.<sup>312</sup> Sócrates rebate, expõe que ele sempre ouviu o seu *daímon*, e se ele é uma

<sup>308</sup> PLATÃO, *Apologia*, 26a1-26a4: εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω, τῶν τοιούτων καὶ ἀκουσίω ἁμαρτημάτων οὐ δεῦρο νόμος εἰσάγειν ἔστιν, ἀλλὰ ἰδί λαβόντα διδάσκειν καὶ νοθετεῖν· δῆλον γὰρ ὅτι ἐὰν μάθω, παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ. “se os corrompo involuntariamente, por faltas involuntárias, não há lei alguma que possa me fazer comparecer aqui, mas sim que faça com que seja apartado, para avisar-me ou admoestar-me e é evidente que, uma vez advertido deixarei de fazer o que, sem querer, fazia.” Tradução de Jaime Bruna.

<sup>309</sup> Isso se repete no final de sua argumentação, em 33c8-33d4.

<sup>310</sup> “This charge must be construed as saying that Socrates did not conform in religious practice to the religion sanctioned by the law of Athens, not that Socrates was some form of atheist.” BENSON, *Essays on the philosophy of Socrates*, 1992, p. 15.

<sup>311</sup> “Born into this system of religious belief, Socrates, a deeply religious man, could not have shrugged it off. And he could not have reasonably denied it without good reason: when a belief pervades the public consensus the burden of justifying dissent from it falls upon the dissident. And here his problem would be aggravated by the fact that the religious consensus has legal sanction. To flout it publicly is an offense against the state punishable by death”. VLASTOS, *Socrates, ironist and moral philosopher*, 1991, p. 158.

<sup>312</sup> PLATÃO, *Apologia*, 26c. Xenofonte também acredita que Meleto acusa Sócrates de ateísmo (*Mem.* 1.1.2-5).

divindade ele não pode ser um ateu. Seu *daímon*, desde a infância, orienta-o em suas ações ordinárias e extraordinárias, inclusive em campo de batalha. Nunca recuou mesmo consciente do perigo que corria, assim como fez Aquiles,<sup>313</sup> e sempre cumpriu suas obrigações como cidadão. Essa orientação é na forma de alerta, no sentido da não-ação. Seu *daímon* não diz o que ele devia fazer, apenas assinalava se ele estiver indo na direção errada. Sócrates então avaliava racionalmente o sentido do sinal divino. Assim, ele o impedia de participar da vida pública ou de cometer uma injustiça (ou um ato ímpio), como por exemplo, quando atuava como prítane no Conselho durante o governo dos Trinta, e recusou votar a proposta de Calixeno que condenava à morte os generais (entre eles Alcibíades) que participaram da batalha das Arginusas (406),<sup>314</sup> cujos detalhes são melhor esclarecidos na narrativa de Xenofonte (“Helênica”, I, 7).<sup>315</sup>

Certamente o que irritou esta lembrança à audiência foi o desafio de Sócrates à “soberania da vontade popular”, e talvez um interesse particular em simpatia à Alcibíades, membro do círculo socrático, justificado por sua obediência ao seu *daímon*. Podemos inferir também que Sócrates quer ensinar aos atenienses, apesar de negá-lo, à prática da justiça: eles não devem condená-lo.

Sobre essa aparente contradição do código socrático de conduta moral, ou seja, pensar racionalmente uma linha de ações práticas a partir de sinais divinos, Vlastos (1991) escreveu:<sup>316</sup>

Então o paradoxo que confrontei no início deste artigo resolve-se: não pode haver nenhum conflito entre a incondicional prontidão de Sócrates para seguir uma razão crítica para onde quer que o possa levar e seu igualmente incondicional compromisso para obedecer ordens a ela através dos sinais de seu deus sobrenatural. *Estes dois compromissos não podem conflitar porque somente pelo uso de sua própria razão crítica pode Sócrates determinar o verdadeiro sentido de qualquer destes sinais.*

<sup>313</sup> *Apologia*, 28c. A respeito da comparação entre Sócrates, um plebeu, que usa a razão para avaliar sua realidade e abjura a retaliação a um mal recebido, e Aquiles, o mais nobre dos heróis, um aristocrata, cuja paixão sobrepuja a razão, e dá o exemplo mais terrível de vingança ao fustigar o cadáver de Heitor, escreveu Vlastos que os que eles tem em comum é a “subordination absolute of everything each values to one superlative by precious thing: honour for Achilles, virtue for Socrates.” VLASTOS, *Socrates, ironist and moral philosopher*, 1991, p. 234. Gomez-Lobo também vai nesta linha: “a honra prevalece até o extremo de requerer que o herói entregue sua própria vida”. GOMEZ-LOBO, *La ética de Sócrates*, 1998, p. 76.

<sup>314</sup> PLATÃO, *Apologia*, 32b.

<sup>315</sup> A despeito da vitória, os líderes militares haviam deixado para trás os cadáveres dos companheiros. A proposta de Calixeno era que os generais fossem julgados em bloco, o que era ilegal. Os prítanes ponderam contra a proposta; Calixeno então ameaça-os incluí-los na acusação aos generais, condenando-os também à morte. Os prítanes acabaram cedendo, menos Sócrates.

<sup>316</sup> Thus the paradox I confronted at the start of this paper dissolves: there can be no conflict between Socrates’ unconditional readiness to follow critical reason wherever it may lead and his equally unconditional commitment to obey commands issued to him by his supernatural god through supernatural signs. *These two commitments cannot conflict because only by the use of his own critical reason can Socrates determine the true meaning of any of these signs.* VLASTOS, *Socrates, ironist and moral philosopher*, 1991, p. 171. Grifos do autor.



Portanto, quando Platão faz Sócrates não aceitar a culpa racionalmente, visto que não concorda em desobedecer seu *daímon*, apresenta-o como alguém que não acredita ter agido injustamente. Sem se arrepender, portanto, não acata qualquer absolvição, se não puder continuar filosofando. A urdidura platônica permitiu, com verosimilhança, a apresentação de uma audiência ainda mais intolerante, representante da “soberania” da cidade. Ao fazê-lo afirmar que sua vida foi perambular pela cidade, incitando jovens e velhos para que cuidem da alma, e não do corpo e da fortuna,<sup>317</sup> Platão fá-lo dizer que se tratou de uma tarefa imposta pelo próprio deus. A audiência faz barulho (θορυβῆιτε), indignada com a sua arrogância.<sup>318</sup> Na “Apologia” de Xenofonte, esse aspecto também vai aparecer, conforme a observação de Lima (2004):<sup>319</sup>

Os juízes de Sócrates são representados na *Apologia* em constante agitação. Não aceitam o modo de seu discurso, não entendem a sua relação privilegiada com o deus de Delfos, não percebem o mal que representaria para si mesmos a perda do filósofo.

Declara, então, sob o pulso forte da escrita platônica, que sua condenação fará mais mal à cidade do que a ele próprio,<sup>320</sup> pois é injusto (o mal pior) condenar um homem correto à morte, que agiu obedecendo ao deus. Explica que abandonou seus interesses particulares em razão de servir a cidade e viveu com o intuito de fazê-la prestar atenção na virtude, sem cobrar honorários. Conclui afirmando que seus acusadores deveriam se envergonhar de acusá-lo. Sua defesa, na “Apologia” de Platão, não é contra as leis da cidade, mas contra a injustiça de condená-lo por crimes que não cometeu. Ele diz aos juízes que podem matá-lo, exilá-lo e tirar seus direitos civis, achando que estão lhe causando um grande mal, mas não estão.<sup>321</sup> Mandar um homem injustamente para a morte sim. Essa veemência

---

<sup>317</sup> PLATÃO, *Apologia*, 30a7-b2: οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται. “Não faço outra coisa, em verdade, com este meu andar, senão persuadir a vós, jovens e velhos, que não deveis cuidar nem do corpo, nem das riquezas, nem de qualquer outra coisa antes e mais que a alma, para que ela se torne ótima e virtuosíssima”. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>318</sup> Platão menciona sete ocorrências do θόρυβος (17d, 20e, 21a, duas vezes em 27b e duas vezes em 30c), referindo-se à indignação manifestada pelos jurados ao longo do seu discurso.

<sup>319</sup> LIMA, *Platão: uma poética para a filosofia*, 2004, p. 95.

<sup>320</sup> PLATÃO, *Apologia*, 30c6-8.

<sup>321</sup> PLATÃO, *Apologia*, 29e5-30a2.

descreve diretamente a hierarquia socrática de verdadeiro bem. Vlastos (1991) assim comentou sobre ela:<sup>322</sup>

Ele [Sócrates] não está dizendo que os bem não-morais de que ele tem falado (dinheiro, reputação, prestígio) não têm, afinal, nenhum valor, mas que seu valor é infinitamente inferior ao da mais preciosa coisa da vida, a perfeição da alma. Na *Apologia*, 30e5-d5, ele explica porque a última [a perfeição da alma] deve tomar o lugar mais preeminente em nosso esquema de valor: é ela que faz todas as outras coisas boas; sem isso nada mais pode ser bom.

### 3.5 A Escolha Socrática

A justificativa da escolha de Sócrates pela filosofia, isto é, pelo modo de vida filosófico, aparece então pela primeira vez na “Apologia”, quando em seu monólogo ele apresenta a seguinte hipótese: sua absolvição com a condição de deixar de filosofar, ou a morte se continuar a praticá-la. A esta possibilidade, sua resposta seria:<sup>323</sup>

Ó concidadãos de Atenas, sou-vos obrigado e vos amo, mas obedecerei antes ao deus que a vós, e enquanto tiver alento, e enquanto for capaz, não cessarei meu filosofar, não cessarei de exortar-vos e admoestar-vos [...].

Claro está que ele não diz que quer morrer, mas a única vida possível para ele é aquela que lhe permite a prática da filosofia, tendo como condições apenas sua própria vitalidade e a disposição dos interlocutores. Além disso, a resposta esboça um elemento religioso importante, mais tarde desenvolvido no “Fédon” (62b6-9): que os homens são posses dos deuses. Segue dizendo:<sup>324</sup>

Ó tu, tu que és o melhor dos homens, tu, Ateniense, cidadão da maior cidade e mais renomada por sabedoria e potência, não te envergonhes de pensar em acumular riquezas ao máximo, e fama e honras, e contrariamente da inteligência, da verdade e da tua alma; para que se tornem tão boas quanto possível, não cuidas, nem pensas?

<sup>322</sup> He is not saying that the non-moral goods he has been talking about (money, reputation, prestige) have no value at all, but that their value is vastly inferior to that of the most precious thing in life, perfection of soul. In *Ap.* 30e5-d5 he explains why the latter should hold so preeminent a place in our scheme of value: this is what makes all others thing good; without this nothing else would be good.” VLASTOS, *Socrates, ironist and moral philosopher*, 1991, p. 220

<sup>323</sup> PLATÃO, *Apologia* 29d2-6: Ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἴός τε ᾧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ἕ. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>324</sup> PLATÃO, *Apologia* 29d7-29e3: ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλείστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις; Tradução de Jaime Bruna.

Essa resposta é uma ironia socrática, pois Atenas já não era a cidade mais importante da Grécia, já que nesse momento ela está amargando a derrota militar para Esparta.

Preso e condenado, Sócrates aguarda a execução na prisão, onde os amigos frequentemente o visitam. Estamos no ano de 399. É nesse contexto que Platão escreve “Críton”, diálogo que relata os últimos dias do filósofo.

Críton chega de manhã à prisão, como foi referido no início deste capítulo, com a intenção de ajudar Sócrates a fugir.<sup>325</sup> Ele possui os meios financeiros e um lugar para seu refúgio (Tessália). Argumenta que não é justo que ele não queira continuar a viver, pois trairia seus filhos abstendo-se de educá-los. Além disso, é seu dever como amigo livrá-lo do mal, e seria vergonhoso (αἰσχρὰ) agir de outro modo. A vergonha sempre identifica o lado negativo dos pares bom e mau, o justo e o injusto.<sup>326</sup>

Sócrates ouve seu amigo, e promete a ele refletir sobre cada argumento apresentado. E começa afirmando que durante todo o julgamento, seu *daímon* não se manifestou, e continuará firme em relação à sua ética:<sup>327</sup>

Ainda que a fortuna se declare contra mim nunca poderei abandonar as máximas que sempre professei, sempre me parecem as mesmas e sempre as aprecio do mesmo modo.

Filosofar foi sua vida, com a aquiêscencia dos deuses;<sup>328</sup> não é agora, diante do infortúnio, aos setenta anos, que ele irá ter um outro tipo de conduta. Mudar agora seria negar tudo que ele fez e falou, ou seja, abdicar da atividade que ele praticou a vida inteira. Fugir não lhe daria a opção de continuar praticando a filosofia. A atitude socrática inaugura uma nova perspectiva para a análise da personagem trágica. Não abrir mão daquilo que acredita pode custar muito, às vezes, tudo. Mas mesmo assim, Sócrates está disposto a escutar os argumentos de Críton, e a refutá-los como ele sempre fez, isto é, usando a lógica para chegar à *homología*, o consenso de discurso.

<sup>325</sup> PLATÃO, *Críton*, 44a6-46a.

<sup>326</sup> “En diversos textos vemos a Socrates establecer una relación de este tipo: justo/injusto = hermoso/vergonzoso = bueno/mal (*Político* 295e; *Críton* 47c; *Górgias* 459d). La vergüenza es vista también por Sócrates como αἰδώς (*Eutifron* 12b-d; *Leys* 647a y 729b-d). Algunas manifestaciones de la vergüenza del propio logos (*Górgias* 458d) y no comprometerse em la búsqueda de la verdade (*Górgias* 472c). Pero lo más vergonzoso de todo es la injusticia (*Gorgias* 477c). En la *Apologia* (29d-e), explicitamente manifiesta Sócrates que no se cansará de dirigir-se a los demás com la pregunta: ¿no te avergüenzas...?” MENDRANO, *El proceso de Sócrates*, 1998, p. 76.

<sup>327</sup> PLATÃO, *Críton*, 46b7-46c1: ἐπειδὴ μοι ἦδε ἡ τύχη γέγονεν, ἀλλὰ σχεδόν τι ὅμοιοι φαίνονταί μοι, καὶ τοὺς αὐτοὺς πρεσβεύω καὶ τιμῶ ὡςπερ καὶ πρότερον. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>328</sup> Argumento também exposto na *Apologia*, 29b9-c1 e c5-d5.

Seu primeiro rebate é em relação ao que é justo aos olhos dos outros. Críton, como mencionamos anteriormente, argumenta que seria grande vergonha ele não fazer tudo que pudesse para salvar um amigo, como faria qualquer pessoa. Críton expõe um ideia do senso comum, “ajudar os amigos e fazer o mal aos inimigos”, age como que impulsionado de um dever generalizado, uma obrigação. A resposta de Sócrates vai na contramão:<sup>329</sup>

S – Não acreditas que se disse muito acertadamente que não devem ser consideradas todas as opiniões dos homens, mas algumas apenas? Que dizes? Não falam acertadamente aqueles que asseguram isto?

C – Dizem muito bem.

S – E então, não devem ser aproveitadas apenas as boas opiniões e desprezadas as más?

C – Sem dúvida.

Não se deixar levar pela multidão, ou pelo senso comum. O que importa é a qualidade da resposta e de quem a profere.<sup>330</sup> Já na “Apologia”, quando busca entendimento acerca do significado do oráculo, dizendo que ele era o mais sábio homem, ele já havia demonstrado que somente os artesãos tinham um certo tipo de conhecimento, e desdenhou de todos os outros que interrogou.

Platão, através de Sócrates, critica os princípios democráticos que são norteados pela vontade da maioria. Foi ela que condenou Sócrates. Claro que é uma afirmação simplificadora; a democracia ateniense era muito diferente da nossa. Os cidadãos eram realmente participantes, conheciam os seus líderes e sabiam o que pensavam; suas ideias não eram mediadas por qualquer tipo de propaganda ou de mídia; a política e o debate político era quase sempre executado e resolvido em praça pública.<sup>331</sup> A ocupação de um cargo político poderia ser concedida a qualquer pessoa, desde que se tratasse de um cidadão de Atenas e sua nomeação fosse alcançada por sorteio, essência do sistema eleitoral ateniense. O processo é discutido por Sócrates.

<sup>329</sup> PLATÃO, *Críton*, 47a2-46a11: {ΣΩ} σκόπει δὴ-οὐχ ἰκανῶς δοκεῖ σοι λέγεσθαι ὅτι οὐ πάσας χρὴ τὰς δόξας τῶν ἀνθρώπων τιμᾶν ἀλλὰ τὰς μὲν, τὰς δ' οὐ, οὐδὲ πάντων ἀλλὰ τῶν μὲν, τῶν δ' οὐ; τί φῆς; ταῦτα οὐχὶ καλῶς λέγεται; {ΚΡ} Καλῶς. {ΣΩ} Οὐκοῦν τὰς μὲν χρηστὰς τιμᾶν, τὰς δὲ πονηρὰς μὴ; {ΚΡ} Ναί. {ΣΩ} Χρηστὰὶ δὲ οὐχ αἱ τῶν φρονίμων, πονηραὶ δὲ αἱ τῶν ἀφρόνων; Tradução de Jaime Bruna.

<sup>330</sup> “The decision, then, lies not in what is quantitative – power and success – but in what is qualitative – truth, justice, the good and the noble. But in order to make clear the essential differences between the two orders – that of the immediately real and powerful on the one hand, and that of the valid and right on the other – the many, who can compel and destroy are set up as supporters of the first, and of the second the few, say “the one”: the actual extreme case where it is defenceless and stands only on principle.” Cf. GUARDINI, Romano. *The death of Socrates*, p. 76.

<sup>331</sup> FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, 1988.

Para Platão, como ficou desenvolvido na “República”, um Estado justo só funcionaria quando fosse dirigido pelos mais competentes para aquela função: os guardiães. Por isso ele conclui: “portanto, querido Críton, não devemos nos preocupar com aquilo que o povo venha a dizer, mas sim pelo que venha a dizer o único que conhece o justo e o injusto e este único juiz é a verdade”.<sup>332</sup>

Esta declaração abre uma nova perspectiva à posição de Creonte, na peça “Antígona”. Quando por ocasião da condenação de Antígona, Hemon que diz que “o povo unido de Tebas” (v. 732) está contra ele. Na passagem o tirano não dá ouvidos à admoestação de seu filho e sustenta que a filha de Édipo é injusta e perversa. Do ponto de vista platônico, o rei tem razão. Não se deve governar de acordo com a opinião da maioria; mas a ética sócrática não admitiria as ações nem dele, nem de Antígona: “examina, portanto, se és totalmente da minha opinião e se admites o princípio de que não devemos cometer injustiça em momento algum, ainda quando sejamos vítimas dela, nem pagar o mal com o mal”.<sup>333</sup>

Portanto, não seria justo, por um lado, Creonte deixar o corpo de Polinices insepulto como punição de ter atacado a própria cidade pátria, e, por outro, Antígona desrespeitar um decreto proclamado pela autoridade reconhecida de Tebas. Do mesmo modo, não é justo Sócrates fugir da prisão. O que está implícito é que ele admite a injustiça de sua condenação. Mas em que sentido sua fuga seria uma injustiça para com a cidade? Ele começa a argumentar, dialogando consigo mesmo, sobre o dever do cidadão para com o Estado: “Acreditas que um estado pode subsistir quando as sentenças legais nele não têm força e, o que é mais grave, quando os indivíduos as desprezam e destroem?”<sup>334</sup>

Como observou Guardini (1948), Sócrates coloca a si próprio sobre uma regra absoluta (e toda a dificuldade de permanecer sobre ela), qual seja, a partir do momento que uma lei esteja estabelecida, que foi dado aos cidadãos a oportunidade conhecê-la e modificá-la, eles estão obrigados a partir de então, pelo dever, a obedecê-la.<sup>335</sup> Sócrates defende o

<sup>332</sup> PLATÃO, *Críton*, 48a5-7: Οὐκ ἄρα, ὦ βέλτιστε, πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ’ ὅτι ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>333</sup> PLATÃO, *Críton*, 49d5-9: σκοπεῖ δὴ οὖν καὶ σὺ εὖ μάλα πότερον κοινωνεῖς καὶ συνδοκεῖ σοι καὶ ἀρχώμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι, ὡς οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς, ἢ ἀφίστασαι καὶ οὐ κοινωνεῖς τῆς ἀρχῆς; Tradução de Jaime Bruna.

<sup>334</sup> PLATÃO, *Críton*, 50b2-5: ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι, ἐν ἣ ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μηδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται; Tradução de Jaime Bruna.

<sup>335</sup> “The inference is fraught with peril. The man who reasons thus leaves behind the safeguard that lies in regard for consequences. He acknowledges that which is valid in itself, the order of which by no means coincides with that concret events. He places himself under the claim of the absolute, while he continues to live

respeito às regras do jogo, mesmo não concordando com estas regras. Ele sempre defendeu que não estava fazendo mal algum, e se por acaso tivesse, não o fazia voluntariamente. Teve a oportunidade de se defender, conhecia como funcionava o tribunal, conhecia as pessoas que o acusavam e aqueles que compareceram no julgamento. Nesse sentido, Platão (e Sócrates), se aproximam da noção de direito e dever dos contratualistas modernos.<sup>336</sup> Sobre uma cidade, a justiça deve sempre prevalecer.<sup>337</sup>

Acaso tua sabedoria te deixa ignorar que a pátria é mais digna de respeito e veneração entre os deuses e os homens que um pai, que uma mãe e que todos os parentes junto? Que é preciso honrar a pátria, humilhar-se diante dela e obedecer-lhe mais que a um pai irritado?

Impressionante é a veemência de um homem em defender a cidade que o condena à morte. Antígona é o oposto. Desde o início sabia do risco que corria e morreu por desobediência. Não estamos falando de justiça, e sim da ética de sua ação, que era baseada nas leis divinas. Embora haja, evidentemente, uma esfera religiosa que impulsiona as ações do filósofo, o conceito de justiça e de Estado socrático é muito mais laico do que de Antígona. Não acreditamos em uma evolução de pensamento entre o tempo de Sófocles e de Platão; acreditamos mais em ideias plasmadas no tempo naquela civilização que passou por inúmeras vicissitudes históricas, que provocaram evidentemente a busca de soluções que não podiam ser homogêneas.

Sócrates continua a argumentar em favor da cidade, e no diálogo imaginário entre ele e as leis, ela lhe responderia, se acaso aceitasse fugir:<sup>338</sup>

O que intentas contra nós é injusto. Contra nós que te permitimos nascer, te sustentamos, educamos e, finalmente, como a todos os outros cidadãos, te demos parte em todos os bens de que dispomos. Não deixamos de publicar que todos os atenienses que o desejem, depois de ter entrado em posse de seus direitos cívicos,

---

on in the realm of the factual and relative, which does not necessarily conform to that claim.” GUARDINI, *The death of Socrates*, 1948, p. 78.

<sup>336</sup> Este paralelo foi sugerido mas não aprofundado pelo professor Guardini: “... the good, which must be done under all circumstances, is conceived here in a special way, namely as fulfilment of an agreed contractual obligation.” GUARDINI, *The death of Socrates*, 1948, p. 80.

<sup>337</sup> PLATÃO, *Crítion*, 51a7-b3: ἢ οὕτως εἶ σοφὸς ὥστε λέληθέν σε ὅτι μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἀπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρίς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοῖρα καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ’ ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι, καὶ σέβεσθαι δεῖ καὶ μᾶλλον ὑπέικειν καὶ θωπεύειν πατρίδα χαλεπαίνουσαν ἢ πατέρα. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>338</sup> PLATÃO, *Crítion*, 51c7-d5: εἰ ἡμεῖς ταῦτα ἀληθῆ λέγομεν, ὅτι οὐ δίκαια ἡμᾶς ἐπιχειρεῖς δρᾶν ἃ νῦν ἐπιχειρεῖς. ἡμεῖς γάρ σε γεννήσαντες, ἐκθρέψαντες, παιδεύσαντες, μεταδόντες ἀπάντων ὧν οἰοί τ’ ἡμεῖν καλῶν σοὶ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν πολίταις, ὅμως προαγορεύομεν τῷ ἐξουσίαν πεποιηκέναι Ἀθηναίων τῷ βουλομένῳ, ἐπειδὴν δοκιμασθῆ καὶ ἴδη τὰ ἐν τῇ πόλει πράγματα καὶ ἡμᾶς τοὺς νόμους, ἃν μὴ ἀρέσκωμεν ἡμεῖς, ἐξεῖναι λαβόντα τὰ αὐτοῦ ἀπιέναι ὅποι ἂν βούληται. Tradução de Jaime Bruna.

depois de examinar a lei e os costumes da República, se não lhes agradarem, podem se retirar para onde quer que queiram levando todos os seus bens.

Sócrates expõe a liberdade e o dever do homem livre escolher e arcar com as consequências de suas ações. Se ele “ficou” na cidade, concordava com suas leis. Ela é soberana. E “ficar” na cidade tem um significado outro, dentro do contexto do julgamento de Sócrates. Em situação bastante problemática, “ficar na cidade” significava concordar com o governo oligárquico dos Trinta Tiranos, perpetradores de crimes políticos. Esse governo foi derrubado; a democracia, regime que o condenou e o executou, foi restaurada. As mudanças políticas não interferiram na atitude de Sócrates: em um como no outro, ele permanece,<sup>339</sup> e é enfático no que diz respeito à obediência às leis estabelecidas:<sup>340</sup>

Entretanto, aquele que permanece aqui depois de considerar esse modo de administrar justiça e a política observada na República é obrigado a nos obedecer em tudo o que lhe ordenamos e se desobedece, sustentamos que é culpado de três modos: porque desobedece àqueles que permitiram nascer, porque perturba àquelas que lhe amamentaram e alimentaram e porque, depois de obrigar-se a obedecer-nos, viola a fé jurada e não cuida de convencer-nos se lhe parece que há em nós algo de injusto.

Não importa que tipo de governo, se oligárquico ou democrático, rege a cidade, e sim se ele foi estabelecido a partir do “pacto” livre de seus cidadãos. Nesse ponto da narrativa, Sócrates trata do nosso dever para com as pessoas que vivem conosco e dividem o mesmo espaço público na *pólis*. A instalação da justiça de um Estado é consequência do pacto entre os indivíduos, e somente sob a autoridade assim constituída, os homens podem viver na virtude.<sup>341</sup> Modernamente, conceituamos assim o Estado de Direito.<sup>342</sup> Na teoria política de

<sup>339</sup> “Aquele heroico “ficar na cidade” para esperar a morte que lhe era imputada pelo estado é, portanto, a resposta tardia mas eloqüente às acusações daqueles que deduziam as reais inclinações políticas do filósofo do fato de, em 404, ele ter “ficado” na cidade governada por Critias.” CANFORA, *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*, 2003, p. 31.

<sup>340</sup> PLATÃO, *Crítion*, 51e1-7: ὅς δ' ἂν ὑμῶν παραμείνη, ὁρῶν ὃν τρόπον ἡμεῖς τάς τε δίκας δικάζομεν καὶ τᾶλλα τὴν πόλιν διοικοῦμεν, ἤδη φαμέν τοῦτον ὡμολογηκέναι ἔργῳ ἡμῖν ἃ ἂν ἡμεῖς κελεύωμεν ποιήσειν ταῦτα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον τριχῆ φαμεν ἀδικεῖν, ὅτι τε γεννηταῖς οὔσιν ἡμῖν οὐ πείθεται, καὶ ὅτι τροφεῦσι, καὶ ὅτι ὁμολογήσας ἡμῖν πείσεσθαι οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς, εἰ μὴ καλῶς τι ποιῶμεν. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>341</sup> “Se identificamos o dever com o reconhecimento que cada uma das excelências prescreve – isto é, se entendermos a justiça ou a piedade como parâmetros que determinam nossos deveres para com os outros seres humanos ou para com os deuses -, a interpretação deontológica da ética socrática parece a todas as luzes correta.” GOMEZ-LOBO, *La ética de Sócrates*, 1998, p. 85.

<sup>342</sup> “Uma definição de Estado contemporâneo envolve numerosos problemas, derivados principalmente da dificuldade de analisar exaustivamente as múltiplas relações que se criaram entre o estado e o complexo social e de captar, depois, os seus efeitos sobre a racionalidade interna do sistema político. Uma abordagem que se revela particularmente útil na investigação referente aos problemas subjacentes ao desenvolvimento do Estado contemporâneo é o da análise da difícil coexistência das formas do Estado de Direito com os conteúdos do Estado social. Os direitos fundamentais representam a tradicional tutela das liberdades burguesas: liberdade

Platão, desenvolvida mais tarde na “República”, a lei é resultado natural do conhecimento na ordem das Ideias. E continua:<sup>343</sup>

Temos”, diriam, “provas, grandes provas de que nós e a república sempre te agradamos, porque permaneceste na cidade mais que nenhum ateniense e não houve espetáculo que te fizesse sair dela, exceto quando foste ao istmo de Corinto ver os jogos.

A personagem que representa o discurso imaginário abomina a ideia de se fugir das obrigações:<sup>344</sup>

Tu que te dizias indiferente ante à morte e que sustentavas que era preferível ao desterro, sem envergonhar-te com essa linguagem, fazes o que faria o mais vil escravo e trata de salvar-te infringindo o pacto que te obriga a viver como bom cidadão.

O consenso (ὁμολογία) é a palavra-chave do discurso ético-político desse diálogo. Ele apoia-se, primordialmente, na livre participação do homem nos assuntos públicos e a posterior cristalização da justiça nas leis. Esta é a base da justiça e da norma moral socrática. A lei deriva desse Estado, e um indivíduo não pode e não tem autoridade para contestá-la. Outra vez, ressaltamos o quanto Antígona é assimétrica ao conceito de bom cidadão platônico. Ela é *autônomos*, e uma das formas de traduzirmos tal termo é “tendo para si mesmo sua própria lei”,<sup>345</sup> o oposto da alteridade buscada por Sócrates. Esse é um ponto em comum entre Sófocles e Platão: estabelecer os limites entre a liberdade individual e o Estado, e os direitos e deveres concernentes dessa relação. É interessante notar que Sófocles aniquilou Creonte, mas não a autoridade do Estado, assim como Sócrates não questiona também sua soberania. O que ele questiona é o que os homens fazem com o poder. No fundo, o que parece ele nos dizer, é que as leis são sempre boas, mas dependem de homens virtuosos para aplicá-

---

peçoal, política e econômica. Constituem um dique contra a intervenção do Estado. Pelo contrário, os direitos sociais representam direitos de participação no poder político e na distribuição da riqueza social produzida. A forma do Estado oscila, assim, entre a liberdade e a participação (E. Forshoff, 1973).” GOZZI, Gustavo. “Estado Contemporâneo”. in: BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de política*, 1995, p. 401.

<sup>343</sup> PLATÃO, *Críton*, 52b1-5: μεγάλα ἡμῖν τούτων τεκμήρια ἔστιν, ὅτι σοι καὶ ἡμεῖς ἠρέσκομεν καὶ ἡ πόλις· οὐ γὰρ ἂν ποτε τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ἀπάντων διαφερόντως ἐν αὐτῷ ἐπεδήμεις εἰ μὴ σοι διαφερόντως ἤρεσκεν, καὶ οὐτ’ ἐπὶ θεωρίαν πάποτ’ ἐκ τῆς πόλεως ἐξῆλθες, ὅτι μὴ ἄπαξ εἰς Ἴσθμόν. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>344</sup> PLATÃO, *Críton*, 52c6-d3: σὺ δὲ τότε μὲν ἐκαλλωπίζου ὡς οὐκ ἀγανακτῶν εἰ δέοι τεθνάναι σε, ἀλλὰ ἥρου, ὡς ἔφησθα, πρὸ τῆς φυγῆς θάνατον· νῦν δὲ οὐτ’ ἐκείνους τοὺς λόγους αἰσχύνῃ, οὔτε ἡμῶν τῶν νόμων ἐντρέπῃ, ἐπιχειρῶν διαφθεῖραι, πρᾶτ τεις τε ἄπερ ἂν δούλος ὁ φαυλότατος πράξειεν, ἀποδιδράσκειν ἐπιχειρῶν παρὰ τὰς συνθήκας τε καὶ τὰς ὁμολογίας καθ’ ἃς ἡμῖν συνέθου πολιτεύεσθαι. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>345</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 821. Sobre as possíveis interpretações de *autonomos* e outras palavras do texto sofocliano derivadas de *autos*, ver LORAUX, *La main d’Antigone*, 1986.



la. É bom lembrar que na “Apologia”, no seu conflito com Meleto, Sócrates não está procurando esclarecer *o que* melhora os cidadãos, mas *quem*.<sup>346</sup> Um problema espinhoso deriva então da concepção platônica: uma vez estabelecida a *homología*, o pacto entre os cidadãos, não lhes é dado mais contestá-la. É o fim da política e da liberdade política. Num Estado estritamente platônico, Sócrates e Antígona também seriam condenados à morte, porque um era um *átopos* e a outra *autónomos*.

Mas, se não podemos viver justamente, não vale a pena viver. Por isso, Sócrates é contrário à ideia de fugir da sua cidade e ir para outra: “e tu, se te retiras para alguma cidade próxima como Tebas ou Megara, como nelas há um bom regime, passarás por um inimigo, porque todos aqueles que amem à pátria te olharão com desconfiança, como a um corruptor das leis.”<sup>347</sup>

Devemos lembrar que já na “Apologia”, o exílio nunca foi uma opção. Como comentou Canfora (2003) :<sup>348</sup>

E quanto a Sócrates, quem o haveria de interrogar cotidianamente sobre uma volta a Megara ou a Tebas? Certamente as coisas mudaram quando a Ática dividiu-se em duas e os democratas estabeleceram-se no Pireu [os “de fora”]. Começou então, de fato, a ser constrangedor “ficar na cidade”. Esse embaraço ele ainda o demonstra quando, na *Apologia* (como reconstruída por Platão), pronunciada diante dos juízes, manifesta como traço peculiar do seu caráter não querer jamais deixar Atenas a não ser para cumprir obrigações militares. Por fim, não quis deixar Atenas nem mesmo para fugir da morte. Platão heroizou essa escolha de acietar a sentença de morte, permanecendo na cidade.

E Sócrates acrescenta um outro dado: “Não faltará quem diga: – eis aqui um ancião que, já não tendo tempo para viver, teve tão grande paixão pela vida, que não vacilou, para conservá-la, em infringir as mais sacrossantas leis.”<sup>349</sup>

Sobre uma última justificativa de Críton para sua fuga, ou seja, das suas obrigações familiares para com os filhos e o cuidado com suas obrigações, ele responde:<sup>350</sup>

<sup>346</sup> PLATÃO, *Apologia*, 24e.

<sup>347</sup> PLATÃO, *Críton*, 53b3-7: αὐτὸς δὲ πρῶτον μὲν εἰς τῶν ἐγγύτατά τινα πόλεων ἔλθῃς, ἢ Θήβαζε ἢ Μέγαράδε· εὐνομοῦνται γὰρ ἀμφοτέραι—πολέμιος ἦξις, ὧς Σώκρατες, τῇ τούτων πολιτείᾳ, καὶ ὅσοι περ κήδονται τῶν αὐτῶν πόλεων ὑποβλέπονταί σε διαφθορέα ἡγούμενοι τῶν νόμων. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>348</sup> CANFORA, *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*, 2003, p. 31.

<sup>349</sup> PLATÃO, *Críton*, 53d7-e2: καὶ τὸ σχῆμα τὸ σαυτοῦ μεταλλάξας· ὅτι δὲ γέρον ἀνὴρ, μικροῦ χρόνου τῷ βίῳ λοιποῦ ὄντος ὡς τὸ εἰκόσ, ἐτόλμησας οὕτω γλίσχρως ἐπιθυμῆν ζῆν, νόμους τοὺς μεγίστους παραβάς, οὐδεὶς ὅς ἐρεῖ; Tradução de Jaime Bruna.

<sup>350</sup> PLATÃO, *Críton*, 54a1-9: ἀλλὰ δὴ τῶν παίδων ἕνεκα βούλει ζῆν, ἵνα αὐτοὺς ἐκθρέψῃς καὶ παιδεύῃς; τί δέ; εἰς Θετταλίαν αὐτοὺς ἀγαγὼν θρέψῃς τε καὶ παιδεύσεις, ξένους ποιήσας, ἵνα καὶ τοῦτο ἀπολαύσωσιν; ἢ τοῦτο μὲν οὐ, αὐτοῦ δὲ τρεφόμενοι σοῦ ζῶντος βέλτιον θρέψονται καὶ παιδεύονται μὴ συνόντος σοῦ αὐτοῖς; οἱ γὰρ ἐπιτήδειοι οἱ σοὶ ἐπιμελήσονται αὐτῶν. πότερον εἰ μὲν εἰς

Por acaso queres conservar-te para teus filhos para mantê-los e educá-los? E então os educará na Tessália e para fazer-lhes bem fá-los-á estrangeiros de sua pátria? Ou não desejas levá-los contigo? E então, acreditas que, estando ausente de Atenas, serão melhor educados que se estivessem sem vida? Mas indubitavelmente teus amigos cuidarão deles, e esse cuidado de teus amigos não será dado se, em lugar de ires á Tessália, fores para o Hades?

A resposta é completamente racional. Um filho não pode contar com o pai para educá-lo, pois não sabe o quanto ele vai viver. Além disso, está implícita a ideia de que se educa para a cidade, vivendo nela, compactuando com ela. Por isso, os amigos, vivendo nesta cidade, dividindo os mesmos direitos e deveres estabelecidos pela lei, são tão aptos a educá-los quanto o pai. Conclusão: Sócrates não vai fugir. Ele aceita a condenação e o que lhe aconteceu, porque é moralmente justo e está fazendo um bem para a cidade. Sua conduta moral sobrepõe-se aos danos pessoais que possa sofrer.

Resumindo, ele não aceita a proposta de Críton para fugir porque seu *dáimon*, numa visão retrospectiva, não se manifestou durante o julgamento para o impedir de defender sua filosofia;<sup>351</sup> não devemos nos levar pela opinião dos outros para tomarmos a melhor decisão; a questão de fugir ou não, não se resume ao fato de ser uma ação justa ou não, mas ao que foi feito moralmente segundo um *lógos* (48b11-d5); cometer uma injustiça é algo mau e vergonhoso (49b4-6);<sup>352</sup> não devemos agir de forma injusta só porque fomos vítimas da injustiça (49b10);<sup>353</sup> não é justo desrespeitar um acordo ou violar as leis (49e9-50a3); a cidade oferece a liberdade para qualquer pessoa de deixá-la, se assim lhe aprouver, mas aquele que resolver ficar, deve obedecer às leis. Fugir vai contra seu dever moral, pois ele causa o mal. Nem Sócrates viveria bem no exílio, pois seria uma estupidez viver negando a virtude que propagou sua vida inteira, seria uma vergonha (αἰσχρῶς):<sup>354</sup>

Se morres, serás vítima da injustiça, não das leis, mas sim dos homens e se saís daqui vergonhosamente trocando a justiça por injustiça e mal por mal, faltarás ao pacto que te obriga conosco, leis, e prejudicarás e muito que não deveriam esperar isso de ti e a ti mesmo, bem como conosco, a teus amigos e à tua pátria.

---

Θετταλίαν ἀποδημήσας, ἐπιμελήσονται, ἐὰν δὲ εἰς Ἄιδου ἀποδημήσας, οὐχὶ ἐπιμελήσονται; Tradução de Jaime Bruna.

<sup>351</sup> PLATÃO, *Apologia*, 40a3-c3.

<sup>352</sup> PLATÃO, *Apologia*, 29b6-7.

<sup>353</sup> A este respeito conferir VLASTOS, *Socrates, ironist and moral philosopher*, 1991, especialmente capítulo sete, "Socrates' rejection of retaliation".

<sup>354</sup> PLATÃO, *Críton*, 54c2-5: ἐὰν δὲ ἐξέλθης οὕτως αἰσχρῶς ἀνταδικήσας τε καὶ ἀντικακουργήσας, τὰς σαυτοῦ ὁμολογίας τε καὶ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς παραβὰς καὶ κακὰ ἐργασάμενος τούτους οὐς ἦκιστα ἔδει, σαυτόν τε καὶ φίλους καὶ πατρίδα καὶ ἡμᾶς. Tradução de Jaime Bruna. A ideia também aparece no *Górgias*, 474b2-5.

Nosso filósofo age a contrapelo de Antígona, que do ponto de vista legal, cometeu um crime contra a cidade ao desobedecer o decreto de Creonte. Outras são as circunstâncias, mas podemos deduzir que Sócrates, no lugar de Antígona, teria tentado primeiro dissuadir Creonte, isso se seu *dáimon* não se manifestasse contrariamente. É nesse sentido que o diálogo é encerrado: “deixemo-nos pois, amado Críton, e sigamos o caminho ao qual nos conduz o deus”.<sup>355</sup>

Racionalmente, Sócrates explicou a seu amigo, e a nós, porque aceitou morrer. No entanto, a solução socrática de justiça nos parece desalentadora. Mesmo praticando a virtude (*δικαιοσύνη*), podemos ser vítimas da injustiça, e ele nos ensina que não podemos revidar. Com Sófocles, também não é diferente. Ele nos oferece a prudência (*σωφροσύνη*) como solução, mas quem a propõe, na “Antígona”, é Tirésias, um cego conduzido em cena por um menino. O profeta é conhecedor dos sinais divinos, restrito a uma esfera estranha ao *lógos*, embora não menos importante no âmbito da prática política e judicial.<sup>356</sup>

No “Críton”, Sócrates então nos prescreve sua receita de felicidade (*eudaimonía*). Fazer o bem, pautado nas excelências morais da justiça, da piedade e da coragem (“ficar” na cidade).<sup>357</sup> Nós extrairemos os últimos argumentos de Sócrates para aceitar sua morte da esfera religiosa, fornecidos pelo diálogo “Fédon”.

### 3.6 Sócrates diante da morte

A narrativa dos acontecimentos é feita por Fédon à Equécrates, de forma comovente, um tempo depois do ocorrido. Nesse diálogo, Sócrates recebe os amigos no seu último dia de vida. O assunto é tratado numa perspectiva mais ampla que abrange o valor de todas nossas ações. Saímos da questão política do nossos deveres para com a cidade e nossos semelhantes, e vamos para o sentido de nossa vida e morte.

<sup>355</sup> PLATÃO, *Críton*, 54e1-2: Ἐὰ τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτη, ἔπειδὴ ταύτη ὁ θεὸς ὑφηγείται. Tradução de Jaime Bruna.

<sup>356</sup> É essa a opinião de Mendrano: “a respuesta que ofrece Sófocles es la de la *sophrosyne* como virtude de sintonia com lo más adecuado em cada vicisitud histórica. Quien enuncia esta virtud, como hemos visto, es Tiresias, um ciego que ve com ojos de um niño y que está poseído por la *mania* divina. Algo semejante está pasando em la *Apología*. Platão puede ser visto como el niño a través de cuyos ojos ve um Sócrates iluminado por la luz de Delfos.” MENDRANO, *El proceso de Sócrates*, 1998, p. 130.

<sup>357</sup> Também no *Górgias*, 507a5-c7.

Os amigos de Sócrates chegam à prisão no momento em que o guarda retira as correntes que prendem o filósofo. Ele senta-se no catre para conversar com os visitantes. Esfregando as pernas, o condenado diz:<sup>358</sup>

Que coisa mais estranha – disse-nos – isso que os homens chamam prazer e como se harmoniza maravilhosamente com a dor que se acredita, entretanto, ser seu contrário! Porque, se não podem ser encontrados juntos, quando se toma um dos dois, deve-se esperar quase sempre o outro, como se estivessem inseparavelmente ligados. Creio que se Esopo tivesse atentado nesta idéia, teria feito, sem dúvida, uma fábula: teria dito que deus, tendo desejado reconciliar esse dois inimigos e não o conseguindo, atou-os pelas cabeças, de modo que, desde então, quando um chega, o outro o segue de perto. É o que sinto eu mesmo, porque à dor que os ferros causavam a esta perna parece suceder, agora, o prazer.

O tema dos contrários, prazer e dor, é apenas uma introdução ao grande tema do diálogo, vida e morte. Sobrepoõe-se a ideia de que um ciclo infinito de prazer e desprazer, vida-morte-renascimento.<sup>359</sup> Sócrates metaforicamente prepara os seus discípulos para o que vão ouvir nas últimas horas que eles o têm consigo.

Cebes, então, dirige-lhe uma pergunta, ou uma provocação: “como é que dizes, Sócrates, por um lado, isso de que não é lícito exercer violência sobre si mesmo, e por outro, que o filósofo estaria desejoso de seguir para a morte?”<sup>360</sup>

A pergunta não é só pertinente, ela é crucial. Além de nortear a narrativa daí em diante, parece-nos que a interrogação salienta a opinião dos amigos de Sócrates, que o vêem como um suicida, alguém que faz um mal a si mesmo por não ter fugido quando pôde. Não querendo falar-lhe diretamente, mitigaram-na num problema lógico, que para o filósofo, nada tem de problema, porque há um erro nas premissas. A morte não é um mal e o suicídio, a princípio, não é permitido. Admite-se, no entanto, que há casos em que é melhor estar morto do que viver, mas seria um crime de impiedade.<sup>361</sup>

<sup>358</sup> PLATÃO, *Fédon*, 60b3-60c7: ὦ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ: ὡς θαυμάσιως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴ θέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύ’ ὄντε. καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταῦτον αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ὥ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον. ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι ἔοικεν· ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγεινόν, ἦκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ.. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>359</sup> “Thus his words afforded a psychological observation apposite to the situation. If we look closer, however, the thought abticipates a later and more important one. For by representind plesure and pain as absorbed in the enterely of life, he prepares the way for the relativizing of birth and death in respect of a total existence persisting through several incarnations.” GUARDINI, *The death of Socrates*, 1948, p. 97.

<sup>360</sup> PLATÃO, *Fédon*, 61d3-5: Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ’ ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεισθαι; Tradução de Jaime Bruna.

<sup>361</sup> PLATÃO, *Fédon*, 62c.

Para responder à pergunta de Cebes, Sócrates vai utilizar o mesmo método anterior. Com analogias racionais, convence os interlocutores com o estabelecimento da *homologia*. As justificativas de que não podemos terminar com nossas próprias vidas são: os homens são posses dos deuses<sup>362</sup> (assim como os escravos o são de seus proprietários) e somente diante de um imperativo divino o homem pode se matar. Além disso, suicidar elimina a possibilidade da alma se livrar da dependencia do corpo e se preparar para viver bem no além-túmulo. Preparar-se para morrer é praticar a filosofia ou, dizendo de outro modo, filosofar é preparar-se para a morte.<sup>363</sup>

Desses argumentos, dependem-se as seguintes premissas: a morte não é o fim; a alma é imortal; existe vida após a morte. A morte é apenas a separação entre o corpo e a alma. Quem pratica a filosofia cuida da alma e despreza as necessidades do corpo, parte do ser que é perecível.<sup>364</sup> Cuidar da alma é buscar o verdadeiro conhecimento que só é possível quando dominamos as paixões e o apetite dos sentidos.<sup>365</sup> As necessidades fisiológicas, as doenças, o amor, o desejo por riqueza, são obstáculos para a alma que anseia se libertar do corpo, eles nos tornam tão dependentes dele que aceitar a morte torna-se um sofrimento insuportável.<sup>366</sup> A moderação do corpo e prática da justiça é uma das virtudes que levam o homem à felicidade.<sup>367</sup> Ainda mais com a certeza sócrática de que, depois da morte, encontraremos apenas homens bons e sábios.

A visão do além-túmulo aqui é bem diferente da de Homero. Os deuses platônicos são bons e justos, muito distantes dos vingativos e bélicos deuses homéricos. Na “*Odisseia*”, Aquiles lamenta, sem rodeios, com Ulisses, a brevidade de sua vida e a “vida” desprezível no Hades.<sup>368</sup> Antígona, por outro lado, morreu acreditando que iria encontrar com seus entes queridos, mas o modo pelo qual ela encarava os fatos, sugere uma rejeição ao mundo dos vivos. No Hades com seus parentes ela estaria melhor do que com aqueles com quem ela convivia.

---

<sup>362</sup> PLATÃO, *Fédon*, 62c6-8.

<sup>363</sup> PLATÃO, *Fédon*, 64a4-6.

<sup>364</sup> PLATÃO, *Fédon*, 64e8-65a2.

<sup>365</sup> PLATÃO, *Fédon*, 65b4-6. Assim comenta Cornford: “A morte não é mais que o completo desligamento da alma imortal de seu corpo, e a vida do amante da sabedoria é um ensaio ou preparação para essa liberação final. Este é o tema do *Fédon*, em que duas linhas de argumento se entrelaçam – a realidade do ideal das Formas, independentes das coisas sensórias, e a realidade da alma, independente de seu involúcro físico.” CORNFORD, *Antes e depois de Sócrates*, 2001, p. 67.

<sup>366</sup> PLATÃO, *Fédon*, 65e1-4; 66c7-66d2.

<sup>367</sup> PLATÃO, *Fédon*, 68c8-12; 82a10-b3.

<sup>368</sup> HOMERO, *Odisseia*, XI, 475-6.

Entretanto, para Sócrates, morrer é ação necessária para uma espécie de purificação da alma, isto é, ela se liberta da prisão em que o corpo a mantém.<sup>369</sup> A alma é boa por natureza,<sup>370</sup> mas os desejos do corpo fazem o homem atentar contra ela.

Platão expõe neste diálogo como um homem justo e virtuoso, ou seja, um filósofo, deve morrer. A personagem ideal para o papel é Sócrates, em seu último dia de vida. A descrição da cena é narrada, como mencionamos antes, indiretamente por Fédon que conta a Equócrates o que aconteceu, um tempo depois da execução. Segundo Desclos (s.d.), no “Fédon”: “αὐτός, ἡκουσας: a frase inaugural do diálogo se abre e fecha sobre estas duas palavras, integrando de entrada o jogo de hierarquização dos testemunhos próprios ao discurso histórico, e garantindo ao mesmo tempo a confiabilidade daquilo que vai ser dito”.<sup>371</sup>

Conta então o narrador, que depois de discutirem acerca da imortalidade da alma, Sócrates começa a se preparar para a execução. Diz ele, em conclusão às suas ponderações sobre a prática da filosofia<sup>372</sup>:

O homem – que se dedicou aos prazeres que têm a instrução por objeto e que desse modo embelezou sua alma, não com adereços estranhos e nocivos, mas com o que propriamente se mais lhe convém, como a temperança, a justiça, a coragem, a liberdade, a verdade – aguarda confiante e corajoso o momento de se encaminhar para o Hades, quando seu destino o chamar. Vós, com certeza, Símiias, Cebes, e todos os demais, mais tarde vos poreis a caminho. Quanto a mim, meu destino me chama nesse momento, como diria um ator de tragédia.

A polarização é notória entre as duas idealizações da morte. De um lado, a tradição homérica, que impõe uma importância muito grande aos atos guerreiros como forma de imortalização do seu nome entre os vivos e a necessidade do devido cuidado com o corpo depois da morte; e do outro, a necessidade do cuidar da alma, a metade imortal do homem. O menosprezo pelo corpo, a metade inferior e corruptível é notório. O guerreiro teme a morte, porque ela só pode ocorrer de forma violenta e não antes dele ter conseguido sua fama.<sup>373</sup> A

<sup>369</sup> PLATÃO, *Fédon*, 82d9-83a1.

<sup>370</sup> PLATÃO, *Fédon*, 94a8-10.

<sup>371</sup> “αὐτός, ἡκουσας: la phrase inaugurale du dialogue s’ouvre et se clôt sur ces deux mots, intégrant d’entrée de jeu la hiérarchisation des témoignages propre au discours historique, et garantissant du même coup la fiabilité de ce que va être dit.” DESCLOS, *La fonction des prologues dans les dialogues de Platon*, s.d., p. 19.

<sup>372</sup> PLATÃO, *Fédon*, 114d8-115a6: ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα θαρρεῖν χρῆ περὶ τῆ ἑαυτοῦ ψυχῆ ἄνδρα ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἶασε χαίρειν, ὡς ἄλλοτρίους τε ὄντας, καὶ πλέον θάτερον ἡγησάμενος ἀπεργάζεσθαι, τὰς δὲ περὶ τὸ μαυθάνειν ἐσπούδασέ τε καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἄλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία, οὕτω περιμένει τὴν εἰς Αἴδου πορείαν [ὡς πορευόμενος ὅταν ἡ εἰμαρμένη καλῆ] ὑμεῖς μὲν οὖν, ἔφη, ὦ Σιμίια τε καὶ Κέβης καὶ οἱ ἄλλοι, εἰς αὐθις ἐν τινι χρόνῳ ἕκαστοι πορεύσεσθε· ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἡ εἰμαρμένη, καὶ σχεδὸν τί μοι ὥρα τραπέσθαι πρὸς τὸ λουτρόν. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>373</sup> ASSUNÇÃO, Nota crítica à ‘bela morte’ vernantiana, in: *Clássica*, 1994/1995, p. 53-62.

resposta socrática parece ser: não sentimos medo diante da morte porque desprezamos, se praticarmos a virtude, o que acontece com o corpo, e nos preparamos para o último ato da vida.

Na narrativa de Fédon, Platão vai pontuando como Sócrates exemplifica a correta maneira de comportar-se. Depois de longa conversa, acerca da alma, Sócrates diz:<sup>374</sup> “creio que ainda me resta tempo para um banho, é melhor, segundo me parece, lavar-me antes de tomar o veneno e não deixar para as mulheres o trabalho de lavar um cadáver”. Perguntado por Críton de como deveria encaminhar seu enterro, Sócrates dá uma resposta evasiva, sem qualquer vaidade com relação a isso:<sup>375</sup> “deve-se ter mais coragem e dizer que é meu corpo o que amortalhas, e faça-o como te agradar e do modo que acreditares mais conforme às leis.” O menosprezo pelo seu cadáver opõe-se diametralmente à narrativa de Homero e de Sófocles, como ficou demonstrado acima. Isso é ainda mais reforçado pelo fato do silêncio completo de Platão em relação ao enterro de Sócrates.

Chegada a hora, trouxeram-lhe taça com o veneno, e Fédon diz que: “Sócrates apanhou-a, Equécrates, com a maior tranquilidade, sem nenhuma emoção, sem alterar sua expressão, sem mudar de cor”.<sup>376</sup> É interessante que na “Íliada”, temos alguns exemplos de guerreiros que empalideceram de terror diante do perigo: Páris diante de Menelau,<sup>377</sup> dos exércitos aqueus quando da manifestação prodigiosa dos trovões de Zeus,<sup>378</sup> e de Dólón ao ver uma lança atirada por Diomedes por sobre seus ombros.<sup>379</sup>

Em seguida, Sócrates pergunta-lhes se deve fazer uma libação aos deuses. Esse gesto demonstra a piedade socrática, contestada durante seu julgamento. Em seguida, orou aos deuses e “depois de ter tido isto, levou a taça aos lábios e esgotou-a, sem o menor gesto de dificuldade ou repugnância”.<sup>380</sup> Se o Sócrates platônico demonstra esse destemor, o mesmo não acontece com os presentes que sofrem naquele momento, emocionados. Eles começam a chorar, comovidos pela perda do mestre, que, impaciente, os recrimina:<sup>381</sup>

<sup>374</sup> PLATÃO. *Fédon*, 115a7-8: δοκεῖ γὰρ δὴ βέλτιον εἶναι λουσάμενον πιεῖν τὸ φάρμακον καὶ μὴ πράγματα ταῖς γυναίξιν παρέχειν νεκρὸν λούειν. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>375</sup> PLATÃO. *Fédon*, 115e6-116a1: ἀλλὰ θαρρεῖν τε χρὴ καὶ φάναι τοῦμὸν σῶμα θάπτειν, καὶ θάπτειν οὕτως ὅπως ἂν σοι φίλον ἦ καὶ μάλιστα ἡγῆ νόμιμον εἶναι. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>376</sup> PLATÃO. *Fédon*, 117b3-5: καὶ ὅς λαβὼν καὶ μάλα ἴλεως, ὦ Ἐχέκρατες, οὐδὲν τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>377</sup> HOMERO, *Íliada*, III, 34-7.

<sup>378</sup> HOMERO, *Íliada*, VIII, 75-7.

<sup>379</sup> HOMERO, *Íliada*, X, 374-6.

<sup>380</sup> PLATÃO, *Fédon*, 117c3-5: καὶ ἄμ' εἰπὼν ταῦτα ἐπισχόμενος καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπιεν. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>381</sup> PLATÃO, *Fédon*, 117d7-e4: Ἐκεῖνος δέ, Οἶα, ἔφη, ποιεῖτε, ὦ θαυμάσιοι. ἐγὼ μέντοι οὐχ ἥκιστα τούτου ἕνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ

Que fazeis, meus amigos? – Disse-nos – Não foi por isso que mandei que saíssem as mulheres, por sua falta de moderação, porque a mim ensinaram que se deve morrer com formosas palavras? Permanecei, portanto, tranquilos e demonstrei coragem.” Estas palavras nos encheram de confusão e detiveram nossas lágrimas.

Anteriormente Sócrates já havia ordenado que sua mulher e seus filhos fossem retiradas da prisão e levados para casa, justamente para evitar seus gritos e lamentos.<sup>382</sup> No entanto, o choro dos discípulos após sua morte sugere a dificuldade de praticá-la.

O ato final é assim descrito<sup>383</sup>:

Entretanto, Sócrates, que passeava, disse que começava a sentir suas pernas pesarem e se deitou com o rosto voltado para cima, como lhe haviam ordenado. Ao mesmo tempo, o homem que havia dado o veneno se aproximou e, depois de ter examinado por um momento seus pés e pernas, apertou-lhe com força um pé e perguntou-lhe se o sentia. Sócrates disse não. Apertou-lhe os tornozelos e foi subindo as mãos, mostrando-nos assim que começava a esfriar e tornar-se ifido. Assim que o tocou novamente disse-nos que quando aquilo chegasse ao coração, naquele intante, Sócrates nos deixaria. Já tinha todo seu baixo-frente rijo e frio quando, descobrindo o rosto, que havia tapado, disse essas palavras:

- Críton, somos devedores de Asclépios, devemos-lhe um galo, pois bem, paga minha dívida, não te esqueças.

- Assim será – disse Críton. – Mas vê se tens algo mais a dizer.

Essa pergunta de Críton ficou sem resposta. Um instante depois Sócrates estremeceu. O homem dio veneno descobriu-lhe o rosto: tinha os olhos fixos. Críton adiantando-se fechou-lhe então a boca e os olhos.

O último ato de Sócrates é um ato religioso, o que não deixa de ser significativo. Pagar um galo a Asclépios, no entender de Baslez (2007), dentro desse contexto, que Sócrates está curado.<sup>384</sup> Sua morte restabelece a ordem.

τελευτᾶν. ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. Καὶ ἡμεῖς ἀκούσαντες ἡσχύνημέν τε καὶ ἐπέσχομεν τοῦ δακρύειν. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>382</sup> PLATÃO, *Fédon*, 60a.

<sup>383</sup> PLATÃO, *Fédon*, 117e4-118a14: ὁ δὲ περιελθὼν, ἐπειδὴ οἱ βαρύνεσθαι ἔφη τὰ σκέλη, κατεκλίνη ὕπτιος–οὕτω γὰρ ἐκέλευεν ὁ ἄνθρωπος– καὶ ἅμα ἐφαπτόμενος αὐτοῦ οὗτος ὁ δοὺς τὸ φάρμακον, διαλιπὼν χρόνον ἐπεσκόπει τοὺς πόδας καὶ τὰ σκέλη, κᾶπειτα σφόδρα πίεσας αὐτοῦ τὸν πόδα ἤρετο εἰ αἰσθάνοιτο, ὃ δ' οὐκ ἔφη. καὶ μετὰ τοῦτο αὐθις τὰς κνήμας· καὶ ἐπανιῶν οὕτως ἡμῖν ἐπεδείκνυτο ὅτι ψύχοιτό τε καὶ πήγνυτο. καὶ αὐτὸς ἤπτετο καὶ εἶπεν ὅτι, ἐπειδὴν πρὸς τῇ καρδίᾳ γένηται αὐτῆ, τότε οἰχήσεται. Ἦδη οὖν σχεδόν τι αὐτοῦ ἦν τὰ περὶ τὸ ἦτρον ψυχόμενα, καὶ ἐκκαλυψάμενος–ἐνεκεκάλυπτο γὰρ–εἶπεν–ὃ δὴ τελευταῖον ἐφθέγγετο– Ὡ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε. Ἀλλὰ ταῦτα, ἔφη, ἔσται, ὁ Κρίτων· ἀλλ' ὅρα εἰ τι ἄλλο λέγεις. Ταῦτα ἑρομένου αὐτοῦ οὐδὲν ἔτι ἀπεκρίνατο, ἀλλ' ὀλίγον χρόνον διαλιπὼν ἐκινήθη τε καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐξεκάλυψεν αὐτόν, καὶ ὅς τὰ ὄμματα ἔστησεν· ἰδὼν δὲ ὁ Κρίτων συνέλαβε τὸ στόμα καὶ τοὺς ὀφθαλμούς. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>384</sup> “La dernière préoccupation du philosophe est de faire accomplir le sacrifice d’un coq, promis à Asclépios. Le sacrifice est, en effet, l’acte le plus important et le plus significatif de pratique religieuse antique. Dans la conception gréco-romaine, el s’agit d’un sacrifice partage: non seulement l’acte rituel établi ou rétablit la relation avec la divinité, mais il structure le groupe qui consomme ensemble l’animal immolé.” BASLEZ, *Les persécutions dans l’Antiquité*, 2007, p. 29-30. Sobre o culto a Asclépio na antiguidade, ver esclarecedor artigo de KILBY, A cock to Asclepius, in: *Journal Of Sport History*, 1979.



Observe-se que ao colocar Fédon como narrador, em um plano temporal distante dos acontecimentos, Platão cria um efeito retórico que nos permite avaliar a recepção esperada dos seus diálogos nos leitores. No prólogo, Fédon fala a Equécrates sobre aqueles dias com o mestre com serenidade, avaliando o dia em que ele morreu<sup>385</sup>:

Minhas impressões naquele dia foram realmente singulares, porque, em lugar de apiedar-se da morte de um homem a quem tanto queria, pareceu-me ser sua sorte invejável, porque estive diante de um homem feliz, amigo Equécrates, feliz em seu modo de comportar-se, na sua linguagem e pela intrepidez e serenidade com que morreu.

A ideia de que aquele homem ia morrer, produzia-se em mim um extraordinário misto de pena e prazer, e o mesmo se produzia em todos os presentes. Tanto ríamos quanto chorávamos, sobretudo um de nós, Apolodoro, certamente já o conheces.

Não podemos deixar de notar que no prólogo o tema dos contrários já se apresentava, esta mistura, uma simbiose de sentimentos. Se levarmos adiante esta analogia, nossa existência é esta mesma simbiose de vicissitudes, entre corpo e alma, entre *lógos* e *páthos*, erros e acertos, vida e morte, perecer e renascer. Rir no choro, chorar no riso. Não foi também esse sentimento que fez Heitor e Andrômaca rirem do medo de Astíanax, em meio às lágrimas da despedida?

Morrer filosoficamente é morrer sabendo do dever cumprido, é viver a busca pelo bem, pela excelência da alma. A questão que continua a incomodar a consciência é que toda a construção da filosofia sócrática está baseada num *lógos* ético, na profissão de fé, na existência de um lugar melhor para a alma depois da morte do corpo.<sup>386</sup> Outra é que, apesar de conferir um estauto menor ao corpo e um superior à alma, há toda uma encenação da morte de Sócrates.<sup>387</sup> De novo, temos de admitir a simbiose dos contrários, ou que, na verdade, eles não compõem opostos, mas são a completude do ser.

<sup>385</sup> PLATÃO, *Fédon*, 58e1-4: καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος. οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἄνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσσεῖ· εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὦ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἔτελεύτα; 59a7-b1: καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδόν τι οὕτω διεκείμεθα, τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρύνοντες, εἰς δὲ ἡμῶν καὶ διαφερόντως, Ἀπολλόδωρος – οἴσθα γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ. Tradução de José Américo Motta Pessanha.

<sup>386</sup> Uma opinião diversa, mas difícil de comprovar: “Estou convencido de que a doutrina da imortalidade desenvolvida no *Fédon* nunca foi ensinada por Sócrates. Ela não é coerente com o que Sócrates afirma na *Apologia* a respeito da possibilidade de sobrevivência após a morte. Ali, a atitude de Sócrates é agnóstica. Sua única alegação com relação à sabedoria, afirma ele, é que não imagina saber o que não sabe; e do que acontece após a morte ele nada sabe.” CORNFORD, *Antes e depois de Sócrates*, 2001, p. 67.

<sup>387</sup> Así, aun cuando supone— a través de Platón — que para la filosofía el cuerpo es un obstáculo para el crecimiento, él mismo, tras agotar todos los argumentos lógicos en su demostración, opta por utilizar el mito y la *performance* en el acto de morir. “E, embora Sócrates afirme - através de Platão, no *Fédon* - ser o corpo empecilho para o crescimento, ele próprio, após ver ficar esgotados todos os argumentos lógicos para a sua demonstração, opta pela utilização do mito e pela *performance* no ato de morrer.” BARBOSA e ALEXANDRE, Sócrates y Edivaldo Araújo, in: *Perfiles Latinoamericanos*, 2005, p. 230.

Segundo Baslez, “Sócrates sobretudo forneceu à posteridade o exemplo de uma morte exemplar, morte consentida, morte suportada sem revolta e com um perfeito domínio sobre si, em nome de uma realidade superior que era, para ele, a obediência à lei da cidade. Mas lá reside, justamente, o paradoxo e o escândalo”.<sup>388</sup> Platão, em seus diálogos, idealizou um novo tipo de morte heroica, que não conta mais com a guerra para demonstrar a coragem e o destemor diante do inimigo. Herói é aquele que enfrenta a morte mesmo se ela lhe vem injustamente em condenação de seus próprios pares. Sua integridade continua intacta e o suplício da morte que se lhe impõe, não alcança sua alma. Nesse sentido, a morte do filósofo aproxima-se do ideal de morte cristã. Com ela, não apenas migramos para o Hades de Homero, ou ao encontro dos entes queridos de Sófocles; com ela atingiremos a imortalidade dos deuses.

---

<sup>388</sup> “Socrate a surtout fourni à la postérité l’exemple d’une mort exemplaire, mort consentie, mort supportée sans révolte et avec une parfaite maîtrise de soi, au nom d’une réalité supérieure que était, pour lui, l’obéissance à la loi de la cité. Mais là réside, justement, le paradoxe et le scandale.” BASLEZ, *Les persecutions dans l’Antiquité*, 2007, p. 23-24.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final dessa pesquisa, parece-nos que delineou-se um progressivo abandono das preocupações com o corpo (σῶμα), necessário para que as angústias e aflições que acometem os homens na hora da morte sejam aplacadas. Cada um de nossos personagens enfrentou a morte em contextos diferentes, e, por autores diferentes, apresentou diferentes alternativas para encará-la.

Assim, na morte épica, há um medo terrível que o corpo seja repasto para cães, e a garantia de que os rituais fúnebres o purifiquem pelo fogo é uma questão de honra. Deve-se morrer enquanto belo, enquanto jovem. Na morte trágica, esse medo e a necessidade de eliminar a presença do cadáver ainda existem; porém, acrescenta-se um elemento novo: a obediência a uma determinada conduta em vida para com os mortos que ainda nos observam e nos julgam em um outro plano de vida *post-mortem*. Sófocles diminui então nossa preocupação com o cadáver; o importante é a vida que há de vir, como insiste Antígona. Há algo maior do que a própria vida. Finalmente, na morte filosófica, o corpo deve ser abandonado. Ele é apenas um instrumento do verdadeiro ser. Sua deterioração é inevitável, mas a alma é imortal. É com essa que devemos nos preocupar. Platão, coerentemente, oculta qualquer menção ao cadáver de seu personagem. Ele o abandona e, portanto, não deve ser mais a fonte de sofrimento dos homens. Nós podemos nos livrar dele.

Uma característica comum se destaca: todos têm convicção de que agem corretamente; eles estão completamente voltados para valores intrínsecos: a honra guerreira, a piedade para com os mortos, a defesa da verdade filosófica. Estes valores os conduzem.

Cada um destes campos de irradiação, nesses ícones (Heitor, Antígona, Sócrates), tem seu papel próprio. Acreditamos, todavia, estarem mais direcionados para o público aristocrático, o que não é pouca coisa. Esse grupo é responsável em qualquer sociedade, diga-se de passagem, pelo consumo, à transmissão e reelaboração dos ícones culturais. Temos que lembrarmos que não era dado aos escravos e estrangeiros, e em algumas situações às mulheres, partilhar desses círculos, o que por si só exclui bem mais da metade da população de uma *pólis*. Não eram nem ao menos consensuais às ideias que transmitem. Guardadas as devidas proporções, semelhante à nossa sociedade atual.<sup>389</sup>

---

<sup>389</sup> Um exemplo que vem à tona, pensando sobre o sentido da vida e da morte hoje, é a dificuldade dos hospitais em conseguir a doação de órgãos, questão polêmica em qualquer segmento social. Com toda a informação e esclarecimento disponibilizados pelas escolas e a mídia em geral, ainda sobrevivem argumentos fundamentados exclusivamente nas crenças religiosas e até em superstições, para dizer não à doação; não importa se uma vida dependa disso.

Assim, vimos que na morte épica o poeta propõe um comportamento que visa a transcendência física: Heitor supera o aniquilamento pela perspectiva de continuar existindo na memória dos outros por aquilo que ele foi em vida e pela maneira como enfrentou a morte. Nesse contexto o corpo do morto é objeto de preocupação e zelo tanto daquele que morre quanto de sua família. Em razão disso o ritual de passagem, que põe fim à existência corporal do herói, é o mais importante nesta trajetória, pois grava simbolicamente e, sobretudo, esteticamente, o nome daquele na história. Seus feitos devem ser extraordinários, para merecerem serem cantados por um poeta. O importante então, é o outro que o vê, em outros termos, o herói épico se vê com os olhos do outro.

Recordamos a passagem comentada do canto VI da “Íliada”, quando Andrômaca encontra seu marido que vem suplicante pedir a vitória para Atena, ele está ensanguentado, sujo de poeira e suor, de armadura e capacete, carregando suas armas. Contudo ela o recebe como “homem maravilhoso”, termo ambíguo, como relatado na página catorze.<sup>390</sup> Já Astianax, por sua vez, chora de medo da figura que se lhe apresenta como pai, o sentimento provocado na criança tem como causa, mais que o sangue e a imundície da guerra, o elmo empenachado, que o mascara como um monstro terrível. A criança corre para os braços da ama que acompanha Andrômaca, assustado, provocando uma ocasião rara do riso na “Íliada”:<sup>391</sup>

Assim falando, o glorioso Heitor foi para abraçar o seu filho,  
mas o menino voltou para o regaço da ama de bela cintura  
gritando em voz alta, assarapantado pelo aspecto de seu pai amado  
e assustado por causa do bronze e da crista de crinas de cavalo,  
que se agitava de modo medonho da parte de cima do elmo.  
Então riram o pai amado e a excelsa mãe:  
e logo da cabeça tirou o elmo o glorioso Heitor,  
e depo-lo, todo ele coruscante, no chão da casa.  
De seguida beijou e abraçou o seu filho amado.

<sup>390</sup> HOMERO, *Íliada*, VI, 407. Ela o recebe com o vocativo δαίμονε<sup>390</sup> – que Frederico Lourenço traduz por “homem maravilhoso”. O termo é de difícil tradução. A palavra mais adequada seria “divindade”, “demônio”, todavia seu sentido atual é marcado pela conotação negativa advinda do cristianismo. O mesmo termo será recuperado por Platão, para Sócrates. Mas, nos poemas homéricos, como explicamos na página 14, a tradução poderia carregar, diferentemente da opção de Lourenço, o sentido ambíguo (de alegria e reprimenda) do encontro de um casal, separado contra sua vontade, na expressão “Ah, bendito!” (que leva, no português do Brasil, ao mesmo tempo o sentido oposto de maldito).

<sup>391</sup> HOMERO, *Íliada*, VI, 466-474: Ὀς εἰπὼν οὐ παιδὸς ὀρέξατο φαίδιμος Ἔκτωρ· ἄψ δ' ὁ παῖς πρὸς κόλπον εὐζώνοιο τιθήνης ἐκλίθη ἰάχων πατρὸς φίλου ὅψιν ἀτυχθεῖς ταρβήσας χαλκόν τε ἰδὲ λόφον ἵπποχαίτην, δεινὸν ἀπ' ἀκροτάτης κόρυθος νεύοντα νοήσας. ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ τε φίλος καὶ πότνια μήτηρ· αὐτίκ' ἀπὸ κρατὸς κόρυθ' εἴλετο φαίδιμος Ἔκτωρ, καὶ τὴν μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὶ παμφανώωσαν· αὐτὰρ ὃ γ' ὄν φίλον υἱὸν ἐπεὶ κύσε πῆλέ τε χερσὶν. Tradução de Frederico Lourenço.

A passagem é um exemplo dos efeitos provocados pela aparência – para si e para o outro que vê. A imagem do guerreiro compõe o próprio ser do guerreiro;<sup>392</sup> e sua manifestação é a afirmação da existência humana e de sua honra. Por isso a vergonha (*aidôs*) ser um sentimento que “queima” a alma do herói.

A vida é um tempo de provações, exponencialmente mais perigosa em época de guerra. Para o *aristos*, cumpre que tenha um fim especial, de preferência, quando já tiver conquistado o reconhecimento de seu valor, demonstrando sua coragem no campo de batalha. Esse reconhecimento é um bem outorgado pela coletividade a que pertence, e se torna o orgulho da cidade.

Até mesmo Aquiles, que aparentemente luta sua guerra singular e busca uma glória particular, foi diretamente afetado por esse sentimento de *aidôs*. A desonra impingida por Agamemnon ao retirar a parte que lhe cabia de *kléos*, Briseida, transformou-se em cólera não aplacada nem mediante a devolução da mulher com acréscimo dos melhores presentes oferecidos pela embaixada. O *aidôs* sobre ele teve efeito paralisante, e somente a morte de Pátroclo o fez sair da melancolia.

Heitor tem consciência de que é visto e julgado o tempo todo. Por isso do seu temor e preocupação com o que Polidamas irá dizer quando souber da falha de sua estratégia e o fracasso no campo de batalha. Seu excessivo pudor, aliás, é uma das causas de sua ruína.<sup>393</sup> Cabe-lhe a incumbência de agir de acordo com sua imagem congelada em palavras. Ele será, portanto, desenhado com epítetos. Uma das maneiras de tornar visível a personagem Heitor é fixá-la como o “matador de homens”. Observemos no excerto a seguir um exemplo da imagem de Hécuba sobre o próprio filho:<sup>394</sup>

Tu que de noite e de dia  
eras a minha jactância em toda a cidadela e uma benesse  
para todos os Troianos e Troianas na cidade; como um deus  
te cumprimentavam. Para eles eras tu deveras a glória maior  
quando eras vivo! Agora te encontraram a morte e o destino.

<sup>392</sup> “The function of armour is to terrify, a point I shall make at length, but not to terrify one’s own children, so that from one point of view we can see Homer here turning a regular and constant feature of heroic verse into something human and unexpected; and, more specifically, putting to a new use the regular formulaic title – ‘Hector of the flashing helmet’, *κορυθαίολος*.” GRIFFIN, *Homer on life and death*, 1980, p. 7.

<sup>393</sup> “A morte de Heitor, por sua vez, mostra um herói enganado a princípio pela desmedida de seu *aidôs* que o impede de avaliar objetivamente a situação e a relação de forças com o adversário.” ASSUNÇÃO, Nota crítica à ‘bela morte’ vernantiana, in: *Clássica*, 1994-1995, p. 60.

<sup>394</sup> HOMERO, *Ilíada*, XXII, 431-6: ὁ μοι νύκτας τε καὶ ἡμᾶρ εὐχωλὴ κατὰ ἄστῃ πελέσκεο, πᾶσί τ’ ὄνειαρ Τρωσί τε καὶ Τρωῆσι κατὰ πτόλιν, οἳ σε θεὸν ὡς δειδέχατ’· ἦ γὰρ καὶ σφι μάλα μέγα κῦδος ἔησθα ζωὸς ἔων· νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει. Tradução de Frederico Lourenço.

Ele é motivo de orgulho da cidade e é igualado aos deuses. Mas enquanto estiver vivo. Esta é a sina do herói, e por isso sua morte é épica. No entanto, o momento mais importante de sua vida, seu funeral, não está em suas mãos. Seu *soma*, enquanto vivo, é motivo de admiração. A força, a destreza, rapidez (alguns tem epítetos de “pés velozes”), a cabeleira, são atribuições admiráveis. Mas morto, deve-se queimá-lo para evitar ignonímia da degradação e da feiúra do corpo em decomposição. De novo, a imagem bela do guerreiro é tudo, e sua manutenção depende agora dos pares, que o reconhecem e lhe dão último tributo prestando-lhe as honras fúnebres.

Pouco se fala em Homero na vida *post-mortem*. O Hades é o último paradeiro da alma, que deixa o corpo quando a “negra noite” cai sobre o guerreiro. Não é mencionada nenhuma recompensa ou castigo por aquilo que tenhamos feito em vida. De uma certa maneira, a morte põe um fim definitivo, um ponto final à vida do guerreiro. Explicando melhor, o guerreiro épico não espera nada da morte ou seja lá o que for que venha depois dela. A certeza da finitude humana apressa-lhe a necessidade de agir enquanto respirar, para buscar sua glória e a imortalidade de seu nome, cantado pelos rapsodos para que os vivos regozijem de seus feitos quando mencionados em versos. Morto ele não é mais nada, é o não-ser; não é mais guerreiro, é uma outra coisa qualquer.

Ultrajar o cadáver do inimigo é a suprema vingança, um prazer ímpar, quase doentio. Recordemos o desespero de Príamo imaginar-se devorado pelos cães pelos cães,<sup>395</sup> ou Hécuba regozijando-se com o desejo de devorar o fígado de Aquiles. Não é desprovido de significado o fato do poeta ter narrado como último ato em vida que nosso herói guerreiro, rogando com clemência a Aquiles por um enterro honroso. Mesmo com uma lança atravessada na garganta. A morte de um guerreiro não tem nada de glorioso, nem de belo.

Nesse primeiro momento, há um desconforto com o corpo morto, o cadáver. Discorremos nas páginas 33 a 36 acerca das estratégias simplistas de Heitor para enfrentar o confronto com Aquiles. Refém do medo, cabe na *aporía* a valorização da pós-morte no requinte do tratamento dado ao cadáver. Seu último esforço, em vão, foi para garantir essa honra.

---

<sup>395</sup> HOMERO, *Ilíada*, XXII, 74-6: ἀλλ' ὅτε δὴ πολιόν τε κάρη πολιόν τε γένειον αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος, τοῦτο δὴ οἴκτιστον πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν. “mas quando os cães profanam vergonhosamente a cabeça grisalha e a barba grisalha e os membros genitais de um velho morto, isso é a coisa mais constrangedora que existe para os pobres mortais”. Tradução de Frederico Lourenço.

No universo trágico, o qual é devedor do gênero épico, subsiste ainda esse ideal homérico da “bela morte”. A Antígona de Sófocles menciona a busca de sua glória, mesmo não sendo seu objetivo principal, ao desobedecer o decreto do tio-rei Creonte e enterrar o cadáver de Polinices: “para mim, é belo morrer por executar este acto”;<sup>396</sup> “E, contudo, onde podia eu granjear fama mais ilustre do que dando sepultura ao meu próprio irmão?”.<sup>397</sup>

Se Heitor age impulsionado pelo seu *aidôs*, Antígona o faz pelo dever de cumprir o juramento feito a seu irmão, conhecido por nós em outro texto (“Édipo em Colono”).<sup>398</sup> Assim, a glória buscada por Antígona exige também sua morte: “e belo será que, depois de morta, tu sejas famosa, porque igualaste dos deuses a sorte, na vida e na morte”.<sup>399</sup>

Traço diferente do poema homérico é a desdenha de Antígona para com a opinião pública. Ela é uma *apólis*, abriu mão da convivência humana. Fechou-se em torno do círculo familiar, sua *philia*.<sup>400</sup> Se para Heitor o que importa é o que “os troianos e as troianas de belas tranças” vão ver nele, a comunidade *viva* de Troia, para Antígona são seus familiares, mas não todos, só os mortos:<sup>401</sup>

Creon – Nesse caso, como podes prestar-lhe um tributo ímpio aos olhos do outro?  
Ant. – Não será esse o testemunho do falecido.

Heitor se importa em salvar Troia, almejando sua glória; Antígona põe em risco a comunidade de Tebas ao buscar a glória de seu irmão. Os deveres para com a linhagem familiar estão acima de qualquer coisa. Por isso seu desprezo a Ismene, que não quis ajudá-la em sua empreitada: “de quem é essa obra, são testemunhas o Hades e os que estão debaixo da terra. E eu não prezo quem me ama só em palavras”.<sup>402</sup> Mas há o reverso também: o “sobrenome” impõe um estigma a seus membros. Na “Íliada”, vimos que a linhagem pode ser um passaporte às honras e ao respeito individual, como ficou exemplificado no diálogo entre

<sup>396</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 72. καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>397</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 502-4. Καίτοι πόθεν κλέος γ’ ἂν εὐκλεέστερον κατέσχον ἢ τὸν αὐτάδελφον ἐν τάφῳ τιθεῖσα; Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>398</sup> “Duty to the family dead is the supreme law and the supreme passion. And Antigone structures her entire life and her vision of the world in accordance with this simple, self-contained system of duties.” NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, 2001, p. 66.

<sup>399</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 836-8. Καίτοι φθιμένη μέγ<α κ<ἀκούσαι τοῖς ἰσοθέοις σύγκληρα λαχεῖν ζῶσαν καὶ ἔπειτα θανοῦσαν. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>400</sup> “She draws, in imagination, a small circle around the members of her family; what is inside (with further restrictions which we shall mention) is family, therefore loved one and friend; what is outside is non-family, therefore, in any conflict with the family, enemy.” NUSSBAUM, *The fragility of goodness*. 2001, p. 63.

<sup>401</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 514-5. Πῶς δὴτ’ ἐκείνω δυσσεβῆ τιμᾶς χάριν; Οὐ μαρτυρήσει ταῦθ’ ὁ κατθανὼν νέκυς. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>402</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 542-3. Ὡν τοῦργον Ἄιδης χοῖ κάτω ξυνίστορες· λόγοις δ’ ἐγὼ φιλοῦσαν οὐ στέργω φίλην. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

Glauco e Diomedes.<sup>403</sup> Mas o guerreiro busca sua glória individual, independente de sua linhagem.<sup>404</sup> Na “Antígona”, Labdácida é sinônimo de ruína (*átē*), assim como Atrida na trilogia “Oréstia”:<sup>405</sup>

Tocaste no mais doloroso de meu desgosto: p’lo meu pai, por todo o destino dos ilustres Labdácidas o tríplice lamento. Ai das maldições do leite materno e união do meu pai de infeliz mãe com quem a si mesmo gerara! De que pais nasci eu, desgraçada! P’ra junto deles eu vou, inupta, amaldiçoada, eu que aqui estou, ser a sua companheira.

O tema do cadáver é uma ligação interessante entre os dois textos. A imagem da degradação de sua carne, servindo de repasto para as aves lembra os cães fazendo a cabeça e a genitália de Príamo como banquete. Mas apesar de toda a ação dramática girar em torno do enterro de Polinices, há na peça um silêncio completo em relação ao funeral de Antígona, Hemon e Eurídice. Somente o corpo em questão, ou o que restou dele, foi enterrado e apressadamente. Informações adicionais sobre os cadáveres mencionados poderiam estar nas outras peças que compunham a trilogia trágica a que pertence “Antígona”.

A morte trágica não é necessariamente um ponto final, na trajetória humana. Ela pode até ser considerada um bem, se a vida for coberta de sofrimentos. Antígona vai seguir esse raciocínio: “Eu já sabia que havia de morrer um dia – como havia de ignorá-lo? –, mesmo que não tivesses proclamado este édito. E, se morrer no meio de tantas calamidades, como eu, como não há-de considerar a morte um benefício?”.<sup>406</sup> Mas não o faz sem lamentar não ter gozado da vida a sua plenitude. Ela sente-se incompleta por não ter casado, não ter um marido e morrer sem os lamentos.<sup>407</sup> Não ser lamentada parece ter o mesmo peso que tem para Heitor, de não ter o seu cadáver devidamente enterrado, e não ser admirada por seus pares. Na lógica de Antígona, isso não vai acontecer porque os que ficaram de sua *philia* não a amam: Creonte a persegue e a condenará à morte; a Ismene foi lhe negada compartilhar o

<sup>403</sup> Como comentamos no capítulo 1.

<sup>404</sup> “Comment um mortel peut-il devenir un héros après sa mort? Ce n’est pas par son origine familiale, même là où l’ascendance est en partie divine; ce n’est pas par sa fonction sociale, c’est par ce qu’il a fait: **ce sont ses “hauts faits”**. Par sa force physique, par son courage, parfois par son intelligence il arrive à dominer les situations devant lesquelles les autres mortels se montrent impuissants. Sans Achille, Ajax, Ulysse, la guerre de Troie n’aurait pas eu le tour qu’elle a pris et les Achéens l’auraient sans doute perdue.” DAVID-JOUGNEAU, *Antigone: ou l’aube de la dissidence*, 2000, p. 88. Grifos do autor.

<sup>405</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 857-869. Ἐψαυσας ἀλγεινοτάτας ἐμοὶ μερίμνας πατρὸς τριπόλιστον οἶκτον, τοῦ τε πρόπαντος ἀμετέρου πότμου κλεινοῖς Λαβδακίδαισιν. Ἰὼ ματρῶναι λέκτρων ἄται κοι μήματ<ά τ’> αὐτογέννητ’ ἐμῶ πατρὶ δυσμόρου ματρός, οἴων ἐγὼ ποθ’ ἄ ταλαίφρων ἔφυν’ πρὸς οὖς ἀραῖος, ἄγαμος, ἄδ’ ἐγὼ μέτοικος ἔρχομαι. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>406</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 460-4. θανουμένη γὰρ ἐξῆδη-τί δ’ οὐ; – κεί μὴ σὺ προὔκηρυξας. Εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανῶμαι, κέρδος αὐτ’ ἐγὼ λέγω· ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς ζῆ, πῶς ὄδ’ οὐχὶ κατθανῶν κέρδος φέρει; Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>407</sup> Como comentamos no capítulo 2.



seu mesmo destino, pois Antígona a considera uma traidora: “sim, a esse irmão que é meu e teu, ainda que não o queiras. Não me acusarão de o ter atraído”.<sup>408</sup> Isso implica também um dado em relação à perspectiva *post-mortem*, ausente na *Ilíada*.<sup>409</sup>

Antígona não deixa de apontar que a vida tem seus prazeres e, nesse sentido, a morte é uma perda. Mas também é um ganho, pois vai encontrar seus entes queridos, aqueles que realmente importam, e é o reconhecimento do seu valor que é sua glória, obtida com o cumprimento de suas obrigações familiares. A *philia* supera a *pólis*, pois é a instância que confere o mérito e o sentido das ações em vida. De uma certa perspectiva, em relação ao épico, vemos o âmbito da busca da “bela morte” se ampliar. No caso de Heitor, e do próprio Aquiles, é a glória do guerreiro morto, a imortalidade de seu nome, que é buscada na guerra. Heitor, como expomos nas páginas 25 a 33, lutou para o bem-estar dos seus. Mas também não podemos esquecer que ele expôs que seu sonho era ver Astíanax crescer e se tornar um guerreiro maior que o pai; ou seja, ele irá buscar a glória dele: “Ó Zeus e demais deuses, concedei-me que este meu filho venha a ser como eu, o melhor entre os Troianos: que seja tão ilustre pela força e que pela autoridade seja rei de Ílion. Que de futuro alguém diga ‘este é muito melhor que o pai’, ao regressar da guerra”.<sup>410</sup>

Um ponto importante é que, no caso de Homero, não há conflito entre indivíduo e a comunidade a que pertence, como no caso estudado de Heitor. Os conflitos internos são de outra ordem, como entre as lideranças aquéias. Os guerreiros seguem seu código e ponto final. Sófocles revira o debate político e instiga à reflexão sobre a ética das ações humanas, expõe a fragilidade e a incapacidade do *lógos* legal em satisfazer as necessidades humanas. Antígona e Sócrates entram em conflito com a *pólis*, e são tratados como criminosos, condenados a pagar com a vida pela transgressão.<sup>411</sup>

<sup>408</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 45-6. Τὸν γοῦν ἐμὸν καὶ τὸν σόν, ἦν σὺ μὴ θέλῃς, ἀδελφόν· οὐ γὰρ δὴ προδοῦς ἄλωσομαι. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>409</sup> “La garantir d’un autre ordre ne lui vient pas d’en haut, son savoir n’est pas infusion celeste, pas plus qu’il ne ressurgit de sources souterraines, mystérieuses: le lieu d’où il jaillit est le royaume propre d’Antigone, un royaume dont le sang est le lien et qui demeure le plus naturel du monde.” REINHARDT, *Sophocle*, 1971, p. 113.

<sup>410</sup> HOMERO, *Ilíada*, VI, 476-480. Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι παῖδ’ ἐμὸν ὡς καὶ ἐγὼ περ ἄριπρεπέα Τρώεσσιν, ὧδε βίην τ’ ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἴφι ἀνάσσειν· καὶ ποτὲ τις εἴποι πατρός γ’ ὅδε πολλὸν ἀμείνων ἐκ πολέμου ἀνιόντα. Tradução de Frederico Lourenço.

<sup>411</sup> “Lo que toda *politeia* que quiera merecer el nombre de justa pretende es conseguir una *homónoia*, um *kykeon*, entre la diversidad que conforma la *polis*. Ello es posible em tanto que la *polis* es capaz de generar un consenso (credibilidad) com respecto a su capacidad para gestionar la economía de la esperanza de la imensa mayoría de los ciudadanos. Em esto consiste la *sophrosyne*, em su dimensão política. Parece evidente, como hemos resaltado ya varias veces, que Sócrates no se há caracterizado precisamente por su voluntad de fortalecer la *homónoia*. Em este sentido no há sido político. Por eso la ciudad no lo juga em tanto que *idiotas*. Lo que esta juzgando es el objetivo perjuicio socrático a la *sophrosyne* cívica”. MENDRANO, *El proceso de Sócrates*, 1998, p. 128-9.

Isso ficou ainda mais evidente com a narrativa dramática da morte do Sócrates de Platão. Segundo a criação ou a recriação da morte de seu mestre, a *pólis* é capaz de condenar o homem mais virtuoso, que mesmo com a sentença proclamada, rejeitou fugir para salvar a própria pele em nome de uma conduta ética absolutamente reta.

Sócrates aceitou a morte acreditando que já cumprira com suas obrigações de cidadão: serviu a cidade como militar, assumiu os cargos públicos quando chamado, deu exemplo do agir justo na ágora e no tribunal, despertou o senso crítico entre seus discípulos. Morreu aos setenta anos tendo feito quase tudo na vida. Por que então ser tão provocativo no julgamento? Assim como Heitor, Sócrates diz que sente vergonha em agir de outro modo, mas no sentido de que o vergonhoso (αἰσχρόν) é praticar o mal; tanto para o filósofo quanto para o herói troiano o importante é não ser visto praticando o mal. Mesmo defendendo que o fez a vida inteira, diante do tribunal ele precisa *parecer* virtuoso.<sup>412</sup> Então, aceitar as acusações e não fugir da pena de morte é afirmar ao mesmo tempo que ele está correto e o tribunal foi injusto.

Morrer praticando a justiça é a “bela morte” filosófica. Mas desaparece no texto filosófico a preocupação com o cadáver. Sócrates o desdenha, e não temos informação do que foi feito a seu cadáver. O importante é a alma, a *psique*, e como ela é imortal, há toda uma elaboração da vida *post-mortem*.

Ao contrário de Homero, não são mais um agir movido pela coragem, pela astúcia, pela força. Não que estas virtudes sejam preteridas pelo filósofo, mas exige-se um *lógos* que racionalize as ações antes que elas sejam efetuadas. A balança pende mais para o intelecto na interação pensar a agir. A importância da ação ainda está em materializar o discurso, a exposição do pensamento lógico.

Platão também preocupou-se em mostrar o efeito que as palavras e a atitude de seu personagem provoca nas pessoas, a *mise en scène*. Críton contempla, ou admira, Sócrates dormindo, mesmo preso e sentenciado. Fédon chora e ri, e mesmo depois de tanto tempo, ainda se emociona dos momentos que ficou ao lado do mestre. A própria narrativa platônica da morte de Sócrates é uma performance, como evidenciou a professora Barbosa.<sup>413</sup>

---

<sup>412</sup> “Ante los ojos de sus concidanos Socrates no puede pretender actuar taimadamente: seria vergonzoso. La *aiskhyne* constituye, así, uno de los hilos conductores básicos de su discurso, junto con el del *thórybos*, el ruido. Curiosamente, una democracia que se legitima a sí misma en creencia de la universalidad de *aidós*, no permitirá que Socrates recurra a la vergüenza como criterio orientador de su defensa”. MENDRANO, *El proceso de Sócrates*, 1998, p. 93.

<sup>413</sup> “O corpo que morre confere a Sócrates uma realidade individual, espacial e temporal de forma íntegra, humana, cheia de majestade trágica. Se se fala de menor valor do corpo, é no agir corporal que Sócrates dignifica a morte e avalia a imortalidade da *psiquê*. E, embora Sócrates afirme – através de Platão, no *Fédon* – ser o corpo empecilho para o crescimento na filosofia, ele próprio, após ver ficarem esgotados todos os argumentos lógicos

Uma das perspectivas possíveis de análise da morte de Sócrates é tentar entender que Platão diminui, ou quase anula, a sua negatividade, que encontramos em Homero e em Sófocles. Se para Heitor é o limite temporal que ele possui para realizar seus feitos e alcançar a fama, e se para Antígona é o limite que ela permite-se para viver no sofrimento, para Sócrates é o limite para que a alma se liberte do corpo, após domá-lo, e “viver” um outro tempo, junto dos homens justos e aprender os enigmas que a vida não lhe permitiu decifrar.

Daí a pertinência da pergunta de Cebes, no “Fédon”. Se morrer é o único obstáculo para conquistar a felicidade, por que não é permitido suicidar-se? A resposta de Sócrates, elaborada a partir de analogias, é que, primeiro, os homens são posses dos deuses, e sem um aceno divino, não nos é permitido nos matar. Segundo, se pensarmos o diálogo como um todo, devemos praticar a filosofia o maior tempo possível para a alma livrar-se da dependência do corpo. A segunda justificativa sintetiza os argumentos de que o corpo é perecível, e por isso mesmo, exige-nos a satisfação diária de seus apetites para sua manutenção; o homem desavisado transforma esses apetites em paixões, tornando-o irremediavelmente dependente, impedindo-o de cuidar da alma (*psiquê*).

Sócrates foi acusado de impiedade, como vimos, mas Platão, em seu enredo dramático, demonstra inúmeras vezes que seu mestre era profundamente religioso, guiado pelo seu *dāimon*, um gênio bom. Também consulta os oráculos, faz oferendas. O seu último ato, não gratuitamente, foi pedir a Críton que pague um galo à Asclépio, uma oferenda pela cura de sua alma, livre do corpo e pronta para a próxima estada. Curioso notar que Antígona, embora justifique suas ações por defender as leis divinas, não seja guiada por nenhum deus.<sup>414</sup>

Coerentemente, o Sócrates de Platão vai desprezar então seu cadáver, seu *soma*. A alma é imortal, não o nome do corpo mortal. A morte filosófica é libertadora, pois recompensa uma vida inteira dedicada na busca da verdade, da justiça, da piedade, do bem.<sup>415</sup> No Hades, juntamente com outras, viverá a plena felicidade.<sup>416</sup> Nesse sentido, a felicidade humana depende mais dos próprios homens do que dos imortais. Os deuses homéricos, ao contrário, interferem diretamente nos eventos humanos, como no caso de Atena na morte de

para a sua demonstração, opta pela utilização do mito e da *performance* no ato de morrer.” BARBOSA e ALEXANDRE, Sócrates y Edivaldo Araújo. Performance em la plenaria del Senado, in: *Perfiles Latinoamericanos*, 2005.

<sup>414</sup> “Aucun dieu ne la possède, aucune voix étrangère ne retentit par sa bouche.” REINHARDT, *Sophocle*, 1971, p. 113.

<sup>415</sup> PLATÃO, *Críton*, 48b4-49e3; *Apologia* 28b5-9 e 28d6-10.

<sup>416</sup> “In the whole of the Platonic corpus, nay, in the whole of our corpus of Greek prose or verse, no happier life than his may be found. He tells the court how happy he has been plying daily his thakless elentic task, expecting them to think what he tells them too good to be believed.” VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, 1991, p. 234.

Heitor, mesmo sendo a deusa protetora de Tróia; ou como em Sófocles, cuja dependência à eles é declarado assim pelo coro:<sup>417</sup>

O teu poder, ó Zeus, não há arrojo humano que possa transgredi-lo. Não o subleva o sono, que todos persegue, nem os deuses os meses indefesos. És senhor do brilho fulgente do Olimpo, sem que os anos to impeçam. E doravante e de futuro, como outrora, esta lei prevalece: na vida dos mortais não entra a grandeza, sem trazer a desgraça.

Assim, mesmo que julgemos Antígona piedosa, isto não lhe garante que tenha o favor dos deuses. Antígona morreu esmagada pela tristeza. É importante lembrarmos que Tirésias, a personagem em tese mais próxima dos deuses, em momento algum aprova, ou desaprova, o que ela fez. Os deuses de Sócrates são bons e não desejam a infelicidade dos homens. Esta só pode estar presente nos homens que não praticam a filosofia, que não avaliam sua vida e suas ações. São aqueles que sofrem quando seu corpo está com algum apetite carente e ele não consegue satisfazer-se. Sua felicidade vem do prazer deleitado pela satisfação dos apetites. Morrer é o fim dos prazeres e dos desejos. A fábula contada por Sócrates no “Fédon”, ilustra, na verdade, que o prazer é uma ilusão, pois ele está sempre acompanhado pelo desprazer, e vice-versa.

A vida filosófica torna-se mais abrangente ainda nosso lugar e nossa responsabilidade diante da humanidade. Enquanto a virtude guerreira é uma busca individual, e a virtude de Antígona está presa ao juramento e às obrigações da *philia*, a atividade filosófica implica a prática de ações virtuosas para a humanidade. A morte de Sócrates como foi descrita por Platão, e não podemos esquecer que é comum traçar um paralelo com Cristo, faz dela uma morte humanitária, com a intenção subjacente da salvação da alma. Se o platonismo fosse uma religião, Sócrates seria seu Cristo. O homem que se sacrificou para o bem, vivendo para mostrar aos outros o caminho da virtude, e acaba sendo condenado injustamente e sacrificado pelos poderosos da cidade, é o exemplo típico de mártir cristão. Mas ele também tem seus elementos trágicos e heróicos. Como disse Versenyi (1963), “o homem bom é *eo ipso* uma figura trágica”.<sup>418</sup> Todos as três personagens, aliás, utilizam o tom de martírio para fechar suas vidas.

<sup>417</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, 604-614: Τεάν, Ζεῦ, δύναμιν τίς ἀνδρῶν ὑπερβασία κατάσχοι, τὰν οὔθ' ὕπνος αἰρεῖ ποθ' ὁ πάντα κηλῶν, οὔτ' ἀκάματοι θεῶν μῆνες, ἀγήρωσ δὲ χρόνω δυνάστας κατέχεις Ολύμπου μαρμαρόεσσαν αἴγλαν. Τό τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρὶν ἐπαρκέσει νόμος ὄδ' οὐδὲν ἔρπει θνατῶν βιότῳ πάμπολύ γ' ἐκτὸς ἄτας. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>418</sup> VERSENYI, *Socratic Humanism*, 1963, pág. 168.

A morte filosófica, então, fornece uma resposta ao desconforto com o cadáver, resquício incômodo do homem na terra, como nos é colocado por Homero; e também para com as nossas obrigações com os mortos, como nos foi colocado por Sófocles. O enterro deixa de ter a gravidade e a importância colocada pelos autores anteriores. A morte é o evento que desencadeia uma nova vida, em outro plano, em outra dimensão, onde a porção imortal do ser humano possa gozar, livre, essa nova existência.

Esses ícones não representam ou perfazem, a nosso ver, uma linha evolutiva de pensamento ou uma escala de desenvolvimento das teorias políticas, morais ou religiosas. É óbvio e de conhecimento comum que o gênero da tragédia tem seu núcleo dramático enraizado nas lendas das famílias épicas. Mas ele teve uma dinâmica própria, e também, cada um de seus poetas, uma visão diferente às questões levantadas aqui.<sup>419</sup> Na filosofia, são tantas as posições que seria difícil, ou mesmo inútil, fazer um resumo das tantas linhas de pensamento sobre tudo que tratamos neste trabalho. Temos, então, ao final desse percurso, de concluir que, por um lado, esses ícones culturais aqui apresentados, disponíveis ao uso e à manipulação dos intelectuais gregos e ao conhecimento (em maior ou menor grau, é difícil dizer) do público em geral, plasmam no imaginário uma gama de posições muito diferentes no que diz respeito à justiça, à virtude, à piedade, à coragem, ao sentido da vida e morte. Mas, por outro, temos que admitir que o tratamento com o cadáver em si perdeu o vigor desde os tempos homéricos, sendo substituído por uma mentalidade que aprecia mais positivamente a vida, e amortece o fato de que deixaremos essa existência para sempre; a angústia da morte é substituída pela reflexão de que devemos é viver, e viver bem.

---

<sup>419</sup> Só para ficar num exemplo, na “Alceste” de Eurípides, Admeto teme tanto a morte que convence sua esposa a tomar seu lugar para se salvar.

## REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, T.R. Nota crítica à ‘bela morte’ vernantiana, pág. 60. *Clássica*, São Paulo, v.7/8, p. 53-62, 1994-1995.

\_\_\_\_\_. A melancolia de Belorofonte na *Iliada* (VI, 200-205). In: *Saúde do Homem e da Cidade na Antiguidade Greco-Romana – I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS – IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL ARCHAI*, 2007, Parque Nacional do Caraça-MG.

BARBOSA, Tereza Virgínia R.; e ALEXANDRE, Marcos. Sócrates y Edivaldo Araújo. Performance em la plenaria del Senado. Brasília, 17.03.04. In: *Perfiles Latinoamericanos*. nº 26, Julio-diciembre, 2005. p. 227-238.

BASLEZ, Marie-Françoise. *Les persécutions dans l’Antiquité*. Paris: Fayard, 2007.

BENSON, Hugh H. *Essays on the philosophy of Socrates*. New York: Oxford University Press, 1992.

BLUNDELL, M. W. *Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and Greek ethics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

BOLLACK, J. *La mort d’Antigone: la tragédie de Créon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

BURTON, R.W.B. *The chorus in Sophocles’ tragedies*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

CALAME, Claude. *Poétique des mythes dans la Grèce Antique*. Paris: Hachette supérieur, 2000.

CALDER III, W.M. “Gold for bronze: *Iliad*: 6.232-36” in: *Studies Presented to Sterling Dow*. Durham, N.C., 1984.

CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CERRI, Giovanni. Ideologia funeraria nell’*Antigone* di Sofocle. in: GNOLI, G et VERNANT, J-P (orgs.). *La mort, les morts dans les Sociétés Anciennes*. Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1980.

CORNFORD, F.M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lelis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DARAKI, M. Le héros a “menos” et le héros “daimoni isos”: une polarité homérique. *Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa*, Ser. III, vol. X, 1980, p. 1-24.

DAVID-JOUGNEAU, Maryvonne. *Antigone: ou l’aube de la dissidence*. Paris/Montreal: L’Harmattan, 2000.

DESCLOS, M. La fonction des prologues dans les dialogues de Platon. *Recherches sur la philosophie et le langage*, n. 14, p. 15-29. s/d.

DIXSAULT, Monique. *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris: Flammarion, 1977.

DONLAN, Walter. The unequal exchange between Glaucus and Diomedes in light of the homeric gift-economy. *Revue Phoenix*, 1989.

EURIPIDES, *Medéia; Hipólito; As Troianas*. Tradução, introdução de notas de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

EURÍPIDES. *Alceste; Electra; Hipólito*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martins Claret, 2003.

FINKELBERG, M., *Time and arete in Homer*. In: *Classical Quarterly* 48(i), 1998, 14-28.

FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Trad. Artur Morão. Portugal: Edições 70, 1977.

\_\_\_\_\_. *Aspectos da Antiguidade*. Trad. Eduardo Saló. Portugal: Edições 70, 1976.

\_\_\_\_\_. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOLEY, Helene P. "Antigone as moral Agent". In SILK, M.S. (ed.) *Tragedy and the tragic greek theatre and beyond*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998.

GOMEZ-LOBO, Alfonso. *La ética de Sócrates*. Barcelona: Editorial Andres Bello, 1998.

GOZZI, Gustavo. Estado Contemporâneo. in: BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C Varrialle, gaetano lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais. 7ª edição. Brasília, DF: Ed. UNB, 1995.

GRIFFIN, Jaspers. *Homer on life and death*. Oxford: Oxford Clarendon. Press, 1980.

GRIFFITH, Mark.(ed.) SOPHOCLES. *Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GUARDINI, R. *The death of Socrates: an interpretation of the platonic dialogues : Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo*. New York: Sheed & Ward, 1948.

Homère. *Iliade*. Tomes I – IV. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1937-1938.

\_\_\_\_\_. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2003.

IRWIN, T.H. *Socrates and Athenian Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. A. M. Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KILBY, Emelia-Louise. A cock to Asclepius. *Journal Of Sport History*, Vol. 6, No. 2, 1979.

KIRK, Geoffrey Stephen. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, c1985-1993. 6 v.

KITTO, H.D.F. *Form and meaning in drama: a study of six greek plays and of Hamlet*. London: Methuen, 1956.

KNOX, B. "Sophocles and the polis". in: ROMILLY, J. *Sophocle*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1982.

\_\_\_\_\_. *The heroic temper: studies in Sophoclean Tragedy*. London: Cambridge University Press (for University of California Press), 1964.

KULMMANN, W. Past and future in the Iliad. In: CAIRNS, Douglas L. *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford (USA): Oxford University Press, 2002.

LATEINER, D. *Sardonic smile: nonverbal behavior in homeric epic*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LIMA, P.B. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LLOYD-JONES, H. *The justice of Zeus*. Berkeley and London: University of California Press, 1971.

LORAUX, Nicole. La main d'Antigone. *Métis: Revue d'anthropologie do monde grec ancien*, I, n°2, 1986.

\_\_\_\_\_. *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

MAGALHÃES-VILHENA, *O problema de Sócrates: o Socrates historico e o Socrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MARGON, Joseph S. The death of Antigone. in: BROWN, Truesdell S., PRITCHELL, W Kendrick. *California Studies in Classical Antiquity*. Vol. 3. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1970.

MEIER, Christian. *De la tragédie grecque comme art politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

MENDRANO, Gregorio Luri. *El proceso de Sócrates*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.



MERON, Evelyne. Antigone de Sophocle: le système des valeurs, et le sentiment de la mort. *Revista Platon*, tomo 44, vol. 87/88, 1992. Athenas.

MOSSÉ, C. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1979.

\_\_\_\_\_. *Dicionário da civilização grega*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

NAGY, Gregory. *The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Rev. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Rev. ed. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2001.

PLATÃO. *Apologia de Socrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 285p . ISBN 8513008451 (ENC.) Trad. Jaime Bruna

\_\_\_\_\_. *Críton*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Eutífron ; Apologia de Sócrates ; Críton ; Fédon*. Tradução de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

REDFIELD, James M. *La tragédie d'Hector: nature et culture dans l'Iliade*. Trad. A. Lévi. Paris: Flammarion, 1984.

REINHARDT, K. *Sophocle*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971.

RICHARDSON, N. *The Iliad: a commentary*. Vol.VI. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

ROMILLY, J. *Sophocle*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1982.

ROUSSEAU, Philippe. Le deuxième Atride: le type épique de Ménélas dans l'*Iliade*. in: *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. 5, Besançon, 1991.

SCHEIN, S.L. *The mortal hero*. Los Angeles: University California Press, 1984.

SCODEL, Ruth. The wits of Glaucus. *Transactions of the American Philological Association*. 122, 1992.

SEGAL, C. *Sophocles' tragic world: divinity, nature, society*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. The theme of the Mutilation of the corpse in the Iliad. in: *Mnemosyne supp.* 17, 1971.

\_\_\_\_\_. *La musique du Sphinx*. Trad. C. Maïamoud et M.P. Gruenais. Paris: La Découverte, 1987.

SLATKIN, Laura. À propos des insultes dans les combats de l'*Iliade*. in: *L'écrit du temps*, 19, 1988.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.

STEINER, George. "Variations sur Creon". In: ROMILLY, J. *Sophocle*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1982.

STRAUSS, Leo. *The city and the man*. Chicago: Chicago University Press, 1978.

SYROPOULOS, Spiridon D. Right, wrong and the tragic heroine: Antigone reconsidered. *Revista Platon*, tomo 44, vol. 87/88, 1992. Athenas.

VERSENYI, Laslo. *Socratic Humanism*. Yale: Yale University Press, 1963.

VLASTOS, G. *Socrates, Ironist and moral philosopher*. Ithaca; New York: Cornell University, 1991.

WEIL, Simone. "L'*Iliade* ou le poeme de la force". In: *La source grecque*. Gallimard, 1953.

WHITE, Jeffrey A. Bellerophon in the 'Land of Nod': Some Notes on Iliad 6.153-211". In: *The American Journal of Philology*. 103.2, 1982.

WINNINGTON-INGRAM, R.P. "Sophocles and women". In: ROMILLY, J. *Sophocle*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1982.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)