

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Dissertação

**Entre a Natureza e a Educação:
Uma leitura do Filoctetes de Sófocles**

Matheus Barros da Silva

Pelotas, 2016.

Matheus Barros da Silva

Entre a Natureza e a Educação:

Uma leitura do *Filoctetes* de Sófocles

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Professora Doutora Carolina Kesser Barcellos Dias

Pelotas, 2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S586e Silva, Matheus Barros da

Entre a natureza e a educação : uma leitura do Filoctetes de Sófocles / Matheus Barros da Silva ; Carolina Kesser Barcellos Dias, orientadora. — Pelotas, 2016.

134 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Educação. 2. Política. 3. Natureza. 4. Tragédia grega. 5. Pólis. I. Dias, Carolina Kesser Barcellos, orient. II. Título.

CDD : 907

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Matheus Barros da Silva

Entre a Natureza e a Educação: uma leitura do *Filoctetes* de Sófocles

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em História, Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 27/04/2016

Banca examinadora:

.....
Prof.^a Dr.^a Carolina Kesser Barcellos Dias (Orientadora)

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

.....
Prof.^o Dr. Fábio Vergara Cerqueira

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

.....
Prof.^o Dr. Fábio de Souza Lessa

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

.....
Prof.^o Dr. Jussemar Weiss Gonçalves

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Agradecimentos

Agradecer é reconhecer os limites de nossa solidão, é estar consciente de que nossa existência e obra são frutos dos contatos, relações, tensões que encontramos em cada convergência ou encruzilhada da vida.

Agradeço...

Aos meus pais pela possibilidade.

À minha tia que me ensinou o que é uma vida dedicada aos semelhantes.

À Kelly por lembrar-me constantemente que a vida é possível.

À orientadora e amiga Carolina pelo companheirismo e o trabalho de iluminar e lapidar minhas ideias.

Ao amigo Jussemar pela φιλία e pelo rigor.

Ao Professor Fábio Vergara pela disponibilidade e contribuições.

Ao Professor Fábio de Souza Lessa por ter aceitado fazer parte desta banca.

À CAPES.

Olhai o grão-senhor, tebanos, Édipo, decifrador do enigma insigne. Teve o bem do Acaso – Týkhe –, e o olhar da inveja de todos. Sofre à vaga do desastre. Atento ao dia final, homem nenhum Afirme: eu sou feliz! até transpor - sem nunca ter sofrido - o umbral da morte (Sófocles, Édipo Tirano. vv. 1525-1530).

Toda nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. Daí é que é preciso nos elevarmos, e não do espaço e da duração, que não poderíamos preencher. Trabalhem, pois, para bem pensar; eis o princípio da moral (Pascal, Pensamentos. § 347).

Resumo

SILVA, Matheus Barros da. **Entre a Natureza e a Educação:** uma leitura do *Filoctetes* de Sófocles. 2016.130f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

Em nosso trabalho procuramos estabelecer um campo de investigação acerca da temática natureza e educação no *Filoctetes* de Sófocles, obra encenada no ano de 409 em Atenas, e vencedora da Grande Dionisiaca. Buscando construir um caminho de pesquisa, apresentamos: (I) uma discussão sobre elementos do teatro de Sófocles que permitam assentar uma via para os propósitos da pesquisa; (II) de que forma a pólis clássica se constituía como *locus* pedagógico de formação do cidadão grego, e de igual maneira, o local intelectual e social que a tragédia assumia neste universo; (III) a análise da problemática da natureza humana no pensamento grego e nas estruturas da tragédia *Filoctetes*. Encerrando, (IV) um debate acerca da questão da educação no próprio texto do *Filoctetes* e de que forma uma subjetividade isonômica pode ser observada.

Palavras-chave: educação; natureza; pólis; política; tragédia grega

Abstract

SILVA, Matheus Barros da. **Between Nature and Education: a Reading of Sophocles's Philoctetes**. 2016. 150f. Dissertation (Master Degree em História) - Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

In our work we search set up a research field on the theme nature and education in the structures of Sophocles' *Philoctetes*. Staged in the year 409 in Athens, and winning the Great Dionysian. Seeking to build a path of research, we present: (i) a discussion on elements of Sophocles' theater wich allow to set up a pathway for research purposes; (II) as well, how the classical polis was constituted as a pedagogical *locus* of formation of the Greek citizen, and equally, the intellectual and social place that the tragedy assume in this universe; (III) also we are dedicated to the analysis of the problem of human nature in Greek thought and structures of *Philoctetes*; (IV) lastly a debate on the issue of education in the the text of *Philoctetes* itself and how a isonomic subjectivity can be observed.

Keywords: education; nauture; polis; politics; greek tragedy

Sumário

Introdução.....	9
1 As Linhas gerais do teatro de Sófocles.....	18
1.1 O problema dos deveres opostos e da ação.....	18
1.2 O isolamento do herói.....	21
1.3 Autocriação em Sófocles.....	24
2 Tragédia grega: cultura e sociedade.....	32
2.1 A pólis como comunidade pedagógica.....	33
2.2 Tragédia: arte política e espaço formativo.....	42
2.3 Filoctetes, Lemnos e o abandono do humano.....	55
3 A natureza humana em cena.....	63
3.1 A questão da φύσις no período clássico.....	63
3.2 Neoptólemo e a natureza humana.....	68
4 O problema educativo e o debate isonômico no <i>Filoctetes</i>	83
4.1 Odisseu educador.....	83
4.2 Neoptólemo e a construção de uma subjetividade isonômica.....	100
Conclusão.....	124
Documentação escrita.....	128
Dicionários.....	129
Site.....	129
Bibliografia consultada.....	130

Introdução

A pesquisa que apresentamos teve seus primeiros passos ainda no tempo da graduação no curso de História da Universidade Federal de Rio Grande (FURG)¹. Hoje, atualmente no Mestrado em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), retomamos o olhar sobre a tragédia grega, procurando aprofundar determinados aspectos da reflexão sobre o *Filoctetes* de Sófocles (409)², sob orientação da Professora Doutora Carolina Kesser Barcellos Dias.

Ao leitor que por ventura não tenha familiaridade com o texto do *Filoctetes*, podemos apresentar o seguinte resumo de seu argumento teatral. Filoctetes, herói grego, partiu ao lado dos helenos para lutar contra Tróia. Em meio ao périplo, um contingente grego aportou na ilha chamada Crisa, com a intenção de realizar sacrifícios à divindade local. No espaço sagrado, Filoctetes acaba por ultrapassar o limite permitido aos humanos, ao que a serpente guardiã o fere em um dos pés. A ferida que lhe é infligida exala um fedor pútrido, e a chaga o faz gritar selvagememente de dor. Por tornar-se um incômodo e um peso, Odisseu e os atridas – Agamêmnom e Menelau –, na função de líderes gregos, decidem abandonar Filoctetes em local próximo, a ilha deserta de Lemnos.

Em Lemnos, as únicas companhias do exposto Filoctetes são feras indômitas, seu arco e as flechas que foram herança de Hércules. Passados dez anos desde seu abandono, a guerra contra a cidade de Heitor não chega ao fim. Os gregos descobrem através de um adivinho troiano, chamado Heleno, que a vitória só virá no dia em que Filoctetes novamente ao lado dos gregos estiver lutando contra Tróia. Odisseu, que toma a tarefa de resgatar o homem outrora abandonado, sabe que é odioso a Filoctetes. Desta maneira, parte para Lemnos juntamente com o jovem filho de Aquiles, Neoptólemo, com dupla intenção, capturar o arqueiro, não se mostrando às claras, mas usando como ferramenta e manipulando o neófito Neoptólemo. No desembarcar dos dois homens em Lemnos se dá o início da ação do *Filoctetes*.

¹ Na oportunidade os estudos resultaram no Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “*Filoctetes*, trágica solidão: uma leitura de Atenas no final do V século a.C. a partir da tragédia de Sófocles”.

² Todas as datas são referentes à sigla comumente usada, a. C. No entanto, ela aparece em algumas citações textuais de autores que são aqui apresentados.

Por tratarmos de uma tragédia, o recorte de nosso estudo situa-se no século V, bem como no espaço de Atenas. Esta centúria é um cosmos efervescente e conturbado. Um século de tremendas transformações, caro à história da Antiguidade Clássica, sem dúvidas. A pólis³ de Atenas é a grande potência – ao lado de Esparta – do momento. A cidade ática, liderando os gregos na vitória contra os persas, em Salamina (480), contribuiu de forma cabal para o afastamento do chamado perigo bárbaro. Deste momento em diante, Atenas desenvolve a prática política, institui o modelo democrático de cidade, cria o teatro, atrai para si comerciantes, artesãos e os mestres sofistas. Torna-se admirada, temida, invejada. Objeto dos olhares antigos, centro cultural, político e econômico no mundo egeu de então, vai impor seu *modus operandi* a uma série de pólis até entrar em atrito com sua histórica rival, Esparta, dando início a uma série de contendas e batalhas, a denominada Guerra do Peloponeso, entre 431 e 404. O final desta guerra levará consigo a força e independência de Atenas, e é certo que alguns suspiros, fortes em muitos momentos, se realizarão no século IV, até sua primeira metade, quando cairá definitivamente sob Felipe II da Macedônia, e logo depois sob Alexandre o Grande.

O objetivo geral de nossa problemática é pensar o drama *Filoctetes* como uma fonte de pesquisa histórica que permita elaborar um campo de reflexão utilizando como chave interpretativa os temas da παιδεία⁴ e φύσις⁵. Pensamos em uma linha análoga à Pierre-Vidal Naquet e Jean-Pierre Vernant (2011, p. 123), compreendendo que o estudo da tragédia a partir de um olhar que a situe em relação à mentalidade social de seu momento possibilita uma compressão a um só tempo estrutural e histórica do texto trágico.

Com efeito, nossa intenção é procurar nas estruturas do texto de Sófocles elementos em que se evidencie a temática da παιδεία e φύσις. No sentido de

³ Devido a ser uma palavra corrente em nosso vocabulário e dicionarizada, optamos por seu uso em português.

⁴ Ao longo de nosso texto optamos pelo uso da grafia grega antiga para os conceitos trabalhados. No entanto, em muitas citações aqui apresentadas os autores utilizam termos em sua versão convertida ao alfabeto latino, assim, tratando de citações textuais mantemos a forma como estes autores trabalham.

⁵ Usamos estes termos em um sentido de educação, ou formação, e natureza humana, respectivamente. Ao longo do texto nos deteremos com mais vagar sobre cada um.

justificar este movimento, podemos dizer algumas palavras. Sófocles, no *Filoctetes*, coloca em cena três figuras que se opõem de forma sensível, duas delas de forma frontal, revelando toda assimetria possível. Há, por um lado, Odisseu, que age sempre nas sombras e pelo engano. Em outro extremo, encontra-se o próprio Filoctetes que concebe apenas manter-se inflexível a qualquer tentativa de persuasão, chegando mesmo a tornar-se intratável. Entre tais posturas de conduta está o jovem Neoptólemo.

O jovem é colocado em um espaço de tensão entre aqueles modelos que se apresentam. É chamado a escolher, deliberar, de fato tomar um partido no campo da responsabilidade. Jacqueline de Romilly (1984, p. 99), afirma que no *Filoctetes* antes de tudo, há um movimento em direção a escolhas morais que devem ser ponderadas.

No título que apresentamos há o termo παιδεία, aqui compreendido como educação, formação intelectual e mesmo espiritual (DEZOTTI; MALHADAS; NEVES, 2009, p. 145). Cremos poder trazer à baila o debate acerca da formação do homem grego no *Filoctetes*, pois como aponta Pierre Vidal-Naquet e Jean-Pierre Vernant (2011, p. 129-130), este drama é o único exemplo no conjunto da obra de Sófocles em que identificamos uma mutação em um dos heróis trágicos postos em cena. Vê-se isto na imagem de Neoptólemo, que em um primeiro momento aceita agir segundo um plano enganoso – urdido por Odisseu – para com Filoctetes. Já em outro momento da ação, o jovem transfigura-se, atuando no diapasão da ação honesta, passando por um processo de formação. Assim, pensamos ser possível refletir sobre este movimento realizado por Neoptólemo à luz de uma articulação entre παιδεία e o pensamento na cidade clássica.

Temos, por conseguinte, o tema da φύσις. Em nosso trabalho entendida como natureza humana, índole, caráter, natureza do espírito (DEZOTTI; MALHADAS; NEVES, 2010, p. 225). Há dois motivos fundamentais que pensamos permitir esta discussão. Primeiro, liga-se ao debate anterior, sobre a educação, pois debater sobre a formação do homem é também refletir acerca do que nele é imutável ou passível de ser moldado, em última instância, de ser formado, objeto de uma παιδεία. Ou seja, o que é natural ou não. Em segundo lugar, no século V há um

efervescente debate sobre a natureza humana no pensamento grego (VARGAS, 2007, p. 100). Assim, intencionamos observar de que forma este debate no *Filoctetes* se relacionaria com seu contexto intelectual.

O texto que aqui construímos é uma reflexão historiográfica, mesmo que em muitos momentos nos sirvamos de elementos de análise literária, sociológica e antropológica, ou mesmo de um aporte filosófico. Em outras palavras, considerar que o fenômeno trágico tem sentido em seu próprio tempo, nas estruturas mentais da realidade que o engendrou. Nossas considerações sobre a tragédia partem de um horizonte teórico dialogando com Charles Segal, quando o autor trata a tragédia como “*espetáculo cidadão*” (1994, p. 193). Na tragédia, segundo Segal:

(...) todas as partes da representação teatral reflectem a sua integração na cidade e nas suas instituições democráticas. Um dos magistrados de classe mais elevada escolhia os três autores trágicos cujas obras deveriam ser representadas nas festas das Dionisíacas (...) os actores e os elementos do coro eram cidadãos e, no início do século V, eram os próprios poetas que desempenhavam um papel nos seus dramas. Os juízes eram cidadãos escolhidos por sorteio em cada uma das dez tribos. O próprio teatro era um edifício público: era aí que, um dia após o final das Dionisíacas, a assembleia se reunia para decidir se a festa decorreria normalmente (1994, p. 193-194).

Podemos dizer que este espetáculo cidadão se coloca em uma relação estreita com a cidade clássica, Atenas. Com efeito, nos aproximamos da elaboração que Christian Meier desenvolve para tratar da tragédia em seu livro *De la tragédie grecque comme arte politique* (1991). A partir desta terminologia – arte política – não nos referimos ao texto trágico como obra panfletária. O que quer se dizer é que o fenômeno trágico liga-se com todo o complexo cultural da pólis. Como coloca Jacqueline de Romilly (1999, p. 17), o próprio engajamento da cidade na organização das tragédias apresenta uma expressão cultural marcada por uma subjetividade coletiva criada por cidadãos – poetas – e encenada para cidadãos – público.

Francisco Marshall (2007, p. 50), ressalta que “*a representação trágica mimetiza memórias, possibilidades e tensões características da histórica cultural grega*”. Nesta perspectiva, Segal (1994, p. 1994), nos coloca diante de que a “*tragédia podia levar à cena, de forma simbólica, debates contemporâneos acerca de temas políticos e morais (...)*”.

Também nos apoiamos em considerações que Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet realizam (2011, p. 10), quando afirmam que acerca da tragédia não se pode encará-la tão somente como uma forma de arte. Bem compreendido, o espetáculo trágico é uma “*instituição social*”. A fundação dos concursos trágicos coloca a tragédia em mesmo nível que os tribunais e órgãos políticos políades, por exemplo. Vê-se a tragédia sob a tutela da cidade, pois o arconte epônimo vela pelo bom desempenho do festival. Todo um movimento da pólis, mesmo um empenho para com a ocasião trágica, demonstra o vínculo estreito entre a cidade e aquela forma de expressão do pensamento cultural grego (DAGIOS, 2012, p. 16). Com isto queremos dizer que nossa análise procura manter o diálogo entre o texto trágico do *Filoctetes* em sua historicidade.

Mas de todo o complexo que envolvia as encenações de tragédias, resta-nos apenas o próprio texto, a tragédia como um “*gênero literário original*” na nomenclatura de Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet (2011, p. 3). Tal expressão seguiria, enquanto existiu no mundo grego, um conjunto de normas, de estrutura e padrões estéticos de conjunto, assim, permitindo tal acepção. Neste sentido, podemos tentar esclarecer alguns dos pressupostos teóricos e metodológicos que ajudam na construção da presente reflexão no que tange a análise de um texto literário.

Vejamos a singularidade do trato com uma obra literária como fonte histórica⁶. Pensar acerca da fonte no trabalho historiográfico é refletir sobre os elementos que possibilitam a viabilidade de uma pesquisa propriamente histórica. A historicidade daquilo que o historiador considerar sua fonte lhe permite elaborar uma via interpretativa sobre o passado. Que tipo de fonte e resposta a Literatura seria plausível nos legar? Questionamento sinuoso, que tanto se escreveu a respeito, e por isso mostra a dificuldade que o constitui. No entanto, falaremos uma ou duas coisas, para os fins de nossa introdução.

⁶ Atualmente não constitui uma descoberta inovadora falar nas aproximações entre História e Literatura, especificamente – para nosso caso – na utilização da segunda pela primeira em sua escrita. No entanto cabe lembrar que tal movimento de abertura se deu com a instituição e consolidação do chamado movimento *Annales d'histoire économique et sociale* (atualmente conhecido como *Annales, Histoire, Sciences sociales*). A partir de uma visão total da História, a proposta daquele movimento foi perscrutar a atividade humana em todas suas nuances, assim, trazendo à baila elementos não antes considerados, como a Literatura, por exemplo, possibilitando aos historiadores adentrarem em outros espaços da experiência subjetiva humana.

Como coloca Sandra Jatahy Pesavento (1996, p. 108), o historiador não é um leitor comum da obra literária, pois não busca um puro prazer na leitura, nem mesmo preocupa-se com valores estéticos da obra, ao menos não necessariamente. O historiador exerce uma dimensão interpretativa do passado mediando seu trabalho e por uma interiorização em direção ao texto literário.

Pela análise de uma obra literária podemos ter acesso ao que se chama “*sintonia fina*” de uma sociedade (PESAVENTO, 1996, p. 109), um alcance às “*sensibilidades passadas*”. Em outras palavras, pela Literatura pode-se encontrar e explorar um universo cultural edificado pela experiência humana na tessitura do tempo (FERREIRA, 2012, p. 61). Esta postura já fora defendida por Lucien Febvre (1993, p. 47), quando o autor afirma que a Literatura compõe o complexo de possibilidades no estudo da experiência histórica humana.

Pela peça literária, há uma busca de um determinado *ethos*, “*valores, conceitos e noções que pautariam a vida dos homens e guiariam as práticas sociais*” (PESAVENTO, 1996, p. 110). A autora coloca a criação literária como prenhe de “*valores, sensibilidades de uma época, razões e sentimentos que moviam as sociabilidades (...)*” (PESAVENTO, 2003, p. 39). A Literatura é uma fonte que permite explicitar um conjunto de ideias em sua historicidade, e também um meio difusor destas mesmas ideias, valores, etc. (FEBREVE apud PESAVENTO, 1996, p. 108), possibilitando adentrar nas formas de como a própria existência humana, e mesmo o mundo, se apresentava e era traduzido pela Literatura.

Na leitura que o historiador empreende a partir de uma obra literária, deve considerar que esta mesma obra é composta por uma plêiade de signos que comportam significados, assumindo uma coerência nisto que podemos chamar como faz Pesavento (1996, p. 110), de “*universo mental de uma época*”. Ressalta-se que constitui um erro pensar que uma leitura histórica a partir de um texto literário tenha como objetivo encontrar algum sentido oculto nas dobras da obra. Pelo contrário, o que se busca são os sentidos e significados contidos naquele texto e que seriam compreendidos por seus contemporâneos (PESAVENTO, 1996, p. 110).

Na Literatura e a partir dela o que pretendemos é analisar sua própria temporalidade, o presente da escrita é o investigado (PESAVENTO, 2003, p. 40), e

compreender a Literatura como forma discursiva que responde, à sua maneira, questionamentos do humano frente à realidade. O discurso literário pode ser entendido como “*fonte, traço, marca de historicidade*” (PESAVENTO, 2003, p. 32). Desta forma, é atentar para a historicidade em um sentido de restituição da obra literária ao seu contexto, pois, deve se ter em mente que autor e obra se constituem no interior e mediante determinadas condições, como, por exemplo, o espaço e o tempo em que existem. Por outras palavras, o universo social e cultural são as mãos que moldam a obra literária (FERREIRA, 2012, p. 67).

Voltemos à tragédia. Como aponta Simon Goldhill (2007, p. 199), a tragédia se constitui como uma experiência social cotidiana singular. O espetáculo trágico pode ser compreendido como uma “*ocasião de Estado*” (GOLDHILL, 2007, p. 202). A experiência do trágico para o cidadão se torna uma atividade significativa a partir de sua condição de cidadão (GOLDHILL, 2007, p. 202). Com isto quer se dizer que presenciar o espetáculo trágico compunha um momento no universo de práticas sociais de atribuição do cidadão grego, ateniense fundamentalmente. Com efeito, a tragédia fala à sociedade e sobre a sociedade políade (GOLDHILL, 2007, p. 206).

Para compreender a tragédia enquanto texto dotado de sentidos e significados é necessário enquadrá-la em seu contexto. Para isto, nos apoiamos nas considerações de Jean-Pierre Vernant e Vidal-Naquet (2011, p. 8). Para os autores, quando o analista investiga a tragédia considerando seu momento histórico e procura localizá-la com precisão no tempo e espaço, algumas regras de método de interpretação podem ser colocadas. Assim, as obras trágicas apresentam uma mensagem no interior de sua forma textual. Seguimos as instruções de Vernant e Vidal-Naquet (2011, p. 8) quando os autores afirmam que a tragédia não pode ser compreendida de forma ampla se deixarmos de levar em conta o seu contexto.

O que compreender como contexto? Vernant e Vidal-Naquet nos indicam o seguinte:

Trata-se, em nossa opinião, de um contexto mental, de um universo humano de significações que é, conseqüentemente, homólogo ao próprio texto ao qual o referirmos: conjunto de instrumentos verbais e intelectuais, categorias de pensamentos, tipos de raciocínios, sistemas de representação, de crenças, de valores formas de sensibilidade, modalidade de ação e do agente (2011, p. 8).

Um contexto mental, em certo nível. Podemos dizer que o contexto acaba por estabelecer a comunicação entre o poeta trágico e o seu público (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 8), ou seja, autor e audiência partilham aqueles elementos intelectuais. Em outras palavras, é como dizer que a criação poética mesmo trabalhando em um determinado nível de liberdade sempre está organicamente ligada e relacionada à sociedade que a produz, ao seu tempo. No caso da tragédia, ao seu tempo cultural (THEML, 1995, p. 148). Como tempo cultural, ou mesmo cultura, nos referimos ao que indica Pesavento sobre o tema (2005, p. 15), “*trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo*”. Ao analista moderno, a compreensão do citado contexto enquanto tempo cultural, bem como acerca da circulação da obra estudada, pode fazer restituir a gama de significações que a obra trágica assumia em seu momento (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 8).

Em suma, nosso objetivo central é perceber nas estruturas da obra *Filoctetes* de que maneira são articulados os temas que apresentamos aqui, a παιδεία, e a φύσις. De que forma eles se apresentam na história social e intelectual grega e como são internalizados pelo discurso trágico, como enformam uma obra literária. Em outras palavras, é perceber qual sentido podem assumir no *Filoctetes*.

Nosso estudo se desenvolve em quatro capítulos. O primeiro, chamado *As Linhas gerais do teatro de Sófocles*, pretende ser uma introdução a elementos que pensamos caracterizar o teatro de Sófocles em suas linhas mais gerais. Evocamos pontos que nos auxiliam a fixar um terreno para o desenvolvimento da pesquisa.

No segundo capítulo objetivamos dar o primeiro trato em relação à παιδεία, em um debate sobre a pólis grega como um *locus* pedagógico a fim de formar o cidadão mediante determinadas exigências do convívio políade. Neste capítulo, ainda, nos propomos a observar a tragédia grega como arte política, e interrogarmos sobre sua posição no complexo que chamamos de παιδεία grega. Encerramos o capítulo com a primeira reflexão propriamente dita sobre o *Filoctetes*, de forma a articular uma visão de pólis em sua estrutura textual.

O terceiro capítulo procura trabalhar com uma questão que evocamos em nosso título, φύσις. Realizamos um debate sobre o tópico da natureza humana no pensamento grego e suas possibilidades de articulação com aspectos do drama *Filoctetes*. Nomeadamente, as evocações que são realizadas à natureza de Neoptólemo ao se problematizar suas possibilidades de atuar de tal ou qual maneira.

No capítulo quatro encerramos nosso estudo por ora. Nele retomamos outro elemento evocado no título, e já articulado em capítulos anteriores, a παιδεία. Com um olhar sobre as relações do jovem Neoptólemo e Odisseu, mas também não esquecendo a figura de Filoctetes, intencionamos, primeiramente, observar como a temática educacional é apresentada nos constantes esforços que se dão em inculcar valores, normas e ideias no jovem Neoptólemo. O segundo momento do capítulo, que o encerra, propõe uma zona de problematização sobre a imagem que temos de Neoptólemo ao final do drama. Como o jovem filho de Aquiles articula em si os referenciais de sua natureza nobre e os aspectos de uma educação que lhe propõe Odisseu. Assim, entre a natureza e educação, qual a imagem do humano, cidadão, por uma mimetização que figura em Neoptólemo, se poderia observar no *Filoctetes* de Sófocles.

1 As Linhas gerais do teatro de Sófocles

O presente capítulo visa ser uma extensão da introdução que o precede. Não temos a pretensão de empreender uma discussão densa e hermética sobre o teatro de Sófocles. Queremos introduzir apontamentos a elementos gerais da chamada tragédia sofocliana, já anunciando como tais aspectos marcam algum grau de presença no *Filoctetes*.

1.1 O problema dos deveres opostos e da ação

A helenista Jacqueline de Romilly afirma que em Sófocles é possível observar que o aspecto humano assume o centro da cena trágica. A autora expõe que no tragediógrafo é possível perceber um pensamento que “*acredita na importância do homem e na sua grandeza*” (1999, p. 74). É por esta via que Romilly (1999, p. 75) aponta que na cena sofocliana habita uma plêiade de deveres opostos que se apresentam encarnados em seus personagens.

O poeta Sófocles, “*(...), por conseguinte, chega a criar imagens de heróis que nada seria capaz de vergar – mesmo que sejam renegados por aqueles que os rodeiam, mesmo que os deuses pareçam troçar deles*” (ROMILLY, 1999, p. 74). Neste sentido, a ação humana em Sófocles se distancia da trabalhada em Ésquilo, onde as consequências sempre ultrapassam o plano humano do agir, e assumem total sentido no desígnio dos deuses. Em Sófocles há uma atenção voltada para os motivos do agir de cada personagem, e suas pulsões. São estes os problemas que a ação humana faz engendrar no drama que Sófocles elabora em seu teatro (ROMILLY, 1999, p. 74).

Se em Ésquilo o problema da justiça divina apresenta-se como temática central e a partir disto orbitam as tensões trágicas, por sua vez, em Sófocles, Romilly (1999, p. 74-75), nos recorda que todas as peças – ao menos nas conservadas – são articuladas mediante uma problematização de ordem ética que os personagens

destas tragédias encarnam. Com isso entendemos que falar do conflito ético em Sófocles é falar da tensão entre os humanos.

Para uma discussão deste ponto, Romilly (1999, p. 75) apresenta o exemplo da tragédia *Antígona*. Nesta peça a heroína homônima atua contra a ordem de Creonte – rei de Tebas. Na visão da autora, Antígona age mediante seu dever para com obrigações funerárias familiares. Por seu turno, Creonte atua conforme outro dever, o da cidade, onde o rei crê sustentar sua posição de proibir os ritos fúnebres a Polínices. Neste drama encontramos um ato solitário – Antígona – versus a repressão fundamentada em uma autoridade – Creonte. Em *Antígona* evidencia-se de maneira sensível a característica de Sófocles em trabalhar com deveres opostos, criando dilemas de ordem ética.

Ao olharmos para o confronto entre Antígona e Creonte percebemos “o contraste entre duas regras de vida, duas formas de ideal, duas espécies de deveres” (ROMILLY, 1999, p. 76). Isto implica em que os personagens de Sófocles insistentemente afirmem suas regras de conduta, como agirão, e mesmo a motivação do ato. No drama *Filoctetes* podemos observar esta questão em momentos nos quais Odisseu explica seu modo de ação. O rei de Ítaca explica os detalhes que levaram à decisão de abandonar Filoctetes em Lemnos, e expõe a Neoptólemo o porquê é imperativo agir pelo engodo.

Voltando ao exemplo de *Antígona*. Por uma linguagem eminentemente política, observamos que a partir de uma reflexão do agir podemos perscrutar algo do sentido do próprio humano. Creonte diz, “*é impossível conhecer o espírito, pensamento e determinação de qualquer homem, antes de ele se ter exercitado no poder e nas leis*” (vv. 175-178). A partir de um referencial do exercício da política, observamos em Sófocles que a ação fala sobre os princípios éticos do agir moral.

Já na tragédia *Ájax*, marcar sua posição, seu agir como dever inexorável é o que o herói Ájax procura empreender. Ele diz, “(...) *ou viver nobremente ou morrer nobremente, eis a regra para quem tem um sangue nobre*” (vv. 35-36). Ájax expõe todo seu radicalismo daquilo e naquilo que crê ser seu dever. E que se opõe a todos os outros em cena.

Sobre questões éticas, Romilly (1999, p. 80) aponta que o *Filoctetes* a partir de uma atenção às suas estruturas dramáticas, apresenta de forma sensível uma oposição entre normas e deveres éticos. Sendo uma tragédia “*abertamente consagrada a um problema moral*” (1999, p. 81).

O problema ético do *Filoctetes* e sua questão dos deveres opostos pode ser observado quando Odisseu impõe uma ação a Neoptólemo. Um determinado fim: convencer Filoctetes a voltar à Guerra de Tróia. Mas uma ação, bem como um fim almejado pressupõe formas de conduta. Aí pensamos residir o problema ético do *Filoctetes*, o qual pode nos dizer sobre a chamada questão dos deveres opostos que caracteriza a dramaturgia sofocliana. Neoptólemo, devendo agir, coloca a si mesmo um debate acerca de como proceder. Mentir e roubar a consciência de Filoctetes, ou, por outro lado, atuar de forma nobre e verdadeira.

No *Filoctetes* há uma oposição de deveres que se concentra no interior de um personagem, Neoptólemo. O jovem aceita a fraude, mas não sem parecer estar constantemente vacilando. E, de fato não permanece no erro. Neste sentido, para Romilly (1999, p. 80), o *Filoctetes* trata da narração de toda a reviravolta que se dá na atuação de Neoptólemo.

Neoptólemo sente-se pressionado entre dois paradigmas de ação e conduta que lhe são impostos, podemos dizer. Odisseu e toda maquinaria mental, por um lado, e a figura de Filoctetes, que apresenta ao jovem um ideal heroico arcaico, com seus valores de nobreza e sinceridade radical e brutal, por outro lado:

Deste ponto de vista Sófocles é a testemunha privilegiada da evolução moral que, em Atenas, acompanhara a evolução social e que divulgava as noções em diversos aspectos. A velha moral aristocrática devia ser repensada à luz da razão. Entre a honra individual e o dever de proteger os seus, entre a honra reconhecida por todos e o sentimento que devemos a nós próprios, entre os direitos dos deuses e os do Estado, produziavam-se clivagens, surgiram conflitos, operavam-se tomadas de consciência. É por isso que as personagens da epopeia se tornam, em Sófocles, os porta-vozes de um mundo novo: colocam-se problemas que a lenda ignorava; e encarnam um ideal que, sem cessar, exigia mais do homem e que o fazia cada vez mais o único juiz do seu dever (ROMILLY, 1999, p. 81).

O *Filoctetes* parece poder traduzir, em alguma medida, o que Jacqueline de Romilly expôs na citação acima. Há trabalhos acadêmicos que aproximam a figura de Odisseu – em verdade, sua forma de argumentação – ao chamado movimento

sofista, que se fez presente de maneira sensível na segunda metade do século V⁷. À imagem do herói Filoctetes, na defesa de valores de nobreza, rigidez moral e nunca ceder, pensamos ser possível relacionar com aquela postura comumente vista na epopeia e lírica arcaicas a promoverem os ideais de uma elite aristocrática guerreira.

No meio deste turbilhão está Neoptólemo. Diante de uma decisão – qual partido tomar? – diante de deveres que se opõem um ao outro, em todos os níveis. Revela-se o problema dos deveres opostos mediante uma ação que deve ser empreendida. Para Romilly (1999, p. 83) a escolha feita é a do heroísmo, o jovem alia-se a Filoctetes, deixando para trás os rastros do engano de outrora.

De todo modo, o que nos interessa no presente momento é que o teatro de Sófocles possui uma base que assenta esta problemática entre deveres éticos e ações morais que se esbatem, e mesmo não concebem um espaço de convivência. A ação se torna ela mesma em objeto de problematização visto que, ao opor deveres que se colocam como imperativos, o agir é algo que está para além de qualquer contestação, é preciso atuar.

1.2 O isolamento do herói

Outro aspecto que pensamos poder ser descrito a fim de caracterizar a cena trágica de Sófocles é o chamado isolamento do herói. Nas peças que nos foram legadas do corpo textual sofocliano percebe-se este elemento de forma constante. Os personagens de Sófocles são nitidamente postos em uma situação de abandono, isolamento. Uma solidão completa.

Retomando a questão dos deveres opostos, Jacqueline de Romilly (1999, p. 82) coloca que tais oposições entre os personagens de Sófocles se prestam a percebermos a situação de isolamento dos heróis, pois estes são ditos casos limites. Estas figuras estão privadas de “(...) *qualquer ajuda e de qualquer suporte humanos*” (ROMILLY, 1999. p. 82).

⁷ Podemos citar como referência contemporânea os trabalhos do pesquisador Mateus Dagios. Especialmente sua dissertação de mestrado intitulada *Neoptólemo entre a cicatriz e a chaga: lógos sofisticado, peithó e areté na tragédia Filoctetes de Sófocles* (2012).

No exemplo de *Antígona*, a heroína fecha-se em relação a qualquer ajuda que poderia obter, e do mesmo modo, evita toda e qualquer palavra contrária a seus pensamentos (ROMILLY, 1999, p. 82).

Parece haver nestes personagens-limites uma resignação e mesmo uma solidão moral. Há uma ausência de compreensão de seus atos por parte daqueles que integram a cena. No caso de Filoctetes, o herói abandonado não é compreendido pelo Coro, nem mesmo por Neoptólemo, sem mencionar a troça que faz Odisseu em relação ao arqueiro.

Sobre o isolamento podemos também pensar na imagem de Antígona, que desde o começo da peça assume uma postura intransigente e inflexível. Vemos a filha de Édipo agir conscientemente só, atuando contra o edito de Creonte. Mas sua condição de figura solitária também lhe é imposta. O Coro a vê como fora das capacidades mentais saudáveis e Creonte a condena à morte solitária, presa em uma caverna, sem irmãos, sem seu prometido esposo.

Algo semelhante se passa com Filoctetes. Seu abandono é geográfico, físico, e mesmo moral. É um ser dotado de valores que parecem não dizer mais nada no mundo em que vive. Foi abandonado e deixado em Lemnos. Mas por outro lado, recusa-se a deixar tal situação, se o preço é em detrimento de sua moral e ética. Até mesmo a morte lhe parece um destino melhor que deixar-se dobrar.

Se a solidão do herói na cena sofocliana é uma condição em certa medida imposta, há também o outro lado. O isolamento parecer ser desejado de forma até consciente. Olhando para Filoctetes vemos que sua própria condição heroica exige a escolha pela manutenção de uma posição que nada o faz vergar. Como coloca Romilly (1999, p. 83), a condição e consequência do estatuto heroico é propriamente a solidão do herói, isolamento que se traduz em termos de rigidez ética. O heroísmo exige o isolamento.

A solidão chega mesmo a ser uma condição natural ao ideal heroico trabalhado por Sófocles. Neste sentido, observamos o Coro no *Ájax* caracterizar o personagem homônimo nos seguintes termos, (...) “*ele apascenta o seu coração na solidão*” (...) (vv. 614).

O helenista Bernard Knox (1964, p. 5) ao realizar uma análise do herói trágico sofocliano, lembra a questão do divino em Sófocles, o diferenciando de Ésquilo. No tragediógrafo mais antigo – Ésquilo – a carga divina parece ser mais pesada e, de fato, mais presente do que em Sófocles. Neste último, o plano dos deuses é, com efeito, um enigma complexo aos humanos, mas também se faz presente, mesmo que de forma mais distante da cena humana. Esta distância, podemos mesmo dizer nebulosidade da deidade, se expressa nos constantes usos por parte de Sófocles de oráculos mal interpretados, confusos e mesmo equivocados. Incluiríamos que até as preces resultam em algo justamente contrário ao evocado inicialmente.

Neste sentido, *“Qualquer que seja a vontade dos deuses, é o homem que conduz a ação unicamente com suas forças, lutando até a morte para permanecer fiel às suas exigências morais”* (DEMONT; LEBEAU, Apud. VORSATZ, 2013, p. 137). Para Knox (1964, p. 5), o herói do drama de Sófocles age em meio um vazio. Há uma ausência de um futuro e um passado, que viria a guiar as ações. Existe também um isolamento no tempo e espaço. E o próprio Filoctetes parece encarnar tal situação, sua condição futura é incerta, e aquele passado heroico que seus valores encarnam já não parecem possuir capilaridade alguma.

Mas todo isolamento, solidão e, podemos dizer desamparo, permite ver aquilo que Knox (1964, p. 6) atribui a Sófocles como sua marca fundamental, o problema da responsabilidade do agir. Isto coloca de forma relativamente clara a questão da responsabilidade da ação, uma vez que as figuras de Sófocles estão desamparadas pelos próprios deuses. A decisão do herói é sua, chegando mesmo a mantê-la até à autodestruição (KNOX, 1964, p. 5).

A tragédia de Sófocles segundo Knox (1964, p. 7) teria introduzido um primeiro momento de reflexão acerca da problemática de uma nascente liberdade de escolha no pensamento trágico, fazendo com que a cena sofocliana seja permeada por um sentimento que convencionalmente chamamos de responsabilidade do agente em relação ao ato.

O estado de solidão do herói quer parecer maximizar o problema do agir e sua responsabilidade. Estando em estado de isolamento é chamado a deliberar, realizar uma escolha que lhe é imposta. No caso do *Filoctetes*, irá o herói

abandonado deixar-se dobrar, será convencido a retornar à Tróia? Questionamos sobre qual caminho Neoptólemo trilhará, e sua situação, parece também denotar um forte isolamento, pois deve fazer uma decisão e não há suporte algum, é algo que se impõe como imperativo. Também, na tragédia *Ájax*, vemos o próprio *Ájax* em situação de isolamento, sendo objeto de escárnio do exército aqueu. Está fechado a toda consideração de argumentos contrários aos seus. Como anota Romilly (1999, p. 84), *Ájax* fala só e morre só, cometendo suicídio.

Para Francisco Rodriguez Adrados (1975, p. 293), o herói da tragédia de Sófocles apresenta um modelo humano dotado de ἀρετή tradicional – valor de nobreza arcaica, sentido de honra, por exemplo – este ser é constantemente colocado só e diante de uma ação decisiva em sua vida. O isolamento é algo que vem pela falta do próprio diálogo que o herói é submetido. Como se o herói trágico possuísse uma gramática impossibilitada de ser decifrada.

Esta constante chamada à ação e situação de isolamento total do herói parece em Sófocles abrir espaço justamente para a discussão de procedimentos éticos. O isolamento do qual falamos não significa que em cena haja apenas o herói, um personagem, mas todos que habitam o breve tempo do teatro surgem como resolutos em suas posições, na defesa de seus valores podemos mesmo dizer. Estes fortes delineamentos de caráter cremos poderem ser usados como elementos interpretativos acerca da própria natureza das ações e de um questionamento sobre de que forma conduzir a si mesmo diante de vozes contrárias.

Bernard Knox nos fala da solidão do herói sofocliano e a questão divina,

Os deuses olímpicos são, no drama sofocliano, enigmáticos, figuras mascaradas cuja vontade os homens podem, na maior parte das vezes, apenas adivinhar, e apenas identificar com justiça mediante uma espécie de fé heroica e desafiadora (1964, p. 54)⁸.

A partir de uma interpretação lacaniana, Ingrid Vorsatz (2013, p. 137) coloca que a ação do herói trágico de Sófocles pode ser considerada em termos de um fato ético. Pois seu impulso e potencialidade de ato não advêm de alguma força exterior – como plano dos deuses, por exemplo – mas do próprio herói em solidão. A ética

⁸ No texto original: “The Olympian gods in Sophoclean drama are enigmatic, masked figures whose will humanity can for the most part only guess at, and only identify with justice by a kind of heroic, defiant faith”.

diz respeito ao agir humano, como a ação se dá na realidade concreta e na interação com o próximo. A partir destes breves comentários, vemos que a condição de isolamento e solidão do herói surge na cena sofociana de forma radical. Tal condição permite colocar a reflexão que toca o problema da responsabilidade entre agente e ato. Mesmo que por um breve momento, pois os deuses de fato estão lá, o humano surge como um ensaio de autonomia, empreendendo um movimento de autocriação.

1.3 Autocriação em Sófocles

A presente seção visa apresentar como em Sófocles podemos falar de uma autocriação do humano, em um sentido de elaboração de si e suas potencialidades de ação. Nossa intenção é apresentar algumas pistas disto que chamamos de autocriação humana na tragédia de Sófocles, a fim de servir como subsídio às reflexões que faremos sobre a tragédia *Filoctetes*.

Segundo Marco Zingano (2007, p. 15), a tragédia – e isto de forma geral – apresenta o ensaio de um humanismo nascente. O uso do conceito humanismo se refere a um tipo de pensamento capaz de perceber o humano como causa própria das ações humanas. A tragédia é um espaço onde a cena humana, ou podemos dizer, a condição humana, empreende um primeiro movimento de autonomia, mesmo que se trate de uma autonomia restrita e relativa.

Este sentimento, Zingano explica nas seguintes palavras,

Afinal, o sentimento que temos é que esta autonomia é muito curta, estando como que espremida entre um início e um fim determinados soberanamente pela divindade, os deuses estão lá, antes de a cena começar; apenas terminada, ou ainda a se concluir, e voltam já eles à carga, como se a autonomia humana mal conseguisse se sustentar ao longo de uma curta ausência dos deuses (2007, p. 15).

Neste curto espaço, segundo Zingano (2007, p. 15) seria possível perceber o ato humano como livre, mesmo que por momentos. É este estado de liberdade, mesmo que um ensaio, que pode permitir falar em termos de uma autocriação. Sófocles seria o exemplo fundamental de tal pensamento.

Vejamos um exemplo, que não é o *Filoctetes*. Em *Antígona*, o Coro questiona se o enterramento de Polínices – ainda misterioso – não teria sido obra de forças

divinas (vv. 278). O termo usado para se referir à ação dos deuses é θεήλατον – inspirado, ou produzido pelos deuses. O que o Coro parece dizer, segundo Zingano (2007, p. 16), é que as ações humanas estariam sob o jugo extremo dos deuses. Por outro lado, no discurso de Creonte há a elaboração de um pensamento sensivelmente oposto. Há mesmo uma censura ao que havia sido proposto pelo Coro.

Na tradução de Trajano Vieira (2009), Creonte diz ao Coro, “*Poupa-me de elucubrações esdrúxulas, se não queres passa por néscio, além de esclerosado!*” (vv. 280-283). Já Zingano, em sua própria tradução (2007), faz Creonte chamar o Coro não de esclerosado, mas “velhaco”, não néscio, mas “sem tino”. No texto original tais conceitos aparecem como γέρον e ἄνοος. O primeiro remete a algo do passado, mesmo velho ou antigo. Em muitas situações isto pode inspirar alguma segurança e fundo de autoridade e sabedoria, mas aqui não é o caso. Aquilo que é o velho parece já ser algo que não responde a uma forma de pensamento totalmente outra. Ao constranger o Coro por atribuir a ação humana ao comando do plano dos deuses, a fala de Creonte parece identificar uma zona em que os atos do homem são gestados e perpetrados por ele mesmo.

O autor Marco Zingano (2007, p. 17) chama a atenção para o termo ἄνοος, que aparece na passagem referenciada, traduzindo-o por “sem tino”, ou seja, desprovido da capacidade de bem pensar, realizar ou elaborar julgamentos coerentes. Na visão de Zingano este trecho revela o pensamento do próprio Sófocles, em um sentido de perceber o humano e seu momento de autonomia. “*Na cena teatral, não há deuses, por mais que eles marquem sua presença antes e depois da peça*” (2007, p. 18).

No famoso estásimo do Coro de *Antígona*, onde é cantado o gênio humano, o tema da autocriação pode ser visto em sua mais forte expressão. Os versos dizem,

Co.: Somam-se os assombros,
 Mas o homem ensombra o próprio assombro (...)
 Não carece de mecanismos para dominar,
 a céu aberto,
 na grimpa,
 a fera arisca (...)

Aprende a linguagem,
 o que é pensar: um sopro;
 o afã das leis que civilizam, (...)
 Apenas do Hades
 ignora como evadir, (...)
 Seu domínio dos meandros da arte
 transcende o esperável;
 ora ao vil,
 ora ao sutil
 se encaminha.
 Paladino das leias locais
 e da justiça que jura aos numes,
 encabeça a pólis; um sem-pólis,
 se, truculento, comete o não-belo. (vv. 332-374).

Este canto, em seus primeiros versos traz os termos δεινά e δεινότερον, que na tradução de Trajano Vieira (2009) aparecem como “assombros” e “o homem ensombra o próprio assombro”. Zingano (2007, p. 17) aponta a ambiguidade de δεινά e δεινότερον, apresentando-os em uma possibilidade de entendimento como maravilhas e terror – para o caso de δεινά – e maravilhoso e terrível – para o caso de δεινότερον. Esta proposta de sentidos se dá, segundo o autor, quando relacionamos esta ambiguidade ao verso 367, onde se diz que o homem pode agir κακόν – em um sentido de “ações reprováveis” – ou de forma bela e sutil. Isto pressupõe uma atenção ao agir como forma de autocriação.

A tragédia grega coloca – mesmo que não de forma explícita – uma questão fundamental: o que é o homem? Segundo o autor franco-heleno Cornelius Castoriadis (2004, p. 19), Sófocles responde através de uma antropologia que representaria em sua cena trágica uma visão do humano como ser consciente – ao menos em alguma instância – do que entendemos por ação e responsabilidade. Sófocles coloca em circulação um discurso sobre o homem e seus atributos. Um discurso sobre certo tipo de ontologia é posto.

Para Castoriadis (2004, p. 34), Sófocles partilha um cenário intelectual análogo ao pensamento difundido por Protágoras, onde o homem é a medida das coisas que existem. Em outras palavras, o humano como fundador de saberes a partir de um espaço mental, social e histórico criador:

A antropologia de Sófocles não pressupõe nada: nela os homens criam, eles mesmos, essas capacidades e potencialidades; ela coloca simplesmente, claramente e com insistência a humanidade como criação. Os homens nada tomaram aos deuses, e nenhum deus lhes deu o que quer que fosse. Nela está o espírito do século V (...) (CASTORIADIS, 2004, p. 34).

Podemos recuperar alguns momentos do estásimo do Coro de *Antígona*, a fim de perceber o humano como criador de sua própria condição. Voltamos aos termos δεινά e δεινότερον, que Castoriadis (2004, p. 35) coloca como encerrando um significado de “terrível”, e “terribilidade” própria ao humano. Esta característica do homem está organicamente ligada à sua capacidade criadora, quando mais à frente, neste mesmo estásimo, o Coro fala que a capacidade humana na arte – τέχνας – sempre ultrapassa o esperável.

Sobre os conceitos δεινά e δεινότερον falamos em termos de uma ambiguidade. Muito pelo fato de neste mesmo canto afirmar-se que o homem ora se encaminha para o não belo, ora para o belo, ou sutil. Mas esta ambiguidade não se dá nos termos de bem e mal tal qual nosso mundo entende. Pois, bem e mal, evocam uma ruptura que só há em um mundo pós-platônico, e mesmo judaico-cristão, onde uma autoridade suprema e exterior detém as chaves de todo e qualquer conflito. O mundo mental da tragédia não responde a esta lógica. Se, é verdade que os deuses estão lá, não são suficientes para solução do drama. “(...) *não pode haver tragédia lá onde uma autoridade última dá as respostas a toda questão: no mundo platônico como no mundo cristão*” (CASTORIADIS, 2004, p. 38). Castoriadis ainda coloca, “*esse bem e esse mal, o poeta não os define como moralista, mas politicamente*” (2004, p. 35).

O terrível e a terribilidade humana, que ao mesmo tempo podem ser lidos como maravilha ou maravilhoso, ocupa um campo semântico que mais se aproxima disto que, alinhados a Castoriadis, compreendemos como autocriação humana em Sófocles⁹.

⁹ Cornelius Castoriadis procura marcar uma clara diferenciação entre humanos e deuses usando como critério o autocriar-se. “*De maneira esmagadora em relação ao homem, dotados de possibilidades e capacidades inumeráveis – mas, lembremos, não todo-poderosos -, imortais – mas eternos ou atemporais –, os deuses são o que são por sua ‘natureza’ e sem nada terem feito para tal. Assim, por exemplo, eles não têm nenhuma necessidade de recorrer à arte, à tekhnè - de fabricar barcos, de deslocar e de escrever algo para se lembrarem; aliás, a arte de Hafaístos é, por certo,*

Este aspecto de autocriação revela-se com sua força maior pela altura do verso 357, onde se encontra o termo ἐδιδάξατο. Trata-se do verbo διδάσκω – aprender – e a forma ἐδιδάξατο está no modo aoristo médio. Em outras palavras, podemos entender que o homem ensina a si mesmo, faz a si mesmo, em sua própria ontologia:

Em termos filosóficos: o homem se coloca a si mesmo, a essência do homem é autocriação. O homem cria a sua essência e esta essência é criação e autocriação. O homem se cria a si mesmo como criador, em um círculo cuja lógica aparentemente viciosa desvela a primazia ontológica (CASTORIADIS, 2004, p. 41).

O que o homem ensina a si mesmo? O ensinar a si mesmo - ἐδιδάξατο – surge ligado ao âmbito da φθέγμα e φρόνημα. Ambos aparecem na tradução de Trajano Vieira (2008) como linguagem e pensamento. A partir disto, Castoriadis recorda a famosa fórmula aristotélica que toma o humano como animal político e provido do dom da palavra – λόγος. Mas Castoriadis (2004, p. 42) aponta uma singularidade de Sófocles. Qual seja, em Aristóteles as capacidades de linguagem e pensamento parecem naturais ao humano, já o tragediógrafo fala no aprendizado, no autocriar-se, ἐδιδάξατο.

Ainda do canto do Coro podemos comentar que o homem ensina a si mesmo aquilo que o poeta chama de ἄστυνόμους. Na tradução utilizada – de Vieira (2009) – o termo é entendido como “as leis que civilizam”. Entendemos que o humano cria e institui a si mesmo em sua própria vida social civilizada. Poderíamos dizer que a vida política e todas as condições para a elaboração intelectual da pólis são criações humanas.

A única fronteira que o gênio humano não supera é o Hades, sua finitude. E na ausência de promessas de um pós-vida bem vindouro podemos entrever que se abre o espaço da criação humana de si mesmo, de sua condição. Nas palavras de Castoriadis (2004, p. 46) é o espaço da “*ação práctico-poiética autocriada*”¹⁰.

incomparavelmente superior à dos homens, mas esta arte, não foi Hefáistos quem a inventou, ela lhe era inata. Hefáistos é a tekhnè, como Ares é a guerra e Atena a sabedoria” (2004, p. 40).

¹⁰ Isto parece desembocar em uma visão positiva da vida e do homem. Pensamento que exerce influência na resposta ao problema da morte e do além-vida (VERNANT, 2009, p. 84). É neste sentido que encontramos o conceito de morte heroica, elemento aristocrático, que parece possuir duas funções básicas: fugir da decrepitude e do tempo, visto que morrer heroicamente exige, entre outras coisas, cair em plena flor da idade; ser rememorado. É uma visão “terra-a-terra” que faz da

A partir da discussão nesta seção parece-nos que em Sófocles – e o exemplo usado foi parte do primeiro estásimo do Coro em *Antígona* – há uma reflexão sobre o humano como criador de si. Isto significa compreender a existência de uma reflexão que toma o homem como não possuidor, ou melhor, não sendo possuído por uma natureza que lhe torne imóvel diante de uma essência. Ao pensarmos que Sófocles coloca isso em sua cena, admitimos de igual forma que há um horizonte de ferramentas mentais que permitem tal construção. Pouco mais de uma década depois de *Antígona*, Tucídides, em sua obra *História da Guerra do Peloponeso*¹¹ faz Péricles dizer em sua *Oração Fúnebre*,

(...) decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação (*Th.* II, 40).

Tais palavras parecem fazer ecoar determinados aspectos do canto do Coro que antes apresentamos. No plano de uma reflexão sobre o agir, o humano aparece como o agente ativo na construção de um espaço coletivo de ação. Na passagem de Tucídides o elogio das palavras, do pensamento e reflexão se faz presente, assim como no Coro de *Antígona*.

Crê-se também que no *Filoctetes* a questão da autocriação, em um sentido de elaboração de um senso de responsabilidade do agente e ação, se faz presente em algum grau. Pois em Neoptólemo trava-se uma sensível querela entre formas de atuação, em um sentido que é o próprio Neoptólemo que deve ser chamado à responsabilidade de deliberar e escolher, empreendendo, um movimento de

vida neste mundo, que chamaríamos material, ter o grande valor, a preeminência. Max Weber anota que o pensamento grego não elaborou uma religião extraterrena, fazendo, assim, que o elemento sagrado habite o próprio mundo material. A própria vida possui algo de sacralidade. A morte é inexorável, os gregos sabem que todos vão para o Hades, mas não se quer ir. Com efeito, o que é realizado em vida assume um sensível valor. Cornelius Castoriadis fala em um sentido de uma falta de esperança dos gregos em uma vida após a morte, de fato, há algo, como mencionado, o Hades, mas que seria sempre pior que a mais baixa condição social encontrada entre os humanos. “Nada tendo a esperar de uma vida após a morte, nem de um deus protetor e benevolente, o homem se descobre livre para agir e pensar neste mundo” (2004, p. 301).

¹¹ Doravante, quando referenciado, Tucídides aparecerá abreviado como “*Th*”, e suprimiremos o título de sua obra, por se tratar da única obra deste autor.

construção de si não mediado, ao menos não de forma radical, por forças exteriores, humanas ou supra-humanas¹².

¹² Contudo, estamos cientes da presença de Hércules ao final do *Filoctetes*. À presença de Hércules Marco Zingano procura responder a partir de um problema filosófico. Em outras palavras, a ausência da questão e da própria noção de altruísmo no período clássico. O que pode ser percebido em determinados fatos linguísticos como, por exemplo: a noção de ἀγαθόν – bom – no pensamento grego em alguns contextos poderia se ligar a ὠφέλιμον – proveitoso. O termo ἀγαθόν podia ser utilizado como sinônimo de χρήσιμον – algo que se faz útil. Neste sentido, não há na reflexão grega uma ideia de altruísmo, ou mesmo, compaixão universal, fato que se trata de uma invenção do cristianismo. Com efeito, Zingano pensa o impasse final do *Filoctetes* e sua resolução por Hércules nos termos de uma ausência daquele sentimento de altruísmo, como dito. Não havendo considerações morais favoráveis ao gênero humano de forma radical e geral, a ética grega se depara com impasses. No teatro, precisamente na tragédia, estes nós são desatados pela interferência do deus *ex machina* (2007, p. 27-31).

2 Tragédia Grega: Cultura e Sociedade

O capítulo que se inicia busca tratar da tragédia grega como manifestação cultural e social do pensamento grego. Um dos conceitos que permeiam nosso estudo é o de educação/formação. Em um primeiro momento discorreremos sobre a pólis em um sentido de comunidade formativa ou pedagógica, que visa formar o cidadão mediante necessidades da prática política da cidade. No seguimento, procuramos refletir sobre a própria tragédia e sua inserção no fluxo cultural e social do pensamento grego, se constituindo como arte política e um espaço de elaboração de visão sobre a cidade sobre si mesma. Encerrando o capítulo, uma primeira reflexão sobre o *Filoctetes* e sua relação com a cidade e condição humana.

2.1 A pólis como comunidade pedagógica

Pretendemos nesta seção do estudo realizar um movimento de reflexão que tome a pólis¹³ como um espaço, e mesmo uma comunidade pedagógica. Em outras palavras, procuraremos problematizar a pólis enquanto unidade de vivência e conformação ativa daqueles que a compõem, falando fundamentalmente de seus cidadãos¹⁴.

De maneira muito geral podemos apresentar algumas definições de pólis. Regularmente apresenta-se em um espaço territorial reduzido, há também uma contínua escassez populacional, mas que em seu tempo de existência – entre os

¹³ Nas línguas modernas, o termo pólis costuma ser traduzido por uma série de conceitos que em verdade não são capazes de dar plenamente conta de todo sentido que pólis enseja. No inglês aparece como City-state, em alemão é Stadtstadt, no francês, cité e, no italiano, città, por exemplo. Em português costuma-se oscilar entre cidade-estado ou apenas cidade. De qualquer forma, mesmo estando cientes dos problemas de pensar cidade-estado ou cidade como uma exata tradução de pólis, nos serviremos dos três termos de forma intercambiável, a fim de evitar inúmeras repetições de um mesmo termo.

¹⁴ Evidentemente que a população de uma pólis não se constituía apenas daqueles considerados cidadãos. Mesmo não possuindo dados com alto grau de precisão, podemos afirmar que mesmo em uma cidade como Atenas, durante o V século o número daqueles que detinham o estatuto de cidadão era menor do que o restante da população composta pelas mulheres (que mesmo quando filhas legítimas de cidadãos possuíam um estatuto nebuloso), crianças, metecos (estrangeiros residentes) e escravos.

séculos VIII e IV – primou por um desenvolvimento autônomo e autárquico, mesmo que muitas vezes não tenha passado apenas de um ideal.

Característica da cidade tal qual concebida pelos gregos, é a concepção de unidade orgânica entre o espaço urbano e o espaço agrário – a terra cívica, a pólis era compreendida enquanto o concreto daqueles que nela habitavam como cidadãos. Há uma primazia do etnônimo: “*Para o grego, os cidadãos é que interessavam, eram eles que constituíam o cerne da pólis e não o aglomerado urbano*” (FERREIRA, 1992, p. 14).

O poeta Alceu, que viveu entre os séculos VII e VI, afirmava que a cidade, é em essência os homens, cidadãos, e não a materialidade, ou seja, muralhas e moradias somente (ALCEU Frg. 426, Apud FERREIRA, 1992, p. 38). No século V, Nícias pensava a pólis nos seguintes termos: “*São os homens que fazem uma cidade, e não as muralhas ou as naus vazias de homens*” (Th. VII. 77). Assim, “*o aglomerado urbano e o território apareciam apenas como o local em que os homens construíam uma comunidade de hábitos, normas e crenças*” (FERREIRA, 1992, p. 15).

O desenvolvimento da pólis se apresentou de forma desigual no mundo grego, mas mesmo que as pólis guardassem suas especificidades, partilhavam de algo que podemos chamar estrutura geral. A cidade, ao longo dos séculos em que existiu possuiu uma assembleia do povo, conselho e magistraturas, instituições abertas à participação de todos os cidadãos (FERREIRA, 1992, p. 30). É neste sentido que Aristóteles, já no século IV, em sua obra *A Política*, quando a pólis se encaminhava para seu crepúsculo, afirma que aquela forma de comunidade é o espaço da vida digna (*Arist. Pol*, I, 1253a).

Ainda, para Aristóteles a pólis era por natureza o espaço de desenvolvimento da civilidade para os gregos. No livro VII da *Política*, coloca que a felicidade - εὐδαιμονία – do cidadão deve estar em harmonia com a da comunidade em um sentido geral. José Ribeiro Ferreira (1992, p. 25), a partir disto, afirma que a participação do cidadão na vida políade constituía um exercício de liberdade e razão, tratando-se de um ponto de vista grego.

Em uma perspectiva que podemos classificar dotada de algum evolucionismo, mas que guarda aspectos relevantes, Werner Jaeger (2001, p. 106) aponta que a pólis é o *locus* em que a cultura grega atinge sua forma clássica. Para o autor, há uma espécie de oposição, ou melhor dizendo, uma diferenciação entre a vida campesina aristocrática e a vida urbana da pólis. Esta última direcionaria a existência “espiritual” da cidade (JAEGER, 2001, p. 106). Com isso, o autor dá a entender que a pólis clássica, a do século V, e a vivência que engendra, marca aquilo em que uma visão idealista chamar-se-ia de espírito grego clássico. É por isto que o autor afirma que “*descrever a cidade grega é descrever a totalidade da vida dos gregos*” (JAEGER, 2001, p. 107). Assim, os valores que o modelo políade primava seriam postos em circulação pelas obras do espírito, como a poesia, por exemplo (JAEGER, 2001, p. 108).

Estas questões nos levam à reflexão sobre a formação do cidadão mediante as exigências que a pólis colocava aos membros da comunidade cívica. Aqui está presente a questão da παιδεία no pensamento grego. No dicionário *Le Grand Bailly*, de Anatole Bailly (2000, p. 1438), o termo παιδεία aparece com o significado de, por exemplo, educação das crianças, instrução, cultura do espírito.

Em nossa língua, costuma-se verter παιδεία por educação e, assim como pólis – cidade –, a tradução não comporta o sentido que se encerra em παιδεία. Educação traz uma ideia formal, ligada ao processo escolar moderno. Talvez entre as línguas modernas o termo que mais se aproxime do sentido de παιδεία seja *bildung* no alemão, que guarda uma conotação de formação cultural mais ampla, semelhante à παιδεία para os gregos. Esta assumia um sentido de

(...) formação e conjunto de competências cognitivas, artísticas, físicas, de que o jovem cidadão deve dispor para responder e participar, de pleno direito e com critério, na comunidade a que pertence (LEÃO; FERREIRA; FIALHO, 2012, p. 7).

Com efeito, procuramos refletir acerca de quais condutas e mesmo valores que a pólis buscava engendrar nos cidadãos. Nosso paradigma é a chamada pólis clássica, que figura na imagem da Atenas do século V¹⁵. O historiador da filosofia

¹⁵ Evidentemente, estamos cientes de que o mundo grego, exemplificado na imagem de Atenas, foi retomado ao longo da história e das subseqüentes produções historiográficas como um modelo segundo interesses específicos. Mas nada disso invalida a singular experiência grega, ateniense, ou

antiga Pierre Hadot (2004, p. 31) afirma que os gregos assumiam uma postura marcadamente forte no que diz respeito ao impulso de educar, formar.

Neste sentido, e de maneira muito geral e didática, podemos pensar sobre uma divisão no que tange os processos educacionais gregos. Segundo Hadot (2004, 31), no período arcaico a παιδεία foi marcada fundamentalmente pela construção e circulação de valores de uma ἀρετή – virtude – aristocrática. Ou seja, formação baseada em valores de coragem guerreira, honestidade moral, bem como um senso de honra e vergonha que muitas vezes fazem do aristocrata um ser inflexível em suas posições. Por sua vez, com a instauração da prática política, da ἰσονομία – senso de igualdade entre os cidadãos diante de um corpo de leis comuns – assim, como da democracia, o esforço de educação, a παιδεία do cidadão volta-se às necessidades que a pólis isonômica doravante institui (HADOT, 2004, p. 32).

Por esta via propomos ler a cidade-estado grega a partir do conceito de lugar, no sentido que o antropólogo Marc Augé coloca. A pólis, sendo um lugar, é *locus* de “práticas coletivas e individuais” (1994, p. 50), que dão sentido ao que chamaríamos de vivência social,

(...) Lugar é uma construção material e simbólica do espaço por uma sociedade. Lugares dão sentido/memória, possibilitam pensar, observar e dar inteligibilidade às coisas, possuem três características: identitários, relacionais e históricos (marcos, lugar de memória, estabilidade mínima) (AUGÉ, 1994, p. 51).

Assim, a pólis por um sentido específico de formação, de educação, seria um lugar pedagógico. Esta παιδεία empreenderia um movimento que atribui sentido à existência dos chamados cidadãos. Adicionando a isto, podemos também nos apropriar da noção de espaço tal qual Michel de Certeau expõe, para o autor, espaço é o “*lugar praticado*” (2014, p. 184). Desta forma, é observar a pólis como espaço educacional na medida em que é produzido pelas práticas que conformam um lugar, seus signos, ideias e valores, por exemplo (CERTEAU, 2014, p. 185).

Como aponta Werner Jaeger, a educação na visão dos antigos gregos não deve ser vista como de propriedade do indivíduo, ou seja, não há uma busca subjetiva daquilo que chamaríamos de sujeito por sua formação. A ação educativa é

seja, a criação de uma nova antropologia do humano que se identifica entre os gregos. A criação de um projeto de autonomia.

da comunidade sobre seus membros. “*O caráter da comunidade imprime-se em cada um dos seus membros e é no homem (...) fonte de toda ação e de todo comportamento*” (2001, p. 4).

Platão na obra *A Republica*, na altura de 590e nota a ação educacional e formadora da pólis sobre o cidadão. Comentando esta passagem, Victor Ehrenberg (1964, p. 99) diz que Platão identificou acertadamente a pólis como uma comunidade pedagógica.

Ehrenberg (1964, p. 99) explica que a pólis educa, não através de algum sistema estatal de educação, composto por escolas ou professores em um sentido moderno, mas através da fundação de um ideal de cidadão e das leis da cidade – νόμοι. Com efeito, “*o objetivo de qualquer educação, praticada pela comunidade, não pode ser outra que fazer do neófito um verdadeiro membro da comunidade*” (EHRENBURG, 1964, p. 100)¹⁶.

Em outra obra, *Críton*, Platão apresenta mais uma vez o movimento educativo que a pólis assume, “*(...) no combate, no tribunal, em toda a parte, tem a obrigação de executar o que ordena a pólis (...) ou então convencê-la por processos que sejam justos*” (*Pl. Cri*, 51b-c). Nesta passagem vemos que a cidade-estado articula variados elementos do que deveria ser a vida do cidadão a partir das próprias necessidades da pólis, que a um só tempo são as mesmas do seu corpo cívico. Para H.D.F. Kitto (1972, p. 120) a pólis constituía como uma “escola” no pensamento grego:

Desde que nasce, o habitante habitua-se ao modo de vida da pólis, às suas leis e costumes, às normas que regulam os actos mais mezinhos, às cerimônias religiosas e crenças. Comunidade viva, nela o convívio com os outros, a actividade nas diversas instituições, a participação nos actos públicos e cerimônias religiosas e crenças aos poucos conformavam o jovem a uma maneira de ser e de viver. Desse modo, a pólis educa o cidadão e modela-o (FERREIRA, 1992, p. 27).

Vemos que a pólis, enquanto uma construção de um modo de vida incutiu no cidadão um devir, um sentido de existência, se assim podemos dizer. Por um sentido de participação e convívio em uma comunidade política de iguais – de um ponto de vista jurídico – aqueles que possuem a cidadania são conformados

¹⁶ No texto original: “The object of any education, practised by the community as such, could be no other than to make the pupil a true member of that community”.

mediante as necessidades da cidade para sua autopreservação. O poeta Simônides diz, “a pólis educa o homem” – “πόλις ἄνδρα διδάσκει” (Frg. 53 d)¹⁷.

Interessante notar a própria relação filológica entre os vocábulos “cidadão”, “pólis” e “constituição” no grego antigo. Victor Ehrenberg (1964, p. 32) nos lembra de que a palavra para designar a cidadania entre os gregos é πολιτεία. A mesma palavra também pode ser usada quando se considera os cidadãos – πολίται – em um sentido de corpo cívico ativo.

A constituição e a estrutura geral da pólis também podem receber o nome de πολιτεία. Para Ehrenberg (1964, p. 39) é possível concluir do seguinte modo: primeiro, isto que chamaríamos de Estado, a pólis, apoia-se na prática concreta da cidadania (antiga). Em segundo lugar, πολιτεία não reflete a soma dos cidadãos tomados individualmente, mas como que um corpo vivo onde a participação dos cidadãos constituiria uma *raison d’être* dele mesmo,

O uso da mesma palavra para a participação individual no estado e para sua estrutura geral mostra que a participação sem seu fundamento não era somente um ato legal entre indivíduo e Estado; isto refletia a vital aderência do indivíduo para com o corpo de cidadãos (EHRENBERG, 1964, p. 39)¹⁸.

Mesmo que o autor se valha de termos um tanto problemáticos em relação ao mundo grego, como indivíduo e Estado, isto não apaga sua intenção de nos demonstrar através de considerações filológicas e históricas que entre os termos pólis, πολίται – cidadãos -, e πολιτεία – constituição, corpo de cidadãos – há um vínculo que ultrapassa o campo da linguística. Os laços são orgânicos e mostram que entre os cidadãos e sua pólis a relação era sentida de forma naturalizada.

Sólon, no século VI mostrava o caráter pedagógico da pólis, no fim período arcaico,

Que estas coisas ensine aos Atenienses, o meu coração me ordena: que males sem conta à cidade a ausência de ordem traz. Mas boa ordem bem ordenada e nem disposto tudo faz aparecer e, muitas vezes, nos injustos

¹⁷ Retirado e traduzido do seguinte endereço: http://www.gottwein.de/Grie/lyr/lyr_simon01.php#53D.

¹⁸ No texto original: “The use of the same word for individual participation in the state and for its general structure shows that the participation was not in the main an purely legal act between individual and state; it reflected the vital adherence of individual to the citizen body”.

põe grilhetas. A aspereza aplaina, põe termo à ambição, a insolência amortece (...) (*Sol. Eunomia*, Frg 4 w. vv. 30-34)¹⁹.

A pólis, pelas palavras de Sólon é o espaço próprio para haver uma forma de pensamento onde o convívio social mediante a boa ordem estabelecida seja almejado. O pacto que cidade institui visa o fim da insolência e exageros daqueles que privatizam o espaço coletivo. O nomóteta expõe que ensinou aos atenienses o caminho da virtude, e é justamente pelas estruturas do pensamento políade que isto se faz possível. Assim, a pólis nos poemas de Sólon mostra sua predestinação em instituir uma regra de vida marcada pela contenção e autolimitação dos excessos (BARROS, 1999, p. 64).

A pólis, enquanto instituição totalizante subtraiu a autoridade às antigas famílias aristocráticas. Superando este tipo de poder personalizado e fundado na tradição mítica, a cidade pôde estabelecer-se como espaço de identificação de uma subjetividade coletiva (VEGETTI, 2014, p. 66),

O cidadão, “rico ou pobre”, “grande ou pequeno”, que seja, se sente de qualquer modo coproprietário da pólis, porque participa da distribuição dos seus tesouros comuns, dos proventos das minas de prata, dos tributos dos súditos; e, além disso, participa naturalmente das decisões comuns acerca do modo de usar essas riquezas e de incrementar seu afluxo (VEGETTI, 2014, p. 68).

Notamos nesta análise um forte laço entre cidade e cidadão. Paul Veyne ao analisar aquele vínculo, afirmava que o cidadão grego, fundamentalmente aquele de Atenas durante o século V, poderia ser visto como um “militante” (1984, p. 48). Sem dúvidas que o termo traz um som por demais modernizante, mas, todavia, com isso parece querer fazer ressaltar aquele aspecto da cidadania grega que prescrevia aos cidadãos uma intensa participação nos negócios públicos. Com esse recurso, que em primeiro momento pode parecer anacrônico, o historiador francês quer marcar a ruptura entre o cidadão da antiguidade e aquele, “passivo”, do Estado moderno.

Comentando a questão do cidadão militante, Mario Vegetti afirma, “*trata-se daquela sophrosyne, daquela temperança que resulta da interiorização das exigências da cidade, e que se torna, portanto o principal caráter moral do cidadão militante do século V*” (VEGETTI, 2014, p. 69). Ainda, neste sentido de formação e conformação da pólis em relação ao cidadão, Tucídides faz Péricles falar sobre os

¹⁹ A tradução foi retirada da obra de Delfim Leão intitulada, *Sólon: Ética e Política*, de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. P. 407.

cidadãos que morreram pela cidade, “(...) *Assim estes homens se comportaram de maneira condizente com nossa cidade*” (Th. II, 43).

Segundo Vegetti, a pólis é um ambiente onde se evidencia a ausência de uma estrutura ideológica e coercitiva de forma institucionalizada. A cidade é marcada “*pela ausência, em outros termos, de regular organização escolástica, de instituição eclesiástica, de autêntica polícia, de corpo separado da magistratura*” (2014, p. 69). O autor procura explicar que essas carências institucionais implicaram em um

Extraordinário esforço de educação permanente, que transforma a própria pólis em todas as suas articulações, numa agência educativa integrada. A autoeducação do corpo cívico, necessária para que ele tenha condições de enfrentar as complexas exigências político-morais da cidade, representa provavelmente o traço mais característico da experiência cultural do século V na Grécia (VEGETTI, 2014, p. 69-70).

Em consonância com o papel educativo da pólis, desenvolveu-se momentos e ocasiões que possuíam um telos de formação do cidadão. Por exemplo, a participação na assembleia, expedições militares, festividades cívico-religiosas, em última instância, momentos em que a cidade apresentava para si mesma, de forma idealizada, a via que deveria ser seguida. A cidade articula sua voz educativa pela reverberação de práticas sociais cívicas. Platão na *República* deixa perceber o empreendimento educativo da cidade:

Não crês, pelo contrário, que justamente os próprios cidadãos (...) deem a mais perfeita educação e tornem conformes à sua vontade os jovens como os anciãos, e os homens e as mulheres? (...) Quando, reunidos em numerosa quantidade nas assembleias ou nos tribunais ou nos teatros ou nos acampamentos ou em qualquer reunião de multidão, com grande alarde ora desaprovam ora aprovam as coisas que se dizem ou se fazem, sempre exagerando, com gritos e estrépito. E, além disso, as rochas e o lugar em que estão duplicam o eco e o alarde dessas desaprovações e aprovações. Em semelhante ambiente, que coração crês possa ter o jovem? Ou qual sua privada educação poderá resistir sem ser submersa por tais desaprovações e aprovações, e sem deixar-se levar pela correnteza para onde ela arraste? E belas ou feias não dirá ele serem as mesmas coisas que dizem estes? E não se ocupará com as mesmas coisas que estes? E não se tornará semelhante a eles? (Pl. R, VI, 492b-c).

Nas palavras de Platão, que se apresenta como uma censura a partir de um ponto de vista aristocrático, Mario Vegetti vê que é possível perceber uma espécie de função ético-moral por parte de pólis, “(...) *que a cidade exige e persegue com a força educativa da sua voz coletiva*” (2014, p. 70).

Aristóteles em sua obra *A Política* trata por momentos sobre questões que dizem respeito à παιδεία. Para o autor (*Arist. Pol*, VIII, 1337a) um dos principais objetos de atenção do legislador é a educação. Aristóteles afirma que aqueles estados que não tiveram em conta tal temática acabaram por enfrentar ruins consequências. Aristóteles (*Arist. Pol*, VIII, 1337a) chama atenção para a educação dos jovens – τὴν τῶν νέων παιδείαν –, uma ação educativa que deve ser realizada de forma comum, pela cidade, justamente por ser a pólis também um tipo de convivência que se realiza nos fins do bem comum.

Neste sentido, Aristóteles expõe:

Não devemos pensar tampouco que qualquer cidadão pertence a si mesmo, mas que todo pertencem à cidade, pois cada um é parte da cidade, e é natural que a superintendência de casa parte deve ser exercida em harmonia com o todo (*Arist. Pol*, VIII, 1337a).

Aristóteles escreve no século IV, quando a pólis passa por momentos de crise e desagregação. Talvez em uma espécie de canto do cisne evoca aquela visão de uma παιδεία que responde às exigências da cidade enquanto convívio isonômico. Vemos nas palavras do filósofo um elogio àquela força e pertença que a ação educativa da pólis realizava, mediante um pensamento que toma a questão comunitária como princípio.

Ao colocar como tarefa do legislador a preocupação com os artigos da παιδεία, é pela figura de uma magistratura pública que Aristóteles expressa este vínculo orgânico-funcional de educação e cidade, que faz da pólis uma comunidade pedagógica. Para Aristóteles, os processos educativos engendrados pela cidade estão no seio da vida política de forma a possibilitarem a realização da condição humana (WEISS, 2004, p. 169).

A educação e as atitudes que ela engendra são necessárias não somente para edificar ou construir a constituição, mas também para ter em vista a prática da virtude, que exige uma iniciação. O papel do Estado educador é o de criar ou de reforçar os costumes e atitudes, conforme o espírito da constituição (WEISS, 2004, p. 171).

Assim, entendemos a pólis como aquela célula com a função capaz de conformar os cidadãos mediante a instauração e circulação de costumes e valores no espaço público. Em outras palavras, é realizar no espaço coletivo a materialização da constituição da cidade, sua πολιτεία.

A pólis desde seus primeiros tempos, na altura do século VIII, necessitou empreender um esforço de subtrair aos *gene* aristocráticos uma série de privilégios jurídicos e religiosos fundamentalmente. A contrapartida deste movimento foi a contínua elaboração de um espaço público composto por normas, valores e ideias que deveriam ser absorvidos pelos cidadãos, na intenção de se levar a termo um tipo de convivência considerado civilizado.

Com efeito, dizemos que a pólis constitui-se como comunidade pedagógica na medida em que possui uma πολιτεία, ou seja, uma organização da vida do cidadão que o incentiva a uma singular participação nas variadas instâncias de exercício da autoridade – ἀρχή – e poder – κράτος. Desta maneira, observamos que a própria constituição da cidade, sua πολιτεία, não era pensada enquanto alguma abstração, mas, ao contrário, eram os cidadãos em ação que davam sentido a cidade. A pólis, por sua vez, a partir de valores comunitários, educava o cidadão, e educava justamente com fins na participação cidadã.

Assim, a pólis é comunidade pedagógica no sentido em que Cornelius Castoriadis apresenta,

Apenas a educação (παιδεία) dos cidadãos enquanto tais pode dotar o espaço público de um autêntico e verdadeiro conteúdo. Mas essa παιδεία não é, basicamente, questão de livros ou verbas para as escolas. Ela consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a pólis é também cada uma delas, e de que o destino da pólis depende também do que elas pensam, fazem e decidem; em outras palavras: a educação é participação na vida política (CASTORIADIS, 2002, p. 312).

Foi assim que, anteriormente, observamos na *República* de Platão o autor elaborar uma imagem da pólis como dotada de um sem número de elementos, instituições e mecanismos com vistas a conformar o espírito do cidadão. E, com certa desaprovação, realizava uma crítica sobre como as instituições públicas e participativas visavam unificar as vozes que circulam na cidade. Com isto, e em suma, não negligenciamos as tensões, momentos de rupturas e crises que a pólis conheceu em seu interior através dos diversos momentos de sedições que ocorreram ao longo de seu momento histórico. Mas sem dúvidas, a cidade, e especificamente a cidade clássica enquanto modelo, constituiu-se como comunidade pedagógica naquele sentido que procuramos abordar neste momento de nossa

pesquisa: um tipo de concepção da vida social que não vê um corte entre corpo cívico, instituições de autoridade e a própria constituição da pólis.

2.2 Tragédia: arte política e espaço formativo

Seguindo a intenção de elaborar uma espécie de fundo comum para nosso trabalho, no presente tópico procuramos tratar da tragédia grega a partir de um ponto de vista a considerar sua posição na pólis clássica, em verdade na Atenas do século V. De fato, esta manifestação que chamamos por tragédia grega atravessa a citada centúria, e nela encontra seu crepúsculo. As variações e peculiaridades que são possíveis de serem notadas nos chamados três grandes poetas tragediógrafos – Ésquilo, Sófocles e Eurípides, em ordem cronológica – cremos não constituírem peso suficiente para se deixar de falar sobre a tragédia em sua unidade de sentido, seja estético, cultural, social ou histórico.

No título deste subcapítulo, apresentamos o conceito “arte política”. Antes de o explicitarmos, se quer problematizar o que aqui se entende por política. Observamos anteriormente que a criação da pólis pressupôs uma realocação dos conceitos de autoridade – ἀρχή – e poder – κρῆτος. Uma realocação que subtraiu aos *gene* aristocráticos o domínio da justiça, que doravante em uma imagem mental é vista como despersonalizada. Este espaço, talvez, se possa dizer impessoal, é o espaço da política. Mas qual sua natureza?

Um primeiro dado, a política é invenção grega. Para José Antonio Dabdab Trabulsi (2001, p. 81), Aristóteles quando menciona em *A Política*, livro I, parágrafos 1 a 9, que o humano é animal político destinado a viver na pólis mediando sua existência pela política, nada mais faz que, reverberar um pensamento geral grego. Assim, a partir de um ponto de vista grego, a política é o que marca a posição singular humana entre deuses e animais²⁰.

²⁰ É evidente que ao tomarmos a política como a prática de regulação de discussão de campos como poder e autoridade, não estamos igualmente afirmando que apenas os gregos empreendem tal tipo de reflexão. A historiografia mostra que outras sociedades, contemporâneas ou não aos gregos antigos, estabeleciam bases pra a manutenção daquilo que viam como ordem social. A singularidade grega reside em que este espaço de pensamento – a política –foi pela primeira vez percebido pelos humanos como passível de ser movimentado somente pelo intelecto humano, levando a uma

Valemo-nos de categorias de análise elaboradas pelo filósofo Cornelius Castoriadis (2002, p. 185). O autor opera com dois tipos de constituição descritiva do campo do social. Há as sociedades heteronômicas e sociedades onde o projeto de autonomia começa a emergir – que na visão de Castoriadis é a Grécia clássica e a Europa Moderna.

Nas sociedades heteronômicas, a lei e instituições, por exemplo, são instituídas por elementos extra sociais, “(...) a criação dessa instituição é imputada a uma instância extra social, ou, de qualquer modo, que escapa ao poder e ao agir dos seres humanos viventes” (CASTORIADIS, 2002, p. 185). Nesta realidade, aspectos como justiça ou lei não podem passar por processos de reexame, pois se ligam ao plano supra-humano, para além da compreensão do homem. Sejam estes planos, os deuses, Deus, heróis fundadores, ou os ancestrais (CASTORIADIS, 2002, p. 186).

Para Castoriadis, a Grécia antiga constitui uma primeira ruptura com o exposto. Encontra-se por determinada altura algum nível de percepção e reconhecimento de que a sociedade é quem exerce a função do que podemos chamar fonte de suas leis. Isto acaba por implicar na, “(...) abertura da possibilidade de pôr em causa e em questão a instituição existente da sociedade, que já não é sagrada, ou, pelo menos, não da forma como era antes” (2002, p. 186). Sobre esta ruptura Castoriadis afirma ser uma ruptura com o “*fechamento da significação*”,

Em uma sociedade onde há o fechamento da significação qualquer questão que venha a ser colocada neste sistema, neste magma de significações, encontra resposta neste mesmo magma. A Lei dos Ancestrais tem resposta para tudo, assim como a Tora e o Alcorão (2002, p. 186).

A superação do fechamento da significação para Castoriadis leva à criação da política, “*instituição explícita global da sociedade*” (2002, p. 187). De que forma podemos encontrar este movimento de instituição da sociedade na Grécia antiga?

Ressalte-se que a política que tomamos aqui, é aquela da ideia de participação popular²¹. “*A participação política era sentida como um dos bens mais*

determinada dessacralização e à concepção de participação direta mediada pela criação da figura do cidadão.

²¹ O conceito de popular pode oferecer uma ambiguidade. A tradição do pensamento inaugurado com a Modernidade, fundamentalmente com os horizontes que a Revolução Francesa, faz irromper,

desejáveis que existem” (TRABULSI, 2001, p. 83). O helenista alemão Christian Meier chega a falar em “*revolução política*” (1987, p. 9). O conceito é usado pelo autor para apontar que, criação da política pelos gregos é uma invenção em um sentido radical, ou seja, não há um precedente ou mesmo um modelo em que os antigos helenos tenham se apoiado (MEIER, 1987, p. 10).

De forma análoga a Castoriadis, Meier (1987, p. 12) segue um pensamento que percebe na política concebida pelos gregos, o fundamento da participação direta dos cidadãos. Com efeito, os cidadãos são como instrumentos ativos na prática política, “(...) o ponto de vista que prevalece em uma concepção desta ordem não era nem o dos governantes, nem dos governados: era o da totalidade da comunidade” (MEIER, 1987, p. 14). Algo que segundo o autor, nasce de uma concepção que considera os cidadãos como responsáveis pela cidade.

Christian Meier diz,

A política era, para a grande massa de cidadãos, a única parte de suas vidas que superava ao mundo concreto das relações domésticas, de parentesco ou de vizinhança, assim como das pequenas comunidades de culto. Era a única esfera que não atuavam somente como pessoas privadas, o único domínio onde tomavam parte em uma forma de vida pública (1987, p. 17)²².

A partir deste ponto de vista, Christian Meier (1990, p. 1-2) coloca que os gregos criaram uma imagem da política e do viver politicamente. Em outras palavras, o cidadão vivia e convivia no espaço público mediante sua própria condição de cidadão. Neste sentido, este viver politicamente assume posição central na vida cívica. Sem dúvidas, a política também pode ser entendida como coloca Meier, envolvendo

(...) uma específica forma de identidade social, um particular modo de experienciar o tempo, uma especial relação entre estabilidade e mudança,

desenvolver o conceito de popular em um movimento de abarcar a camada populacional em estado de desamparo na realidade do Antigo Regime. Doravante desenvolvendo um papel social e uma série de direitos que são do campo do chamado popular. Em nosso texto, ao falar da política como criação grega e ser caracterizada como uma prática da participação popular, o termo em questão – popular – serve para designar o conjunto daqueles que compunham a pólis mediante a detenção do estatuto de cidadão, ou seja, não há uma clivagem social, diríamos, a fim de caracterizar o popular.

²² No texto original: “La política era, para la gran massa de ciudadanos, la única parte de su vida que superaba al mundo concreto de las relaciones domésticas, de parentesco o de vecinidad, así como al de las pequeñas comunidades de culto. Era la única esfera em la que no actuaban solamente como personas privadas, el único dominio donde tomaban parte en una forma de vida pública”.

um singular modo de experienciar, perceber e compreender as potencialidades humanas, história e sociedade (...) (1990, p. 2)²³.

A política aparece como sinônimo de espaço comum, um campo concernente a todos, sendo este campo a filiação central dos cidadãos (MEIER, 1990, p. 13). Para Jean-Pierre Vernant, os cidadãos enquanto iguais – ἴσοι – elaboraram um espaço político e público que seria “(...) *não apropriável, público, aberto aos olhos de todos, socialmente controlado, em que a opinião de cada um livremente expressa pela palavra no decorrer de um debate geral, é posta à disposição de todos*” (2009, p. 151). Falar do espaço público, nestes termos, é refletir acerca do poder e autoridade doravante dessacralizados, constituindo assim, elementos de reflexão e debates públicos. De fato, isto é o que constitui a invenção da política.

No universo da política situa-se a tragédia grega. Como explicitado no começo desta seção, chamamos a tragédia de arte política. Procuraremos discorrer acerca desta nomenclatura, a fim de sustentarmos seu uso como ferramenta interpretativa do presente estudo.

A tragédia grega é um evento cívico-religioso, com sensível peso na vida social dos atenienses (MARSHALL, 2000, 18). O trágico como manifestação simbólica e cultural faz circular no tecido social emoções, ideais, valores e mesmo sensibilidades de seu momento.

Na época de sua ascensão e declínio, o século V a. C, a tragédia não se apresentava apenas como palavra ou obra literária, mas especialmente como ação, pois era um espetáculo dramático de muito impacto (MARSHALL, 2000, p. 19).

A tragédia é posicionada como um núcleo difusor de significados e imagens a serem compartilhados no interior da comunidade cívica, fazendo com que aquele conteúdo veiculado passasse a circular junto a um grande público e integrando um complexo cultural simbólico e comunicativo a ser partilhado entre poeta e cidadãos (MARSHALL, 2000, p. 19).

A partir deste modelo de compreensão do fenômeno trágico foi que o movimento conhecido por Escola de Paris desenvolveu suas reflexões. Percorrendo as interpretações desta corrente intelectual – fundamentalmente de dois

²³ No texto original: “A specific form of social identity, a particular way of experiencing time, a special relationship between stability and change, a particular mode of experiencing, perceiving, and understanding human potentialities, history, society”.

proeminentes nomes, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal - Naquet –, Marshall (2000, p. 33) nos explica que o referido movimento visa à compressão do texto trágico mediante um olhar para com o universo histórico, social e mental da Atenas clássica. Em outras palavras, é perceber que autores como Vernant e aqueles que em certa medida se filiam às suas proposições, reconhecem a especificidade da tragédia em sua íntima reciprocidade para com o momento histórico que lhe é atual.

Momento histórico, dissemos. Mas também momento psicológico. Nesta perspectiva nos alinhamos às noções de Vernant e Vidal-Naquet, que segundo Marshall “*alargaram o âmbito significante do texto trágico o máximo possível*” (2000, p. 33). Observar a tragédia grega como arte política é perceber que entre a tragédia e a “*dinâmica da pólis clássica*”, como coloca Marshall (2000, p. 34), há relação verdadeiramente orgânica. Assim,

Referência cardinal nesta linha de interpretação, a *política*, e com ela a realidade histórica original e específica da democracia ateniense, no século V a. C., aparecerá doravante como um tema de análise privilegiado para a compreensão da arte trágica (MARSHALL, 2000, p. 35).

É nesta via que segue o trabalho do helenista alemão Christian Meier, autor que podemos situar em uma corrente marcada por uma antropologia política da Grécia antiga. Ele expõe sobre a tragédia e seu papel de

(...) recolocar sem parar, o novo dentro do antigo, de pensar o novo em união ao antigo e, desta forma, mantendo vivos os antigos questionamentos, os panos sombrios da realidade, fazendo-os entrar, sob uma nova forma, no mundo novo; logo, de prover a formação deste saber ao qual o ser humano costuma se referir, dito de outra forma, de prover a base mental do político: a tragédia revivendo, regenerando e desenvolvendo o fundamento ético da política (1991, p. 57)²⁴.

Esta tensão entre o novo e antigo que Meier procura evidenciar é resultado de transformações e experimentações ocorridas na pólis clássica. A tragédia, sendo criada paralelamente à fundação da Atenas como grande centro cultural, econômico e político do Mediterrâneo, faz ecoar no teatro estas mesmas realizações. Sobre isto, Marshall nos diz,

²⁴ No texto original: “Repousser sans cesse le nouveau dans l’ancien, de penser le nouveau em l’unissant à l’ancien et, par là, de garder vivaces les vieilles interrelations, les pans sombres de la réalité, de les faire, sous une forme nouvelle, dans le monde nouveau, donc de pouvoir à la formation de ce savoir auquel l’être humain a coutume de se référer, autrement dit, de pourvoir à l’assise mentale du politique: la tragédie revivifiant, régénérant et développant le fondement étique de la politique”.

O poderio conquistado por Atenas após as Guerras Médicas, e a consagração da soberania coletiva após as reformas de Clístenes e o declínio do Areópago, instauraram uma situação de perplexidade, devida às novas atribuições e responsabilidades da comunidade. A reformulação dos antigos cânones da vida política ocupa então a reflexão da cidade e seus expoentes, notadamente os tragedistas (2000, p. 34).

A tragédia, para Vernant e Vidal-Naquet, se posiciona no seio da cidade clássica como “(...) *uma espécie de assembleia ou tribunal popular*”, debatendo e pondo sob uma franca reflexão “*o pensamento social próprio da cidade no século V*” (2011, p. 45). É a partir desta tradição interpretativa, que autores, como o já citado Christian Meier, classificam a tragédia como arte política, pois seria do âmbito da tragédia problematizar e empreender uma nova organização do campo das experiências sociais. Quer dizer, a tragédia pensa a realidade sócio-política da pólis, representando através de uma linguagem literária os problemas que a vida comunitária engendra (MARSHALL, 2000, p. 35).

Tal representação é mediada pelo fato mítico. Ou seja, o mito na cena trágica realiza-se como um olhar distanciador que permite ao poeta trágico elaborar um debate “*acerca de temas políticos e morais*” próprio do universo políade (SEGAL, 1994, p. 194). Michael Zelenak afirma que, “*através da tragédia, a cidade reescreve os mitos do tempo heroico, os situando em serviço da ideologia democrática*” (1998, p. 11)²⁵.

Pensamos ser possível afirmar que Christian Meier (1991, p. 270) partilha de uma visão análoga, pois, para este autor, a tragédia desempenhou uma função histórico-social tão relevante e necessária na pólis democrática – Atenas –, quanto o Conselho dos Quinhentos, ou a Assembleia soberana do povo, por exemplo. A tragédia como arte política faz-se sentir ao observarmos que a partir da instauração da *ἰσονομία* uma nova antropologia emergiu, ou seja, um novo modo de perceber a existência humana. Este estado de coisas acarretou transformações na visão do humano sobre o próprio humano, bem como um novo olhar sobre o convívio comunitário:

A arte trágica, naturalmente, responde a esta carência de sentido do mundo vivido, com uma estética dirigida à reflexão sobre a medida e a ação, assim como à transformação dos temas políticos e sociais para uma linguagem

²⁵ No texto original: “Through tragedy, the city rewrote the myths of the heroic age and enlisted them into the service of the democratic ideology”.

plástica (do mito) e sensível (da arte dramática) em uma ocasião central da vida da cidade (a festa a Dioniso), capaz, portanto, de congregar, envolver e promover simbolicamente a coletividade e os indivíduos (MEIER Apud MARSHALL, 2000, p. 36).

Se ao tratar a tragédia grega a partir de um arcabouço conceitual que lhe atribua o epíteto de arte política, aceitarmos que tal forma de expressão, para além de considerações meramente literárias, recupere e trabalhe com referências à vida política da comunidade cívica, a forma trágica enuncia um modo de pensamento singular, uma forma de organização do pensamento que tem como ponto referencial o fundo mítico grego, já mencionado. Pensar a tragédia em relação ao mito – μύθος – é perceber como ela se situa a partir de uma reflexão sobre o momento histórico-psicológico do homem grego.

As tragédias não são mitos. A tragédia teria vida quando o mito não mais dá conta de organizar o convívio humano na realidade política da cidade (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. XXI). No século V o mito é percebido como forma narrativa de um passado já transcorrido, mas que em alguma instância ainda faz-se sentir no plano da consciência do homem grego. Por outro lado, a cidade clássica quando emerge institui noções, valores e ideias que entram em tensão com referência mítica (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. XXI).

O que permite esta inflexão que se evidencia na tragédia grega? Do ponto de vista do pensamento, a construção dilacerada e tensa do homem trágico pode ser percebida em relação e mediante os processos de construção de um pensamento social e jurídico em estado de formação no tempo da tragédia.

Apoiando-se nas lições de Louis Gernet, Vernant e Vidal-Naquet colocam que *“a matéria da tragédia é o pensamento social próprio da cidade, especialmente jurídico em pleno trabalho de elaboração”* (2011, p. 3). Os autores ainda expõem que,

A presença de um vocabulário técnico de direito na obra dos trágicos sublinha as afinidades entre os temas prediletos da tragédia e certos casos sujeitos à competência dos tribunais, tribunais esses cuja instituição é bastante recente para que seja ainda profundamente sentida a novidade dos valores que comandaram sua fundação e regulam seu funcionamento (2011, p. 3).

Um vocabulário ambíguo, e incerto. Esta ausência de precisão, podemos dizer, é o espaço onde atuam os poetas trágicos, reverberando os impasses e

tensões entre tradições religiosas arcaicas e a construção de um pensamento jurídico que ao mesmo tempo distancia-se da tradição mítica, mas lhe é devedor:

Desse ponto de vista, a própria *Díke* pode parecer opaca e incompreensível: comporta, para os humanos, um elemento irracional de força. Nas *Suplicantes* também se vê a noção de *kratos* oscilar entre duas acepções contrárias: ora designa a autoridade legítima, um domínio fundado juridicamente, ora a força bruta no seu aspecto de violência mais oposto ao direito e à justiça. Da mesma forma, na *Antígona*, a palavra *nómos* pode ser invocada pelos diferentes protagonistas com valores exatamente inversos. O que a tragédia mostra é um *díke* em luta com uma outra *díke*, um direito que não está fixado, que se desloca e se transforma em seu contrário (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 4).

O espetáculo trágico não é um julgamento ou debate jurídico. Mas apropria-se de seus elementos referenciais para situar o humano e seus conflitos morais e éticos em um universo fragmentado, tenso. Tal representação, para Vernant e Vidal-Naquet, traduz uma ruptura no pensamento grego que se faz sentir duplamente. No plano social grego do século V há uma distância sensível entre aspectos míticos religiosos do passado arcaico e a experiência inaugurada pelas práticas isonômicas da cidade clássica. Mas, em todo caso, aquela distância não é profunda o suficiente, fazendo, assim, “(...) *que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e para que o confronto não deixe de efetuar-se*” (2011, p. 4).

Este aspecto de tensão tem correspondência em uma visão problemática acerca de uma consciência da responsabilidade humana. Esta consciência pode ser chamada de trágica na medida em que se identifica nela uma concepção do plano humano marcadamente distinto do plano das deidades. Mas tal distinção não significa afirmar que aqueles âmbitos eram percebidos como inseparáveis. Com efeito, a responsabilidade humana é vista como aspecto trágico, pois na tragédia é um objeto de reflexão e debate, “*mas ainda não adquiriu um estatuto tão autônomo que baste a si mesmo*” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 4),

O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências, onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticam e por eles são responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 5).

São condições sociais e psicológicas que a tragédia expressa. Assim, tem o próprio espaço humano como a base do debate. No sentido de problematização do convívio coletivo,

A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e jurídicos instaurando sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espalho urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem as assembleias ou os tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos (...) (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 10).

Para Vernant o vínculo estreito entre tragédia e realidade social não implica que o trágico seja visto como espelho a refletir aquela realidade. O autor afirma que a tragédia é um movimento problematizador das categorias mentais que a cercam. Isto se alinha ao que diz Pierre Vidal-Naquet (2002, p. 182-183) sobre a tragédia grega. Para este último autor, a expressão trágica funciona como um espelho, de fato, mas um espelho quebrado. Com esta figura de linguagem Vidal-Naquet procura caracterizar a tragédia como uma instituição social que representa, no teatro, a cidade em suas tensões e ambiguidades do plano social, político, religioso e jurídico, por exemplo. O pensamento trágico, enquanto um “espelho quebrado” explicita, por uma imagem refletida, as fraturas inerentes ao convívio comunitário, indicando a existência das diferentes vozes que habitam o espaço público.

Este reflexo problemático, podemos dizer, cremos atuar em dois níveis. Em um primeiro plano a lenda do herói e seu mundo, “*esse mundo lendário, para a cidade, constitui o seu passado*” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 10). Este passado é posto, na tragédia, sob as exigências da cidade democrática, tornando-se um problema insolúvel (SEGAL, 1994, p. 195). A tensão entre os mitos apresentados na tragédia e a exigência que o convívio isonômico coloca, advém da questão que lembrava Walter Nestle, ou seja, o mito passa a ser visto através dos olhos do cidadão. O mito perde sua consistência de organizador do cosmos (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 12).

Em segundo lugar, a apresentação de uma narrativa mítica completamente problemática e fragmentada em seus valores, ideias e noções, na visão de Vernant e Vidal-Naquet serve ao propósito de na tragédia se debater e problematizar a própria cidade e seus valores (2011, p. 10-11).

A esta posição central na vida social grega – ateniense – a tragédia corresponderia uma função formativa de uma subjetividade do cidadão, tendo em vista o problema da ação, pois o homem trágico é desenhado segundo aqueles

valores que constituem o ideal homérico de herói. Doravante, no século V com o modelo da vida na pólis democrática, o herói e suas condutas parecem insuficientes em tudo que diz respeito ao concerto do convívio humano. Por ser tributário de um passado marcado por uma outra forma de conduta – mítico-arcaica –, na tragédia os heróis perdem-se, e o complexo do pensamento isonômico parece triunfar (VORSATZ, 2013, p. 26-27).

Podemos dizer que a tragédia apresentando sempre o herói diante de uma escolha (VORSATZ, 2013, p. 29), acaba por problematizar o tema da ação humana em uma realidade da participação como era a pólis clássica:

A tragédia ática constitui o modo pelo qual a civilização grega do século V a. C., pela primeira vez, interroga o sentido da ação humana – perspectiva ética por excelência. A poesia épica, que lhe é imediatamente anterior, caracteriza-se pelo canto em louvor do herói e seus feitos inigualáveis (...). A tragédia ática apresenta a interrogação ética através da relação singular do herói com seu ato (...) (VORSATZ, 2013, p. 29).

A tragédia leva os cidadãos a refletirem sobre a condição humana, em um sentido do constante chamado à ação e deliberação sobre seu próprio estatuto.

Enquanto a cidade permaneceu viva, a atividade poética continuou a exercer esse papel de espelho que devolvia ao grupo humano, permitindo-lhe apreender-se em sua dependência em relação ao sagrado, definir-se ante os imortais, compreender-se naquilo que assegura a uma comunidade de seres perecíveis sua coesão, sua duração sua permanência através do fluxo das gerações sucessivas (VORSATZ, 2013, p. 34).

Ao demonstrar no teatro antigos mitos heroicos que devem romper com o *ethos* aristocrático e agirem mediante o pensamento isonômico, a tragédia atua como uma forma de expressão a instituir o laço social da pólis. Aquele laço que deve superar as solidariedades que permeiam entre os *gene* aristocráticos (VORSATZ, 2013, p. 34).

Na tragédia, expõe Vorsatz (2013, p. 42), a colocação de um fim e sua realização, a existência de intensos debates entre personagens, e personagens com o coro, apresentaria a função de discutir a ação humana em sua interação com a coletividade. Seguindo Vorsatz (2013, p. 45), a tragédia seria como uma proposta de reflexão sobre o próprio funcionamento da cidade. Discutindo a pólis, diante dos cidadãos, pela relação entre humano e ação, a tragédia procura acessar a dimensão ética da existência do homem.

A tragédia não é o mito. Sua palavra – λόγος – de fato é dessacralizada. A sacralidade do aedo arcaico que, regulado por um saber divino expressava sentenças eficazes para além de qualquer questionamento, não é encontrada no poeta trágico, bem como é igualmente negativo em suas criações poéticas. Mas, por sua vez, tragediógrafo e tragédia ocupam uma posição central na vida social da pólis (REDFIELD, 1992, p. 42). Para Marshall (2000, p. 44), o poeta resguarda uma autoridade, sem dúvidas, mas esta doravante encontra-se secularizada. O poeta trágico “(...) *perdeu a posição de profeta e adquiriu a posição de professor*” (REDFIELD, 1992, p. 42).

Marshall pontua que o poeta trágico é

Menos sagrado do que o aedo homérico, mas mais considerado do que os restantes mortais seus contemporâneos. Ou seja, um mestre cujas palavras e sentenças poderiam impor-se também como modelo sobre o tempo, em que se realizavam, assumindo valor não apenas comunicativo, mas também e principalmente, formativo (2000, p. 45).

Nesta perspectiva de observarmos a tragédia como espaço formativo, buscamos uma referência no que diz Cornelius Castoriadis (2002, p. 316). Para o filósofo franco-heleno, a tragédia em sua função educacional – termo sem dúvida moderno – surge como instituição de autolimitação. Ou seja, o trágico por uma visão problemática do mito expõe seus personagens às situações limites que interrogam o humano naquilo que se pode esperar do próprio humano quando colocado sob a chancela da decisão e ação (GAZOLLA, 2011, p. 233). Charles Segal apresenta o olhar da tragédia sobre o mito,

Na tragédia, a organização do material narrativo dos mitos através de um texto escrito torna possível uma nova e vigorosa narração visual; voz e visão estabelecem entre si relações complexas de um novo tipo. Com essa maior insistência em aspectos e conteúdos inovadores, o espectáculo ou o teatro tornam-se metáforas para descrever a experiência humana em geral (1994, p. 187).

Para o pesquisador Mateus Dagios (2012, p. 25), a partir desta citação, podemos perceber que, por um distanciamento em relação ao mito, o pensamento grego, fundamentalmente a reflexão que encontramos na obra trágica, pôde expressar novas sensibilidades que conformavam o universo do homem grego. Roland Barthes (2007, p. 28) afirma que a tragédia é veiculação de uma emoção política. Para Barthes, a tragédia é teatro social, que “*através dos mitos divinos, o que cada vez estava em causa era o devir da Cidade (...)*” (2007, p. 35). Ainda, para

este autor, as ações humanas postas na cena trágica não são problemáticas em si, mas são, sobretudo, problemas na medida em que há uma reverberação no espaço coletivo (BARTHES, 2007, p. 36).

Desta forma, pensamos que são os valores do espaço coletivo isonômico que servem como referência na construção de uma cena trágica como espaço formativo do cidadão,

No conflito trágico, o herói, o rei e o tirano ainda parecem bem presos à tradição heroica e mítica, mas a solução do drama escapa a eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. XXI).

Ao problematizar a ação humana mediante o convívio isonômico, a tragédia marca um momento de reflexão acerca do próprio humano enquanto sujeito que percebe a si mesmo como responsável em seus atos (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 2). É evidente que isto que chamamos de responsabilidade não se dá em um espaço totalmente livre de qualquer mediação que ultrapassa o humano, pois, sem dúvidas, a autonomia humana é relativa no pensamento grego. Onde o humano constrói seu espaço no mundo regulando sua posição entre deuses e animais.

O homem trágico é um objeto de debate, está no centro de intensas discussões que são postas em cena diante de uma plateia de cidadãos. Este ser é interrogado, “*no novo quadro do jogo trágico, portanto, o herói deixou de ser um modelo; tornou-se, para si e mesmo para os outros um problema*” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 2).

Diego Lanza coloca que “*o teatro ateniense se situa no espaço político da cidade e sua linguagem é linguagem política*” (Apud. VEGETTI, 2014, p. 70). Espaço político e linguagem política. Não devemos cair em uma reflexão que tome a tragédia tão somente como alguma espécie de decalque da vida política grega – ateniense. Pensamos ser possível, ao revés, dizer que a política da tragédia aparece como uma reflexão sobre aquele tipo de convívio inaugurado pelos gregos que assume o nome de política, ou seja, uma forma de perceber a existência humana e comunitária em suas potencialidades de auto instituição. Mario Vegetti ao comentar a proposição de Lanza, afirma que a tragédia,

(...) representa a cidade diante de si mesma, no seu saber partilhado, nas suas exigências morais, nas suas crises e contradições. Desse modo, o teatro possui dupla ação simultânea: interpreta a cidade e ao mesmo tempo educa e forma o cidadão militante, põe-no em condição de pensar, compreender, controlar os problemas que a prática social e seu horizonte ideológico lhe põem cada dia no momento da decisão e da reflexão (2014, p. 71).

Os helenistas Vernant e Vidal-Naquet (2011, p. 219) mantendo linha análoga explicam a tragédia como expressão que propõe uma infinita interrogação sobre a condição humana, seus limites em uma finitude da existência que sempre se impõe.

Em suma, pensamos articular uma reflexão sobre a tragédia inserida na pólis clássica – Atenas – de maneira a ser considerada uma instituição social da cidade. Desta forma, realizando uma ponte com o tema que tratamos anteriormente – a pólis como comunidade pedagógica – atribuímos à tragédia a característica de falar ao cidadão, regulada pelas problemáticas e exigências que a própria cidade e o convívio público colocavam.

Não se trata de pensar o teatro como análogo a um espaço escolar, nem mesmo a tragédia é como alguma forma panfletária de manifestação. Ao contrário, constitui-se como a expressão de uma nascente consciência do humano sobre sua responsabilidade ética e moral diante do que venha a deliberar. O espetáculo põe sob reflexão as ideias e valores que a prática isonômica inaugura, como pensar a natureza da autoridade, do poder, os limites da ação humana, bem como a natureza do convívio humano e qualificação do espaço público.

A tragédia não é mero teatro de entretenimento, sua posição central na pólis clássica a coloca como um eixo irradiador de pensamento e sensibilidades aos cidadãos que compõem o público teatral, demonstrando aspectos da existência humana fundantes do convívio isonômico. Com efeito, pensamos que a tragédia é espaço de formação, ou formativo ao irradiar através de uma linguagem abstrata e simbólica, todo um arcabouço intelectual necessário às estruturas funcionais da cidade.

2.3 *Filoctetes*, Lemnos e o abandono do humano

O *Filoctetes* de Sófocles pode ser considerada uma tragédia que mostra, apresenta e mesmo trabalha a partir de um ponto de vista que enfoca a subcondição que a vida humana pode atingir (SANTOS, 1991, p. 89b). O herói Filoctetes é um ser abandonado, e em seu corpo viceja uma chaga incurável. Na tradição mítica e literária grega sobre a figura do herói arqueiro – Filoctetes – pode-se encontrar pistas para posterior construção dramática elaborada pelo tragedista Sófocles.

Filoctetes é filho de Peante e Demonassa²⁶. Desde Homero que está associada à imagem de Filoctetes a posse das armas de Hércules. Podemos citar duas narrativas que contam como passou a deter o arco as flechas invencíveis: o armamento teria sido passado pelas mãos de seu pai, que por sua vez recebeu diretamente de Hércules. Uma segunda versão nos conta que o próprio Hércules entregou a Filoctetes suas sagradas armas, que antes pertenceram a Apolo. Isto teria sido a recompensa por Filoctetes ter ateadado fogo na pira fúnebre de Hércules, morto no monte Eta. Da origem de sua ferida encontramos algumas versões, das quais podemos citar as seguintes: Filoctetes teria revelado o local secreto de enterramento de Hércules, o que lhe rendeu uma punição. Outra narrativa afirma que quando direcionando à Tróia foi mordido por uma serpente, na ilha de Tenedo, durante um sacrifício. E uma versão quase cômica conta que feriu a si mesmo, ainda que sem querer, com uma das flechas portadoras de morte. O que as falas contêm de comum é que, em algum ponto do mito de Filoctetes, ele é abandonado na ilha de Lemnos, descarte este pensado e realizado por Odisseu, Agamêmnom e Menelau (GRIMAL, 2000, p. 172)²⁷.

O lugar que Lemnos ocupava no imaginário grego também pode servir de subsídio interpretativo para a compreensão de determinados aspectos do *Filoctetes* que ora pretendemos explorar. Charles Segal (1999, p. 307) aponta que a tensão entre civilização e selvageria é um tópico recorrente no fundo mítico que versa sobre Lemnos. O tema da destruição da vida civilizada é ressaltado na narrativa mítica

²⁶ Em outras tradições se afirma que sua mãe era Metone.

²⁷ Podem-se encontrar informações mais detalhadas sobre o mito de Filoctetes na obra GRIMAL, Pierre. Dicionário de Mitologia Grega e Romana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. P. 172-173.

sobre o episódio em que as mulheres de Lemnos assassinaram seus maridos. O descontrole do elemento feminino aparece como oposto à organização da ordem civilizada.

Nas *Coeforas* de Ésquilo, o Coro lembra-se de Lemnos com uma terra de males:

Co.: Dos males, o maior é o de Lemnos,
 conta-se, o povo deplora a torpeza,
 a imagem do terror
 aliás são as paixões dos Lêmnios.
 Pelo horror hediondo aos deuses
 Perecendo a prole sem honra entre os mortais:
 ninguém venera o inamistoso aos deuses.
 O que sem justiça pus nesta lista? (vv. 630-638).

O próprio Sófocles escreveu uma peça chamada *As Lemnianas*, hoje perdida (SEGAL, 1999, p. 307). Na escrita historiográfica encontra-se em Heródoto, em sua obra *Histórias*²⁸ (*Hdt.* VI, 138), um episódio em que o povo pelasgo – não gregos – chacinou mulheres e crianças atenienses em Lemnos. Segal (1999, p. 307) afirma que, seja na tradição mítica ou historiográfica, por exemplo, Lemnos aparece como local da destruição do que é considerado civilizado.

Em Lemnos, Filoctetes sobrevive por dez anos. No *Filoctetes*, a peça abre com uma descrição já desoladora acerca da Ilha. Odisseu diz

Od.: Ἀκτὴ μὲν ἦδε τῆς περιρρύτου κθονὸς
 Λήμνου, βροτοῖς ἄσιπτος, οὐδ' οἴχουμένη (...) (vv. 1-2).

Od.: Este é o cabo de terra cercada pelo mar,
 Lemnos, por mortais não pisado, nem habitado (vv. 1-2).

Notamos o mar como elemento isolador, assim como a ausência do homem enquanto construtor da vida material, força civilizacional. O helenista Charles Segal ainda nos lembra de que a descrição desoladora de Lemnos nos permite pensar na ausência de altares rituais, por exemplo. Assim, Sófocles constrói a imagem de um local que “(...) omite a instituição de adoração aos deuses (...)” (1999, p. 292),

²⁸ Doravante Heródoto quando referenciado aparecerá abreviado como “*Hdt.*”. E suprimimos a repetida menção ao título de sua obra, *Histórias*.

elemento fundante da ideia de cultura, de um ponto de vista grego (SEGAL, 1999, p. 295). Nas próprias palavras de Filoctetes, Lemnos é um local onde não se deve ir. Lá, apenas aqueles que por engano ou falta de bom senso, aportam (vv. 301).

Comentando os aspectos cenográficos do *Filoctetes*, Fernando Brandão dos Santos afirma que, a partir de um olhar sobre a citada tragédia podemos de alguma forma matizar a afirmação de Aristóteles em sua *Poética* (*Arist. Po*, XIV, 1453b.), quanto à questão da “cenografia” (1991, p. 161a). Para o filósofo de Estágira, em seu tratado sobre *A Poética*, isto que modernamente chamamos de cenografia estaria em segundo plano, dando ênfase de fato à ação dramática. Santos (1991, p. 161a), por sua vez procura pensar que aquilo que chamaríamos de construção cenográfica pode contribuir na elaboração de uma situação intensamente dramática. No caso do *Filoctetes*, para Santos (1991, p. 162a) o espaço físico e a ação dramática se confluem, criando um momento maior de tensão trágica.

O mesmo autor afirma,

Sabemos que toda ação do *Filoctetes* se passa em Lemnos, uma ilha a nordeste da Grécia, no caminho para Tróia. Como Sófocles teria proposto um cenário para sua peça? A primeira resposta que nos vem é que não temos essa informação já que os tragediógrafos não se ocuparam em deixar um segundo texto, um texto secundário, com indicações sobre uma possível montagem do espetáculo, com marcações de entrada e saída de atores, gestos ou expressões corporais esperadas para um dado momento, indicações de indumentárias nem mesmo anotações sobre a composição e/ou montagem do cenário (SANTOS, 1991, p. 162a).

Assim, percebemos que a descrição possível de obtermos da Lemnos pensada por Sófocles poderia contribuir em uma reflexão de seus significados e sentido nas estruturas do *Filoctetes*. Conforme, Santos, “(...) *o que se verifica é que nesta peça de Sófocles o espaço ganha uma dimensão mais profunda, integrando-se a ação de modo econômico*” (1991, p. 163a).

Santos (1991, p. 163a) vê no discurso inicial de Odisseu que a ilha de Filoctetes evoca um espaço da precariedade, do selvagem, e uma intensa solidão,

Com essas palavras de Odisseu o espectador é levado de imediato a um lugar imaginário que não é o espaço de um tempo passado, um passado mais glorioso que o presente, tão comum nas tragédias áticas, dos tempos em que uma aristocracia guerreira dominava, mas é a um cabo de terra, um promontório, uma saliência cercada por água, portanto, a um espaço de isolamento em que se verifica a ausência de comunicação (SANTOS, 1991, p. 163a).

Pierre Vidal-Naquet e Vernant (2011, p. 131) atentam que a solidão de Filoctetes é ressaltada na constante presença do termo – ξρημος – deserto, solidão, solitário – que aparece nos versos 228, 265, 269, 471, 487 e 1018.

A habitação de Filoctetes em Lemnos também evoca todos os signos de um ambiente desprovido do mínimo à vida civilizada. Vive em uma rocha, uma caverna, como Odisseu deixa notar (vv. 16). Sua cama não passa de pobres folhagens como diz Neoptólemo (vv. 32-34). O arqueiro solitário fala sobre seu espaço de vida como “*inabitável habitação*” – ἄοικον εἰσοίκησιν – (vv. 534). O estatuto de humanidade está quase ausente em Filoctetes, que é visto como um objeto mesmo de caça. Neoptólemo, no começo da peça, após saber como deve se aproximar do arqueiro conclui, “*Deve ser caçado então, se é que é assim*” – θηρατέ’ ἄρα γίγνοιτ’ ἄν, εἴπερ ὦδ’ ἔχει (vv. 116).

Não passa despercebido ao Coro a situação de Filoctetes,

Co.: οὔτος πρωτογόνων ἴσως
οἴκων οὐδενὸς ὕστερος,
πάντων ἄμμορος ἐν βίῳ
κεῖται μούνος ἀπ’ ἄλλων,
στικτῶν ἢ λασίων μετὰ
θηρῶν, ἐν τ’ ὀδύναις ὁμοῦ
λιμῶ τ’ οἰκτρός, ἀνήκεστα μεριμνήματ’ ἔχων: ὀρεῖ-
α δ’ ἀθυρόστομος
Ἄχῳ τηλεφανῆς πικραῖς
οἰμωγαῖς ὑπακούει (vv. 180-190).

Co.: Este, talvez, não inferior
a nenhum das casas protogênicas,
de tudo privado em vida,
jaz só longe, miserável, com incuráveis
aflições se abate;
o eco escancarado,
vindo de longe derrama
amargas lamentações (vv. 180-190).

A condição humana de Filoctetes parece lhe ser negada. Mais do que isso, é sua posição em um mundo considerado civilizado pelos gregos, que lhe é retirada.

Tanto Lemnos, quanto as condições de vida em que se encontra, fazem de Filoctetes um ser confinado, devorado por sua chaga, como narra o Coro nos versos 692-715. Para Dagios, a ilha de Lemnos e a condição de Filoctetes são elementos de peso na peça, sendo mesmo de sensível significância ao discurso do próprio homem abandonado: “*Há uma identificação simbólica entre o herói e o cenário, em que o isolamento e selvageria do lugar revelam e exacerbam a condição de Filoctetes*” (DAGIOS, 2012, p. 108 - 109).

A subcondição da existência de Filoctetes recebe contornos terríveis nos versos,

Fil.: ὦ λιμένες, ὦ προβλήτες, ὦ ξυνουσίαι
θηρῶν ὀρείων, ὦ καταρρῶγες πέτραι,
ὕμιν τάδ', οὐ γὰρ ἄλλον οἶδ' ὅτῳ λέγω,
ἀνακλαίομαι παροῦσι τοῖς εἰωθόσιν,
940οἶ' ἔργ' ὁ παῖς μ' ἔδρασεν οὐξ Ἀχιλλέως: (vv. 936-940).

Fil.: Ó portos, ó promontórios, ó companhia
de feras montesas, ó rochas escarpadas,
a vós, pois não conheço outro a quem me dirigir,
lamento, a vós que, presentes, habituados
a assistir-me, estas obras me fez o filho de Aquiles! (vv. 936-940).

Dagios (2012, p. 111) identifica nestes versos, que o apelo feito por Filoctetes às feras e mesmo à natureza de Lemnos revela o destrutível estado de abandono e selvageria em que o herói se encontra. Filoctetes quase não se distingue da natureza selvagem do ambiente em que sobrevive. A esse respeito o helenista Bernard Knox diz que,

O isolamento é tão completo que o herói, em seus momentos de desespero mais profundo, não fala, nem aos homens nem aos deuses, mas com a paisagem, aquela presença invariável que é a única que não o trairá (1964, p. 33)²⁹.

Neste sentido Mateus Dagios expõe,

O *lógos* de Filoctetes é marcado pela chaga, pela ilha de Lemos e os dez anos de provações que nela passou, pelo asselvajamento que ambos

²⁹ No texto original: “This isolation is so total that the hero, in this moments of deepest despair, speaks neither to man nor to gods, but to the landscape, that unchanging presence which alone will not betray him”.

produziram nele, mas acima de tudo pela solidão – não só a falta de companhia. Mas principalmente a sua condição de desertado, de excluído do mundo dos homens por seus próprios pares, que se mostraram indignos e vis. Filoctetes é posto em cena em uma condição limítrofe entre a civilização e a selvageria, que revela um contraste trágico entre a sua condição penosa e repugnante e a sua *phýsis* nobre e discurso elevado (2012, p. 115).

Vidal-Naquet e Vernant (2011, p. 133) atentam que o vocabulário que caracteriza Filoctetes é aquele da selvageria animal. Em relação ao seu estado, “adquiriu por assim dizer um parentesco com o mundo animal” (AVERY, 1965, p. 284)³⁰. A gramática de sua existência, segundo Vidal-Naquet e Vernant demonstra esta questão, pois, sua morada é a toca de um animal – αὔλον (vv. 954, 1087, 1149). Seu alimento é pasto de animal – βορα (vv. 274). Filoctetes não se alimenta, mas como um animal, devora – βόσκων (vv. 313). (2011, p. 133).

De um ponto de vista helênico o estado de aversão à condição civilizada pode ser lida quando o Coro profere que Filoctetes

Co.: οὐ φορβὰν ἱερᾶς γᾶς σπόρον, οὐκ ἄλλων
αἴρων τῶν νεμόμεσθ' ἄνδρες ἀλφησταί,
πλὴν ἐξ ὠκυβόλων εἴ ποτε τόξων
ππανοῖς ἰοῖς ἀνύσειε γαστρὶ φορβάν.
ὦ μελέα ψυχά,
ὄς μηδ' οἰνοχύτου πώματος ἦσθη δεκέτει χρόνω,
λεύσσω δ' ὅπου γνοίῃ στατὸν εἰς ὕδωρ,
ἀεὶ προσενώμα (vv. 708-715).

Co.: não colhe a semente de alimento da sagrada terra, nem outras
das que nos servimos, homens comedores de pão,
a não ser se, alguma vez, através do arco
com aladas setas atingisse o alimento para a boca, ó triste vida,
ele que com uma taça de vinho não se alegra em dez anos (vv. 708-715).

Vidal-Naquet e Vernant (2011, p. 134) afirmam que Filoctetes é estranho ao mundo dos campos cultivados. Por sua vez Fernando Brandão dos Santos (1991, p. 89b) prefere pensar em um sentido de carência deste mundo do cultivo, do civilizado: “E ao ser afastado do convívio de seus iguais, os ándres, homens-

³⁰ No texto original: “In his close connection-almost kinship-with animals”.

cidadãos-guerreiros, é afastado da vida cívica e de tudo o que ela acarreta” (SANTOS, 1991, p. 90b).

O estado de carência e precariedade de Filoctetes é construído como exato oposto do ideal da vida na pólis clássica. No século V, nesta tragédia o uso da figura de Filoctetes elaborada por Sófocles, parece responder a um elemento comum na tragédia, seu anacronismo, como denomina P. E. Easterling. “(...) *o que se tem na tragédia é justamente a projeção no palco do imaginário do próprio século V, calcado, sem dúvida, na tradição de um passado heroico e, portanto arcaico*” (apud SANTOS, 1991, p. 93b).

Contudo, as carências e necessidades de Filoctetes parecem ser aquelas do cidadão da pólis clássica do século V. Isto,

Põe-nos diante do contraste mais evidente em relação àqueles que, através do trabalho, obtém o mínimo para sua sobrevivência. A imagem de homens comedores de pão, tirada de Homero, reforça a ideia de uma oposição entre uma vida civilizada, que pressupõe um mínimo de domínio tecnológico, e uma vida animalesca (SANTOS, 1991, p. 94b).

A condição de Filoctetes é a negação do estatuto cidadão em seu mais caro elemento, a participação política direta. Do mesmo modo, a descrição de Lemnos é negação do espaço e de uma esfera pública coletiva qualificada. Segal afirma que, “*carente de pão, ele esta despojado do item mais básico da generosidade da terra, em si mesma divina ou sagrada. Carente de vinho, ele não tem meios de realizar a mais simples oferenda aos deuses*” (1999, p. 292)³¹. É a participação nas atividades públicas, no espaço políade, que confere ao cidadão sua identidade, se assim podemos dizer. Desta forma, a partir de um ponto de vista da dinâmica da pólis, como os gregos a entendiam, “*ao mergulharmos na miséria de Filoctetes, somos convidados a refletir sobre as riquezas da pólis*” (SANTOS, 1991, p. 99b).

Em suma, queremos buscar compreender a situação, a descrição de Lemnos e mesmo Filoctetes enquanto elementos asselvajados em uma relação com o que procuramos apresentar nos pontos anteriores de nosso estudo. Na ilha hostil que é Lemnos não é possível perceber nenhum dos aspectos que retome aquele da pólis clássica tal como os gregos a pensaram, mesmo que de modo idealizado. Não há

³¹ No texto original: “Lacking bread, he is deprived of the most distinctive item of a civilized diet and of a basic token of the generosity of the Earth, itself divine or sacred. Lacking wine, he has not the means of performing the simplest offering to the gods”.

menção às instituições religiosas, políticas, sociais. Ou seja, há um eterno vazio que esmaga Filoctetes que, solitário, é impedido de qualquer participação política, qualquer convívio com aqueles que a partir de uma concepção do século V seriam seus iguais na vida isonômica.

Neste sentido a pólis não é capaz de exercer aquela força de comunidade pedagógica que havíamos tratado. Também notamos que considerando a tragédia grega como instituição social, o *Filoctetes* de Sófocles parece conter algum nível onde o tecido comunicativo passado aos cidadãos, reunidos no teatro de Dioniso, mostra a pólis como o espaço da civilidade por excelência. Assim, o *Filoctetes* por uma imagem negativa apresenta os descaminhos e ruínas que se pode enfrentar quando a cidade e sua estrutural mental não se realizam. Admitindo isto, no seguimento de nosso estudo procuraremos refletir a partir da leitura do *Filoctetes* como a pólis pode ser pensada no que diz respeito aos processos de formação do cidadão, levando em conta o debate sobre a natureza humana no educar e agir socialmente, e quais as exigências colocadas.

3 A natureza humana em cena

A natureza humana – φύσις – é um tema recorrente em inúmeras reflexões e obras do pensamento grego antigo. O capítulo que ora damos início procura apresentar apontamentos acerca da natureza humana em dois momentos solidários. Primeiramente, uma discussão, breve, a fim de situar a questão da φύσις designando a natureza humana no contexto intelectual da Grécia clássica. Em segundo lugar, lançar um olhar sobre a imagem de Neoptólemo no *Filoctetes*, e de que forma podemos relacioná-la com a problemática da φύσις.

3.1 A questão da φύσις no período clássico

A raiz da palavra φύσις está ligada ao vocábulo φυή, que pode designar determinados significados, que de fato, possuem alguma ligação. A partir de φυή se pode entender o “crescimento de um belo corpo”; “existência de bela constituição física”; “boa estrutura”; “natureza”; “índole” (DEZOTTI; MALHADAS; NEVES, 2010, p. 222). Píndaro, nas *Píticas*, usa o termo a fim de referenciar o sentido de natureza humana e caráter (*Pi. P*, Apud Le Grand Bailly, 1950, p. 2012).

Também da mesma raiz é o verbo φύω, que na voz ativa pode significar “fazer nascer”; “fazer crescer”; “gerar algo”; “gerar alguém”. A voz média deste verbo pode assumir o significado de “ser de nascença”; “por natureza”; “ser naturalmente” (DEZOTTI; MALHADAS; NEVES, 2010, p. 226). A partir dos sentidos que observamos no verbo, tanto em sua voz ativa, como média, percebemos que carrega a ideia de formar, criar algo. Também, “fazer nascer” e “fazer crescer”, por exemplo, evocam um certo sentido de movimento, de caminho a percorrer por determinado elemento, mesmo humano.

A *Ilíada* de Homero parece apresentar o primeiro, ao menos o mais antigo, indício do verbo φύω³² (*Hom. II, VI, 148*). A ocorrência se dá em uma explicação sobre uma linhagem familiar (MURACHCO, s/d p. 12). Assim, φύω é trabalhado segundo o seu sentido de fazer gerar, sequência de nascimentos. Buscando dados em Emile Benveniste, Murachco aponta que φύσις pode ser entendida como natureza em um sentido de realização de um devir, um “nascer”, ou, ainda, um sentido de “brotar”. (s/d, p. 13). O autor ainda indica que o sufixo σις – sis – significa a realização do ato verbal (s/d p. 14).

Podemos dizer que a φύσις significa “brotação”, isto é, o ato dinâmico de NASCER, e de BROTAR, é esse o seu significado básico, denotativo. E o falante grego tinha essa noção. Aquilo que os linguistas denominam “competência linguística” ou o in-consciente linguístico, que é o fiscal da identidade de um idioma. Essa competência conserva e vigia a língua para que ela não deforme, não saia do seu curso (MURACHCO, s/d p. 14).

Por sua vez, a palavra φύσις tem o registro mais antigo na *Odisseia*, canto X, verso 303³³, em uma fala sobre a natureza de uma erva medicinal. O conceito de natureza nesta passagem assume o sentido de determinada função de algo, a erva medicinal em questão.

Retomando o discurso de Diógenes Laércio, Murachco aponta que os chamados pré-socráticos escreveram obras com o título de “*Sobre a Natureza*”, e, nos fragmentos que restaram destas obras a palavra φύσις se faz presente mais de duzentas vezes. A natureza doravante passa a significar algo mais, é propriamente o mundo, a existência, em outras palavras, tudo que brota no mundo físico, talvez possamos dizer, a concretude da realidade. A partir deste momento a φύσις remete a um tipo de pensamento de autores que começam “(...) *a perscrutar o universo, o mundo físico que os cerca, não com uma visão mitológica-religiosa, mas empírica, leiga, horizontal*” (MURACHCO, s/d, p. 17).

Esta volta que é dada coloca uma nova questão no cenário intelectual grego: do que é feito o universo, a própria existência física? Quais os princípios que regem

³² Se admitirmos que a composição da obra de Homero seja um compósito de tradições orais que se constituíram e se amalgamaram entre os séculos XIII e VIII, temos uma indicação cronológica de mais ou menos quando o termo entrou em circulação no léxico helênico.

³³ Idem ao comentário da nota 32.

a realidade, e como uma compreensão destes acabaria por contribuir com a elaboração de formas de pensamento cada vez mais sofisticadas?

O século V é o momento em que a ideia de natureza – φύσις – e a reflexão que incide sobre tal tópico vão em direção ao universo do humano. Segundo Adkins (1970, p. 79), neste século se instaura um pensamento que discute a natureza humana pelo uso da palavra φύσις. Na literatura grega clássica, φύσις aparece organicamente vinculada com a questão do parentesco, embora não pareça encerrar uma ideia de fixidez. Por exemplo, na tragédia *Ájax* de Sófocles, há uma relação entre a noção de φύσις e a possibilidade e mesmo necessidade de educá-la. Ájax fala ao seu filho,

Aj.: traze-o, traze-o aqui! Pois não se assustará
olhando talvez para esta cruentação recém-chegada,
se de fato é meu, se sou sua origem paterna.
Mas imediatamente nas rudes leis do pai
Deve-se educa-lo e assemelhá-lo a minha natureza (vv. 545-549).

Há duas camadas de sentido nesta citação. Primeiramente, percebemos que Ájax fala de um determinado comportamento a ser esperado de seu filho segundo sua ascendência. Em outras palavras, é compreender que a forma do agir humano, sua marca na existência liga-se a algo herdado das gerações anteriores. Também há nesta citação um laço entre as palavras πωλοδαμνεῖν e φύσιν. O primeiro termo é o verbo adestrar, costumeiramente usado para referenciar o adestramento de animais, mas também pode assumir o sentido de formação, ou mesmo educação de uma pessoa.

Assim, πωλοδαμνεῖν – digamos formar – é uma etapa fundamental na constituição da φύσις. A aceitação de que o humano possua elementos herdados não implica em um abandono do cuidado com o que deve ser cultivado, feito a brotar. Este brotar de uma essência pode ser moldado, ensinado em confluência com algo que parece inato, mas não determinante.

Adkins (1970, p. 83) coloca que no pensamento grego do século V há um espaço em que é possível pensar o comportamento humano como não subserviente à φύσις, ao menos não de forma totalitária. A natureza humana, sintetizada no conceito de φύσις, no século V liga-se às noções de nascimento e criação (ADKINS,

1970, p. 84). É como se fosse possível pensar a vida do homem sendo um constante movimento de nascimento, ou brotação, como dito anteriormente, etapas que venham a constituir um todo mediante processos de cuidado, e mesmo educação.

As práticas e o pensamento democrático registravam uma nova forma de vida, uma inédita maneira de organização do convívio, sintetizada na política. Uma forma isonômica de observar o campo do social abre o caminho para os questionamentos em relação às formas tradicionais, ou arcaicas, de conceber o próprio humano e a realização de sua existência.

Foi nesse contexto que a ideia de natureza humana tornou-se um dos principais argumentos de filósofos, oradores, historiadores, políticos, médicos, que procuravam compreender o mundo e orientar a ação humana. A partir de então, os cognatos de *phyein*, principalmente *phýsis*, passaram a resumir em si as diversas interpretações da realidade do mundo e do homem (VARGAS, 2007, p. 100).

A realidade que se abre instaura uma nova visão e imagem do mundo, da realidade, e do próprio humano e sua inserção no universo. Assim, uma nova compressão do humano passaria também por igual nova forma de estabelecer uma reflexão sobre aquilo que se chama natureza humana, φύσις (VARGAS, 2007, p. 101). Adkins (1970, p. 86) nos indica que o homem grego de então poderia pensar que isto que se chama natureza humana seria fruto da educação que cada humano recebera.

De todo modo, é um sentido de não fixidez que se inaugura no horizonte intelectual grego no que tange ao debate sobre a natureza humana. Em Demócrito vê-se, “*A natureza e a instrução são algo semelhante, pois a instrução transforma o homem, mas, transformando-o, cria-lhe a natureza*” (Democr. Frg DK 28)³⁴. Na passagem, a natureza humana – φύσις – se assemelha e mesmo pode ser fruto da educação ou instrução – διδασχί. Se pela instrução, a φύσις pode ser mudada, ou mesmo criada, podemos pensar que nesta forma de pensamento mesmo que se admitam elementos inatos ao humano, não é o mesmo que vê-los como uma via única a condicionar todo e qualquer comportamento e ação.

³⁴ Retirado da obra de Taylor. The Atomists Leucippus and Democritus: Fragments, Text And Translation. University of Toronto Press: Toronto, 1998.

Com efeito, Kerferd aponta que o termo φύσις, se por um lado era usado para descrever a totalidade da realidade do mundo concreto, ou físico, por outro,

(...) cedo começou também a ser usado para referir à constituição ou conjunto de características de uma coisa particular, ou classe de tais coisas, especialmente uma criatura viva ou uma pessoa, como na expressão “a natureza humana” (2003, p. 189).

O autor ainda recorda que o conceito, se por um lado, remete ao aspecto do inato, por outro, não deve haver uma implicância de um estatuto de inflexibilidade. Há termos cognatos à φύσις que passam uma imagem de movimento. O verbo φύειν³⁵ que pode designar nascer, criar, brotar, crescer, por exemplo, coloca no horizonte uma ideia de processos em que a mudança não é descartada.

Por isso, provavelmente, a palavra phýsis era muitas vezes percebida como ao mesmo tempo uma espécie de nuance, resultante da consciência de uma certa tendência naquele sentido, e é frequentemente usada para coisas que são do jeito que são porque cresceram ou se tornaram desse jeito (KERFERD, 2003, p, 190).

O próprio Aristóteles fala em um aspecto dinâmico da φύσις em sua obra *Metafísica*. “De que se disse fica claro que a natureza, e seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência” (Arist. *Metph*, V. 1015a). O personagem Protágoras³⁶ no diálogo platônico de mesmo nome fala da saga humana através de um discurso mítico, em que considera a natureza humana não como dado definitivo, mas passível de ser agregado, mesmo transmutado (*Pl. Prt.* 320c8-322d5). Comentando as colocações de Protágoras, Kerferd expõe,

Quando os primeiros homens vieram à luz do dia, estavam suficientemente equipados com qualidades inatas que os capacitam a se abrigar, alimentar-se e vestir-se. Mas viviam separados uns dos outros e, por causa de sua inferioridade física, eram perigosamente vulneráveis aos ataques das feras. Para autoproteção, tentaram se unir formando grupos. Mas, quando juntos, passaram a agir injustamente uns em relação aos outros – os grupos se desintegraram e eles continuaram a ser destruídos. Então Zeus enviou as duas virtudes morais, *aidos* e *dike* – respeito mútuo e equidade ou justiça –, para serem distribuídas de modo que todos tivessem o seu quinhão (2003, p. 214).

Neste sentido, a φύσις como natureza humana sendo composta por uma série de elementos que de fato podemos chamar por inatos, não seria suficiente no

³⁵ Forma infinitiva do verbo φύω.

³⁶ Não cabe aqui discutir a historicidade da figura de Protágoras. De todo modo, há um pensamento comum que lhe admite sua historicidade.

próprio processo de desenvolvimento humano (KERFERD, 2003, p. 214). Não em um sentido que o humano constantemente cria a si mesmo e impõe novas exigências mediante novas formas de conceber a si mesmo, e novas formas de convívio.

Com efeito, há aqui uma relação – mais ou menos tensa – entre cultura e natureza. A natureza pode ser encarada como elemento imutável, ou mesmo possuindo alguma abertura para o fator de transformação, mas é certo que cada cultura desenvolve sua noção de natureza, ou mesmo noções de natureza. Para nós isto é evidente, devido ao desenvolvimento de uma ideia radical de alteridade que a sociedade moderna liberal engendrou.

Não se afirma que entre os gregos haja uma completa e inexorável ruptura entre cultura e tradição. A natureza humana pensada como herança de condutas ética e morais não está por completo fora do universo intelectual grego do século V. Contudo, há o inaugurar de formas de pensamento que observam a φύσις não como fator determinante, mas habitando um espaço de maleabilidade. É mesmo impossível dizer quantas pessoas pensavam no mesmo sentido de Protágoras, mas, de todo modo, a expressão de sua visão nos mostra a possibilidade de formas de pensamento que estariam em voga. Um horizonte interpretativo da realidade humana³⁷.

3.2 Neoptólemo e a natureza humana

Neste momento vamos nos debruçar sobre o personagem de Neoptólemo, procurando ver no universo que se dá à sua volta a possibilidade de elaborarmos uma zona de problematização que possibilite discutirmos um aspecto específico, a questão da φύσις, no sentido de natureza ou essência humana no *Filoctetes*. Ao que

³⁷ Podemos aproximar este novo horizonte sobre a natureza humana em relação às transformações que o final do VI século e o V assistiram. As camadas aristocráticas entravam em constantes crises, e havia uma ascensão política e social das camadas mais pobres que compunham o demos. A movimentação de populações gregas entre as pólis e também de não gregos estabeleceu o contato entre diferentes costumes e experiências. Tais acontecimentos abriram o espaço para reflexões e comparação entre gregos e não gregos. Com a participação política sendo alargada entre as camadas populares, em Atenas fundamentalmente, a ἀρετή – como virtude – fez romper, ao menos em alguma instância, que esta mesma virtude estivesse ligada ao nascimento. Assim, o humano era visto como ser capaz de ser formado, e sua natureza mesmo que sempre presente poderia, ou ser desviada, ou mesmo modificada, não sendo estanque (ANTISTERI; REALE, 1990, p. 74).

temos indicação, Sófocles não foi o único a compor uma tragédia sobre o herói solitário Filoctetes, abandonado por seus companheiros sem nenhuma piedade, mas que um dia seria imprescindível à causa daqueles que lhe fizeram mal. O poeta teria introduzido alguns elementos neste núcleo mítico, fazendo de sua obra especialmente singular e levando-a a vencer a Grande Dionisiaca no ano de 409. Ésquilo e Eurípides também compuseram dramas sobre o arqueiro Filoctetes, no entanto, estas peças não nos chegaram completas, salvo fragmentos, escólios e comentários de autores posteriores ao tempo em que foram produzidas, como por exemplo, discursos de Díon de Prusa, datado do primeiro século de nossa era.

Ésquilo foi o primeiro a dedicar uma tragédia ao mito de Filoctetes, embora não saibamos precisar o ano de sua representação (FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 6-7). Em Ésquilo cabe a Odisseu ir à Lemnos e resgatar Filoctetes e seu armamento heráclida. Nesta versão, Filoctetes em resultado da dor que lhe acomete incessantemente é incapaz de reconhecer Odisseu. O coro desta peça é formado por habitantes da ilha. O rei de Ítaca procura ganhar a simpatia de Filoctetes através de argumentos falaciosos e persuasivos (FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 7).

Em Eurípides, o segundo a encenar um *Filoctetes*, a missão de resgatar Filoctetes e leva-lo à Tróia cabe também a Odisseu, mas neste caso, o disfarce de Odisseu é realizado por Atena, sua protetora. Também participa da empresa de resgate, Diomedes. A versão de Eurípides data de 431 e mostra os gregos a partir de um ponto de vista negativo, e Odisseu é apresentado como figura dominada pela ambição (*Dion. Orationes*, 59. 1-2 Apud FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 10). O Coro em Eurípides também é formado por habitantes de Lemnos, com a diferença de que procura justificar não ter prestado ajuda a Filoctetes durante os dez anos de abandono (FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 8). Eurípides coloca um lemniano, Actor, como companhia de Filoctetes (*Dion. Orationes*, 59. 8 Apud FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 13). Ferreira e Guimarães (1987, p. 8) propõem que Eurípides teria corrigido a inverossimilhança de Ésquilo, que pôs Filoctetes a viver solitário em uma ilha que, sim, era habitada.

Ainda na versão de Eurípides, Odisseu disfarçado de Palamedas, antigo amigo de Filoctetes, acaba por captar as simpatias do herói ferido. Neste meio

tempo, os troianos sabendo da prescrição oracular, também vão a Lemnos com objetivo de levarem Filoctetes para seu lado. Assim, se apresenta o núcleo da peça, um debate entre troianos, gregos e Filoctetes que, em um sentimento identitário, teria escolhido o lado dos helenos (FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 9-10). Filoctetes tem uma crise de dor que o deixa inutilizado, Odisseu e Diomedes aproveitam e roubam-lhe o arco e as flechas e expulsam o herói novamente do convívio entre seus iguais. Não sabemos qual o fim da peça, mas o mito de Filoctetes o coloca em Tróia, curado, e destruidor da cidadela de Heitor domador de cavalos. Para Ferreira, certamente esta versão trabalhou o embate no interior de Filoctetes entre sua marca identitária grega e seu rancor para com esses mesmos gregos, pois lhe abandonaram (1987, p. 11).

Percebe-se que Sófocles introduz algumas diferenças em seu *Filoctetes*. A ilha de Lemnos é completamente deserta, e o Coro é composto pelos marinheiros da nau de Odisseu. O tragediógrafo coloca um personagem que não aparece nas versões precedentes, o jovem filho de Aquiles, Neoptólemo (SANTOS, 2008, p. 13). Na obra chamada *Pequena Ilíada*, o oráculo exige a presença de Neoptólemo em Tróia, e é apenas no país dardânio que o jovem tem contato com Filoctetes. Sófocles, então conhecendo este dado, introduz a figura de Neoptólemo na empresa que vai à Lemnos resgatar Filoctetes (FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 15):

Assim, resolvia Sófocles a dificuldade de apresentar, perante Filoctetes, o odioso Ulisses a quem aquele devia boa parte das suas desgraças, sem cair nos processos pouco convincentes ou artificiais de Ésquilo e Eurípedes: o primeiro, ao considerar o filho de Poiante fraco de memória, devido à dor e ao isolamento; o segundo, ao tornar Ulisses irreconhecido por intervenção de uma deusa, Atena (FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 15).

O personagem de Neoptólemo suscitou atenções dos estudiosos chegando ao ponto de ser considerada a figura principal da tragédia *Filoctetes* (DAIN; MAZON, 1990, p. 6). H. D. F. Kitto chega a dizer que “(...) *devemos desconfiar de qualquer interpretação da peça que não tome na devida conta a importância deste papel*” (1972, p. 200). No *Filoctetes*, Neoptólemo é um jovem inexperiente que, tendo nobre índole, deseja caminhar por vias de retidão moral (SANTOS, 2008, p. 15).

A tragédia abre-se com a fala de Odisseu (vv. 1-25). O rei de Ítaca começa por explicar o abandono de Filoctetes, e apresenta a Neoptólemo a primeira parte do plano: averiguar se, na caverna, o arqueiro ainda repousa. Neoptólemo atende

prontamente, dizendo que Filoctetes não se encontra no local e descreve o habitáculo do enfermo (vv. 26- 49). O jovem questiona se Odisseu deseja algo mais, e o experiente guerreiro profere:

Od.: ἀχιλλέως, παῖ, δεῖ σ' ἐφ' οἷς ἐλήλυθας
γενναῖον εἶναι, μὴ μόνον τῷ σώματι,
ἀλλ' ἦν τι καινὸν ὧν πρὶν οὐκ ἀκήκοας
κλύης, ὑπουργεῖν, ὡς ὑπηρέτης πάρει (vv. 50-53).

Od.: filho de Aquiles, é preciso para o que vieste
que sejas nobre, não só de corpo,
mas se algo novo, que antes não ouviste,
ouvires, obedece, já que estás aqui como um subordinado (vv. 50-53).

Neoptólemo pergunta qual seria então a ordem misteriosa (vv. 54). Odisseu revela:

Od.: τὴν Φιλοκλήτου σε δεῖ
ψυχὴν ὅπως λόγοισιν ἐκκλέψεις λέγων (vv. 55-56).

Od.: de Filoctetes tu precisas
a alma roubar palavras proferindo (vv. 55-56).

Entre os versos 57 e 85, Odisseu explica a Neoptólemo como deve proceder, e as palavras que devem ser as ferramentas da ação são enganosas. A isto Neoptólemo mostra sua aversão:

Ne.: ἐγὼ μὲν οὖς ἂν τῶν λόγων ἀλγῶ κλύων,
Λαερτίου παῖ, τοῦσδε και πάσσειν στυγῶ·
ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέκνης πράσσειν κακῆς,
οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὡς φασιν, οὐκφύσας ἐμέ (vv. 86-89).

Ne.: as palavras que me afligem ouvir,
filho de Laertes, também detesto praticá-las,
pois não fui feito para nenhum artifício sórdido,
nem eu mesmo nem, como dizem, aquele que me gerou (vv. 86-89).

Aqui aparece pela primeira vez o problema da φύσις no *Filoctetes*. O termo era conhecido dos gregos. Na história das línguas, as palavras e seus sentidos são maleáveis e correspondem a necessidades de expressão do pensamento. Nesta parte de nosso estudo nos atemos à φύσις em sua acepção de natureza e ou

essência inatas no humano. No entanto, tal palavra já percorria o vocabulário helênico designando outros matizes, como observamos anteriormente.

Já entre os chamados pré-socráticos, a φύσις se liga aos conceitos de κόσμος e ἀρχή. O κόσμος expressaria uma harmonia ordenada estabelecida, a ἀρχή seria o princípio ordenador do primeiro conceito. A φύσις explicitaria de modo sensível esta ordem e seu princípio (SPINELLI, 2006, p. 35). Aristóteles, na *Metafísica*, neste sentido:

Chama-se natureza, em um sentido, a geração das coisas que crescem; [...] em outro sentido, aquilo primeiro e imanente a partir do qual cresce o que cresce. Além disso, aquilo do qual procede em cada um dos entes naturais o primeiro movimento. [...] E se chama também natureza o elemento primeiro, informe e imutável desde a sua própria potência (*Arist. Metaph, V, 1014b*).

A φύσις é como um nascer destinado, em que aquilo que existe é submetido ao seu próprio processo de auto instituição (SPINELLI, 2006, p. 36-37). A φύσις não designa nada semelhante ao conceito de natureza em um sentido moderno, mas remete à ideia de realidade primeira, algo original e fundamental, persistente, em oposição ao que é efêmero e transitório (REALE, 2009, p. 48).

No *Filoctetes*, Neoptólemo se espanta, e mesmo teme as palavras que ouve de Odisseu. Para o jovem aqueles argumentos são palavras sórdidas e afirma que não foi feito para tais procedimentos. O neófito está dizendo que sua existência possui uma finalidade específica, que é ao mesmo tempo apriorística e teleológica, pois remete à sua filiação para justificar atos que não pode perpetrar e, ao mesmo tempo, sabe o que deve fazer e qual seu fim de acordo com a natureza de sua geração. Deste modo, aqui nos interessa o conceito de φύσις no sentido de maneira se ser, em outras palavras, expressão do interior humano³⁸, ou como escreve Anatole Bailly “*maneira de ser*” (BAILLY, 2000, p. 2108)³⁹, também como define

³⁸ Em *Édipo Tirano*, Sófocles usa o termo φύσις para referir-se à forma física humana (vv. 740).

³⁹ Mas como aponta Fernando Brandão dos Santos, é preciso ter em conta para que não se caia num psicologismo de manual, que aquilo que entendemos por personagem hoje em nosso teatro, uma espécie de construção psicológica, interna, com valores interiorizados no mais fundo da alma, era desconhecido dos autores gregos (SANTOS, 2008, p. 29).

Mary Whitlock Blundell, “*no sentido de qualidade ou capacidades humanas herdadas*”⁴⁰ (1988, p. 137).

O espanto de Neoptólemo se dá por sua juventude e, por conseguinte, inexperiência no mundo dos adultos. Tudo indica que é sua primeira missão militar (KNOX, 1964, p. 122). Fernando Brandão dos Santos (2008, p. 33) aponta que Neoptólemo logo de saída está revestido de valores arcaicos que remetem a seu pai Aquiles. Sua φύσις, portanto, é um viver de acordo com a honestidade e honra. Pode-se considerar algo natural sua aversão às palavras de Odisseu. Neoptólemo “*quando ouve que seu papel é fazer parte da trapaça, recua, isso não está na tradição de Aquiles, não é consoante com sua φύσις*” (WINNINGTON-INGRAM, 1998, p. 283)⁴¹. Aceitar as palavras de Odisseu é trair sua φύσις, e o contrário, confirmá-la, é honrá-la? Procuremos lançar alguma luz sobre esta problemática.

No seguimento da fala de repulsa à mentira, Neoptólemo afirma estar disposto a usar força física, a violência se necessário – βία (vv. 90-92). Assim, há outra reafirmação de sua herança paterna, pois Aquiles, entre seus mais elevados valores de honestidade e honra, contava também com seu furor belicoso e inflexibilidade no campo de batalha, sua λύσσα. “*Eis a resposta instintiva da natureza de um filho de Aquiles, em sua crueza: ação honesta, porém brutal, é preferível ao engano*”⁴² (BLUNDELL, 1988, p. 138):

Ne.: πεμφθεῖς γε μέντοι σοὶ ξυνεπγάτης ὀκνῶ
 προδότης καλεῖσθαι· βούλομαι δ', ἄναξ, καλῶς
 ὄρων ἐξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς (vv. 93-95).

Ne.: enviado a ti, na verdade, como ajudante, temo,
 ser chamado de traidor; prefiro, no entanto, senhor, falhar,
 agindo de modo nobre, a vencer sordidamente (vv. 93-95).

Há um embate no interior de Neoptólemo. O jovem, ao mesmo tempo em que demonstra sua aversão pela sordidez perpetrada por Odisseu, o trata com a

⁴⁰ No texto original: “In the sense of inherited human qualities or capacities”.

⁴¹ No texto original: “When he hears that his role is to be one of deception, he jibs: that is not in the Achilles-tradition, not consonant with his φύσις”.

⁴² No texto original: “Here is the instinctive response of the Achillean φύσις at its crudest: honest action, however brutal, is preferable to deceit”.

reverência a uma autoridade, utilizando o termo ἄναξ para designar o cefalênio. A ambiguidade em Neoptólemo se apresenta novamente quando Odisseu lhe diz que se aceitar agir como está ordenando, o novato será bem recompensado:

Od.: Ὡς τοῦτό γ' ἔρξας δύο φέρη δωρήματα.

Ne.: Ποίω; μαθῶν γὰρ οὐκ ἂν ἀρνοίην τὸ δῶαν.

Od.: Σοφός τ' ἂν αὐτὸς κάγαθὸς κεκλητῆ' ἄμα.

Ne.: Ἴτω· ποήσω, πᾶσαν αἰσχύνην ἀφείς (vv. 117-120).

Od.: Se fizeres isso, levarás dois prêmios.

Ne.: Quais? Pois sabendo não me negaria a fazer.

Od.: Sábio e também corajoso serás aclamado ao mesmo tempo.

Ne.: Seja! Farei, abandonando todo escrúpulo (vv. 117-120).

De um lado, a negação da fraude e do engano, mas por outro, Neoptólemo é impulsionado pelo seu desejo em busca de seu quinhão de honra imorredoura, o κλέος para os gregos. É possível perceber no *Filoctetes* de Sófocles, a tensão em que habita o herói trágico, no caso, Neoptólemo.

Não há saída certa e absoluta, Neoptólemo almeja à fama, mas a via que se apresenta pode jogar-lhe em ruína. No entanto, a promessa de premiação que Odisseu faz, acende no jovem a tradição mítica arcaica. De todo modo, a aceitação de Neoptólemo não parece ser absoluta, pois sabe que deve abandonar os escrúpulos e julgamentos para assim agir contra aquilo que seria oposto à sua natureza (BLUNDELL, 1988, p. 137)⁴³.

Odisseu, na tentativa de atrair a atenção de Neoptólemo, ressalta a filiação do jovem. Para tanto, faz uso do termo γενναῖον (vv. 50), de matriz arcaica aristocrática, usado para apresentar e discorrer sobre a crença de uma excelência de nascimento, hereditária pode-se dizer. Na tradição literária grega, γενναῖον é evocada por poetas arcaicos, como por exemplo, Píndaro, como sendo uma excelência de caráter que se passa naturalmente de pai para filho (RAGUSA, 2013, p. 45-67). Segundo

⁴³ Na *Ilíada* vemos o ódio de Aquiles contra a falsidade, direcionando justamente a Odisseu:

Ouve, Lartíade, poliaustucioso sem meios
termos, claro, direi quanto penso e farei,
para que ninguém sente junto a mim, falando
um deste, outro daquele lado. Como às portas
do Hades, detesto quem fala uma coisa e esconde
outra na mente (*Hom. Il.*, IX, vv. 309-314).

Blundell (1988, p. 137-138), Odisseu evoca a φύσις nobre de Neoptólemo justamente por saber que por ela o jovem não pode aceitar agir pelo engano. É neste sentido que a promessa dos prêmios é feita a Neoptólemo, pois, assim, o prazer da vitória seria uma conquista à altura de sua filiação heroica (vv. 81), e competiria com o senso de honestidade do qual o jovem é imbuído.

Ao vermos Neoptólemo utilizar o termo ἄναξ no mesmo verso em que explicita sua vergonha e temor de ser considerado traidor, pois faz uso de ardis mentirosos, vê-se que sua repugnância pelo engano entra em conflito em seu interior, com o senso de lealdade que lhe compete, já que como disse Odisseu, está presente como um subordinado e deve obedecer. E mesmo obedecendo, não deixa de lembrar que preferiria falhar agindo de maneira nobre, do que vencer com atos duvidosos. Sófocles faz isso opondo os conceitos καλός e κακῶς, o primeiro designando ações moralmente nobres, e o segundo aplicando-se aos atos reprováveis.

O dilema que se opera em Neoptólemo aproxima-se do que Aristóteles, em *Ética a Nicômacos*, diz das pessoas e atos justos, pois se torna justo mediante a prática de ações também justas (*Arist. EN*, II, 1103b). Este entremeio em que Neoptólemo se encontra se deve à sua ingenuidade ética, tal estado de coisas permite a Odisseu moldar as ações do filho de Aquiles, mesmo que este tenha como compromisso ser tal qual seu pai, valoroso e honesto, como aparece no verso 351 (BLUNDELL, 1988, p. 138).

Ao chamar o jovem de παῖ - criança (vv. 130) parece Odisseu assumir certa posição paternal, o que seria facilitado visto que Neoptólemo nunca conheceu seu pai, que partira para Guerra de Tróia antes de seu filho nascer. Assim, o rei de Ítaca tenta minorar os efeitos ou resultados da φύσις nobre de Neoptólemo, para assim, atraí-lo para seu lado. Aparentemente Odisseu cumpre sua tarefa.

No encontro entre Filoctetes e Neoptólemo, a φύσις deste último também ocupa espaço no debate. Filoctetes faz sua entrada no verso 220, e até o verso 465 conta a Neoptólemo sobre seu abandono, as penas e sofrimentos passou nestes dez anos, descreve seu estado asselvajado e a gruta pobre em que vive. Neste interim Neoptólemo está colocando em prática o plano enganador de Odisseu, mas que aceitou fazer parte. Neoptólemo então comunica que é chegado o tempo de ir

embora e despede-se de Filoctetes, que lamenta e pede que lhe leve junto e deixe-o em casa. O arqueiro ferido evoca a figura paterna de Neoptólemo e suplica ao filho de Aquiles para que não o deixe sozinho por mais tempo ainda em Lemnos (vv. 467-470). E, mais adiante, lembra a necessidade de praticar atos nobres:

Fil.: ἀλλ' ἐν παρέργῳ θεοῦ με. Δυσχέρεια μὲν,
 ἔξοιδα, πολλή τοῦδε τοῦ φορνήματοσ·
 ὅμως δὲ τλήθι γενναίοισί τοι
 τό τ' αἰσχρὸν καὶ τὸ χρηστὸν εὐκλεές.
 Σοὶ δ', ἐκλιπόντι τοῦτ'. ὄνειδος οὐ καλόν,
 Δράσαντι δ', ὧ παῖ, πλεῖστον εὐκλείας γέρας,
 ἐὰν μόλω ἴγῳ ζῶν πρὸς Οἰταίαν χθόνα (vv. 473-479).

Fil.: mas como sobrecarga aceita-me. Repugnante,
 sei que é e muito este fardo;
 mesmo assim ousa, aos nobres é que
 o vergonhoso é odioso e o honesto, glorioso.
 Tu, se abandonares isso, terás uma repreensão não honrosa,
 se o realizares, ó filho, terás o maior prêmio de glória,
 se eu voltar vivo à terra do Eta (vv. 473-479).

Filoctetes se aproxima de Odisseu em dois aspectos. Primeiro, evoca a natureza nobre de Neoptólemo a fim de convencê-lo a algo. Segundo, trabalha também com a questão de ser γενναῖον – nobre nas ações –, e da mesma maneira, diz que o jovem receberá um prêmio se agir como se lhe pede.

Mas é apenas em superfície que esta aproximação entre Filoctetes e Odisseu pode dar-se. Odisseu relembra da φύσις nobre de Neoptólemo no intuito de justamente demandar a necessidade de suspender no jovem o juízo entre o honesto e o enganoso, pois vale por um dia abandonar o caráter se disso resultar o lucro e a vitória, afirma Odisseu (vv. 82-83). Seguindo este caminho, o rebento de Aquiles seria premiado com os epítetos de sábio e corajoso. Já Filoctetes, adverte o jovem para não agir de modo vergonhoso, pois vivendo de acordo com sua φύσις, honrará seu pai e será premiado com seu direito ao κλέος.

Blundell (1988, p. 140) aponta que após aceitar jogar de acordo com as regras impostas por Odisseu, Neoptólemo dá mostras de seu senso de vergonha no momento em que Filoctetes adormece após uma crise de dor. Neste tempo, o Coro

propõe que se fuja mesmo sem Filoctetes, uma vez que se possa lhe roubar o arco e os dardos sagrados. Neoptólemo nega o expediente, e ainda afirma ser vergonhoso – αἰσχρόν – obter conquistas sendo um alguém que diz mentiras – ψεύδουσιν (vv. 842).

Filoctetes acorda no verso 867, e ao ver que Neoptólemo permaneceu ao seu lado, faz o elogio de sua postura a partir de sua descendência nobre. Novamente a questão da φύσις se faz presente:

Fil.: Ἀλλ' – εὐγενῆς γὰρ ἡ φύσις κάξ εὐγενῶν,
ὦ τέκνον, ἡ σή, - πάντα ταῦτ' ἐν εὐχερεῖ
ἔθου, βοῆς τε καὶ δυσοσμίας γέμων (vv. 874-876).

Fil.: Mas. – claro que tua natureza é nobre e oriunda
de bem nascidos, ó filho, – tudo isso com destreza
aguentaste, saturado não só de gritos, mas de mau cheiro (vv. 874-876).

Na visão de Filoctetes, a φύσις nobre de Neoptólemo lhe permite agir de maneira honesta. O ponto de virada de Neoptólemo parece-nos evidente quando, já levando Filoctetes para a embarcação que tomará o rumo de Tróia, começa a vacilar e demonstra dúvidas sobre o que deve ser feito, como prosseguir a ação:

Ne.: Ἄπαντα δυσχένη ρεῖα, τὴν αὐτοῦ φύσιν
ὅταν λιπῶν τις ὄρῃ τὰ μὴ προσεϊκότα (vv. 901-902).

Ne.: Tudo é repugnante, quando, a própria natureza
tendo abandonado, fazem-se coisas não convenientes (vv. 901-902).

Vemos Neoptólemo ligar ações não convenientes ao fato de abandonar sua φύσις, que por herança familiar se inclina para o exato oposto, para ações dignificantes. Como se Neoptólemo não fosse mais capaz de dar um passo sequer à frente em suas ações enganosas, pois há algo em seu interior que o paralisa em tal atitude. A crença de que a herança vinda dos antepassados determina no humano aquilo que definitivamente ele será, traduz uma forte noção do pensamento grego, mas fundamentalmente de matriz arcaica e aristocrática (FERREIRA; GUIMARÃES, 1987, p. 23).

A partir desta visão autores como, Max Pohlenz e Albin Lesky, por exemplo, colocam que em Neoptólemo não há um aprendizado, mas, antes, uma constante

via de afirmação de sua φύσις, mesmo se em alguns momentos a trai. Ao final se encontra com aquilo que sempre lhe esteve reservado, sua vocação em ser homem de natureza nobre, γενναῖος.

Pohlenz (1930, p. 334-335) afirma que no *Filoctetes*, de Sófocles subjaz a ideia de que aquilo que é inato ao humano possui mais força do que é ensinado de forma artificial. Com efeito, Neoptólemo não acabaria por ter uma nova cultura, mas em verdade um reencontro com sua φύσις. Do mesmo modo, Lesky (1976, p. 123) pensa que não é possível ver transformação alguma em Neoptólemo. O que acontece no interior do jovem nada mais é, que a afirmação, ou reafirmação de sua φύσις. É a herança familiar e paterna que determinaria o comportamento da prole vindoura. Ferreira, neste sentido, problematiza:

Equivaleria isto a afirmar que Sófocles, no *Filoctetes*, não seria mais do que um puro seguidor do pensamento tradicional, da aristocracia, segundo o qual a ἀρετή é um produto da hereditariedade ou da φύσις e a personalidade humana algo recebido dos antepassados a que cada um precisa só de ser fiel (1980, p. 25).

Para o mesmo autor, há no *Filoctetes* mais que a afirmação da φύσις de Neoptólemo (FERREIRA, 1980, p. 25). Seria possível ver que a φύσις não constitui algo absoluto para Sófocles quando, em mais de uma tragédia de sua autoria, o mesmo personagem aparece encarnando valores e comportamentos que julgaríamos não harmônicos entre si. Por exemplo, Odisseu, que no *Ájax* aparece agindo de acordo com a prática democrática de Atenas, mas no *Filoctetes* é um enganador profissional, para não dizer mentiroso nato (ADRADOS, 1975, p. 347).

No contexto social de Atenas e do pensamento grego, a φύσις deixara de ser concebida como “a condicionante única ou quase exclusiva da personalidade humana” (FERREIRA, 1980, p. 25). Werner Jaeger (2001, p. 378) aponta que até o começo do século V a questão da virtude – ἀρετή – era posta como problemática hereditária, mas, a partir daquele momento, a possibilidade do ensino das virtudes desloca a questão da nobreza por natureza de lugar. Mesmo autores que diríamos serem pertencentes a um pensamento arcaico aristocrático, demonstram que a nobreza de caráter não é um elemento que se passa tão somente de pai para filho. Isto se aproxima de uma colocação que faz Aristóteles em sua obra *Retórica*:

Nas gerações humanas há uma espécie de colheita, tal como nos produtos da terra, e, algumas vezes, se a linhagem é boa, nascem durante algum

tempo homens extraordinários, depois vem a decadência. As famílias de boa estirpe degeneram em caracteres tresloucados, como os descendentes de Alcibíades e de Dionísio, o Antigo; as que são dotadas de um caráter firme degeneram em estupidez e indolência, como os descendentes de Címon, de Péricles e de Sócrates (*Arist. Rh*, II. 1390b).

Evidentemente não nos interessa e tampouco é nossa intenção fazer qualquer tipo de afirmação em que se questione Neoptólemo como um decadente. O ponto central nesta citação de Aristóteles é percebermos a existência de um pensamento que concebe os atos humanos não determinados por alguma exclusividade hereditária. Elemento que nos serve de apoio quando de nossa discussão sobre a autocriação do humano considerando agente-ação-responsabilidade, como observamos anteriormente.

Pensamos poder observar um Sófocles incluído neste movimento de pensamento que já não reflete a φύσις como um complexo elaborado, construído e enformado pela herança que se passa de pai para filho de maneira naturalizada. Assim, se por um lado, podemos apontar elementos que diríamos de continuidade entre Aquiles e seu filho Neoptólemo, por outro, cremos ser possível indicar pontos de sensíveis diferenças.

Nos versos 1310 vemos Filoctetes afirmar que Neoptólemo age de acordo com sua φύσις, atua segundo sua essência nobre, a qual partilharia com Aquiles, seu pai. Blundell (1988, p. 142) questiona se de fato Filoctetes está correto quando diz que, ao ajudá-lo, Neoptólemo coloca-se à altura de sua nobre natureza, e vive por ela. A autora aponta que há variáveis nesta questão a nos permitirem pensar a φύσις do jovem não sendo simplesmente uma reprodução do comportamento heroico de Aquiles (BLUNDELL, 1988, p. 144):

Fil.: Ξύμφημι, τὴν φύσιν δ' ἔδειξας ὧ τέκνον.
 ἐξ ἧς ἔβλαστες, οὐχὶ Σισύφου πατρός,
 ἀλλ' ἐξ Ἀχιλλέως, ὃς μετὰ ζώντων ὅτι ἦν
 ἦκου' ἄριστα, νῦν δὲ τῶν τεθνηκότων (vv. 1310-1312).

Fil.: Concordo, mostraste a natureza, filho,
 da qual foste germinado, não de um pai Sísifo,
 mas de Aquiles, de quem, enquanto entre os vivos,
 era tido como o melhor, assim como agora, entre os mortos (vv. 1310-1312).

Neoptólemo parece não ter saída. Por um lado, levar Filoctetes à Tróia e destruir a cidadela pode lhe trazer glória, mas ao preço de ser visto pelos olhos do melhor amigo de seu pai como um traidor. Por outro, manter a palavra honesta ao arqueiro abandonado o fará responsável pela desgraça que se abaterá sobre todos os gregos.

Pai e filho diferenciam entre si na questão da piedade, do ἔλεος⁴⁴ (BLUNDELL, 1988, p. 143). Aquiles só com muita dificuldade dobra-se e sente algo que lembra, de forma pálida, a compaixão⁴⁵. Em outra direção, Neoptólemo ao entrar em contato com Filoctetes desenvolve um sentimento de afeição pelo herói ferido, e se mostra inclinado mesmo a abrir mão de suas prometidas glórias militares. A fama belicosa já não possui o peso de outrora, que tem em Aquiles o modelo e representante máximo. Neoptólemo é aberto à palavra, pode ser persuadido por Filoctetes a não leva-lo à Tróia. Aquiles, ao sofrer uma ofensa, não pensa duas vezes e não há palavra que o mova, que o faça reconsiderar e aceitar conselhos que terceiros lhe digam⁴⁶.

Em outro exemplo, Neoptólemo aparece como um certo contrapeso entre Odisseu e Filoctetes, e busca estabelecer um comum espaço entre os antagonistas. Isto se consubstancia quando impede o arqueiro de matar Odisseu (vv. 1300), prática que seria impensada no que diz respeito a Aquiles e sua fúria belicosa. É

⁴⁴ Que também pode ser traduzido como o sentimento de clemência, ou mesmo o sentimento de pena.

⁴⁵ Aquiles e Príamo choram lado a lado, o primeiro pela morte de Pátroclo, o segundo por seu filho Heitor. Aquiles dá mostras de compadecimento:

Infeliz! Muitas coisas más no coração
amargaste! Como é que ousaste vir às naus
só, perante o olhar do homem que matou teus filhos
valentes – tantos? Tens, certo, entranhas de ferro! (*Hom. II, XXIV. vv. 518-521*).

⁴⁶ Aquiles não podendo considerar e dobrar-se ao pedido de Ájax, diz:

Ájax, raça-de-Zeus, capitão, bem o dizes
no coração contigo mesmo acorde. Mas
se infla de ira o meu, sempre recordo como
o Atreide entre os meus pares tratou-me: um sem-pátria,
um qualquer... Ide, núncios, portai meu anúncio:
não cuidarei de guerra e sangue (...) (*Hom. II, IX. 645-650*).

diferente de uma ética da vingança, prática mais consoante com Aquiles. Com efeito, Neoptólemo não é uma duplicata de Aquiles:

Parece, então, que para fazer justiça à sua natureza um filho não precisa duplicar o caráter de seu pai. O dado natural é um potencial, e uma natureza nobre pode manifestar-se de várias maneiras. A maneira que Neoptólemo manifesta seu potencial, confirmando sua natureza em ação, não se parece com nenhum dos modelos disponíveis para ele. Ele faz jus ao sua nobre herança de uma forma distinta, combinando o melhor das características de Aquiles – honestidade – e capacidade de persuasão de Odisseu, evitando os vícios concomitantes de recalcitrância e traição. Do mesmo modo que seu pai, Neoptólemo busca honra e glória, mas concilia esta busca com os sentimentos de piedade e flexibilidade (BLUNDELL, 1988, p. 145)⁴⁷.

Propomos que o problema da φύσις no *Filoctetes* de Sófocles aparece como um elemento potencial, ou seja, é relativo a algo, um estímulo, por exemplo. Vemos que aquilo que seria a natureza do filho de Aquiles não se expressa como um movimento naturalizado. Há de existir algo que impulsione e desperte em Neoptólemo tudo aquilo que em um primeiro momento é apenas um dado potencial. O comportamento do jovem em alguns momentos coaduna-se com o que Aquiles também faria, como por exemplo, sua aversão à desonestidade. Em outros aspectos Neoptólemo apresenta valores estranhos à mentalidade arcaico-aristocrática, quando passa a negar o uso da violência e procura persuadir Filoctetes através de palavras claras que mostram a importância do comum acordo visando o bem coletivo de uma comunidade. Poderíamos dizer que são os valores da cidade democrática que emergem na argumentação de Neoptólemo.

Em Neoptólemo, a ação humana não se liga ou é determinada por um único fator. E mesmo a pluralidade de elementos que possam vir a condicionar os comportamentos do jovem filho de Aquiles, são todos debatidos e postos sob debate. Neoptólemo não é simplesmente um reflexo de Odisseu, de Aquiles, ou de Filoctetes, mas surge ao longo da peça dotado de singularidades. Kitto (1972, p. 200), afirma que Neoptólemo começa a peça seguindo o rumo ditado por Odisseu,

⁴⁷ No texto original: "It seems, then, that to do justice to his phusis a son need not duplicate his father's character. Phusis is a potential, and a noble phusis may manifest itself in various ways. The way in which Neoptolemus actualizes his potential, confirming his phusis in action, is identical with none of the models available to him. He lives up to his noble phusis in a distinctive manner, combining the best of Achillean honesty and Odyssean persuasiveness, while avoiding the concomitant vices of recalcitrance and treachery. His father's forthright pursuit of honour is tempered in him by an unselfish concern for pity, justice, and friendship".

mas, ao senti-lo de forma cada vez mais insuportável, passa a abandoná-lo e procura seguir um caminho contrário.

Há uma mudança no filho de Aquiles, mudança em sua formação. Melhor dizendo, é a partir de uma certa formação que dá-se o movimento de mudança no interior de Neoptólemo⁴⁸, ora, a possibilidade de mudança, da transformação, nos coloca diante da questão da φύσις a partir de um ponto de vista onde a entendemos como um dado ou mesmo característica humana que pode sofrer influências externas.

A φύσις que normalmente traduz-se por natureza ou essência, assim dando o sentido de fixação, de não passível de alteração, é problematizada no sentido inverso. Neoptólemo ao ser outro, diferente ao fim da peça em relação a seu começo, permite-nos falar de formação do homem grego e quais os elementos que atuam neste movimento. Entendemos que há a possibilidade de observar no *Filoctetes* de Sófocles algo sobre aquilo que os gregos compreendiam por παιδεία, a formação educacional que passavam os cidadãos, desde a juventude. É sobre esta questão que procuraremos deter-nos no seguimento de nosso estudo.

⁴⁸ Estamos cientes da problemática que é usar o termo “interior” ao tratarmos de formas de pensamento que antecedem a visão moderna de um sujeito psicológico radicalmente autônomo. No entanto, falamos no interior de Filoctetes a partir de uma visão que observa no personagem como que uma séria de paradigmas exteriores lhe é apresentados e trabalhados.

4 O problema educativo e o debate isonômico no *Filoctetes*

Observamos a pólis em um sentido de comunidade pedagógica, que empreende um movimento de formação e mesmo educação de seu corpo de cidadãos a fim de estabelecer uma manutenção dos valores considerados basilares para a sobrevivência do modelo políade. Neste sentido, no presente capítulo almejamos discorrer sobre a temática do que podemos chamar de problema educativo nas estruturas do texto *Filoctetes*. Em seguida, encerrando o debate estabelecemos uma reflexão sobre a imagem de Neoptólemo à luz das reflexões que realizamos até o momento.

4.1 Odisseu educador

A problemática da φύσις no *Filoctetes* constitui um ponto sobre o qual foi possível estabelecermos uma reflexão. Em Sófocles não se encontra um pensamento afirmativo sobre o caráter hereditário das virtudes e tampouco acerca da excelência heroica – ἀρετή. Ao menos não de forma determinante, fazendo, assim, que se abra uma zona possível de pensar processos formativos daquilo que o humano possa vir a ser.

Analisando o personagem de Neoptólemo e suas respectivas transformações ao longo da ação do *Filoctetes*, podemos dizer que esta tragédia dispensa alguma atenção ao tema da educação ou formação do homem. Isto, que nos referimos como educação ou formação, acaba por não comportar a completude de sentido que o termo grego de fato designa, ou seja, no grego antigo há a palavra παιδεία para classificar o universo educacional⁴⁹. A παιδεία,

(...) entendida não como educação dirigista (ideia que o termo *educatio* pode correr o perigo de inspirar a leituras posteriores, menos em sintonia com o Mundo Antigo), mas como formação e conjunto de competências, cognitivas, artísticas, físicas, de que o jovem cidadão deve dispor para

⁴⁹ Na subseção 2.1 debatemos com mais vagar a questão do sentido e tradução.

responder e participar, de pleno direito e com critério, na comunidade a que pertence (FERREIRA; FIALHO; LEÃO, 2011, p. 7).

A formação do cidadão grego para o convívio citadino dava-se pela παιδεία. Para Alain Schnapp a παιδεία é a “*coluna vertebral da vida em sociedade*” (1996, p. 19). Portanto, παιδεία seria um complexo de saberes partilhados sem os quais a pólis não teria existência:

A *paidéia* não busca somente adaptar o cidadão à cidade, ela deve contribuir para revelar qualidades humanas presentes em estado virtual em todos futuros cidadãos, mas que precisam ser descobertas e desenvolvidas por meio de treinamentos específicos. A *paidéia* identifica-se com um comportamento global, com aptidões psicológicas e morais que não se limitam unicamente à aprendizagem de certo número de técnicas militares (SCHNAPP, 1996, p. 19).

A παιδεία mira no desenvolvimento de características universais dos cidadãos, que se liguem diretamente com as necessidades da vida comunitária políade. Platão em sua obra *Leis* faz a figura denominada O Ateniense afirmar sobre a educação:

(...) Que lucro poderá ter a cidade com a direção bem orientada de um menino ou de um simples coro? A uma pergunta formulada nesses termos, respondêramos que é pequeno, de fato, para a cidade o proveito de um caso particular; mas, se falasse da direção geral dos educandos e das vantagens daí decorrentes para comunidade, não seria difícil responder que de jovens bem educados saem bons cidadãos, o que, uma vez nesse ponto, não apenas se comportam excelentemente em todas as conjunturas, como, e principalmente, vencem na guerra os inimigos. A boa educação conduz à vitória (...) (*Pl. Lg*, I, 641b-c).

Schnapp (1996, p. 20) aponta que a παιδεία neste texto de Platão⁵⁰ é um *savoir-faire* que procura transformar o jovem em algo que podemos chamar de “*cidadão integral*”. E a coragem é resultado de uma boa παιδεία. Esta educação visa à formação para um viver na pólis. Afirma mais uma vez O Ateniense na obra de Platão, que a

(...) educação para virtude, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer, de conformidade com os ditames da justiça (...)” (*Pl. Lg*, I, 643e).

⁵⁰ Sabemos que a questão da educação era cara aos princípios da cidade democrática, bem como, temos consciência de que Platão era francamente contrário à democracia. Desta forma, esta antítese é menos importante do que o caráter de formação de civilidade que a παιδεία assume em Platão. De seu próprio ponto de vista, a educação é vista como elemento preponderante na constituição do caráter humano, onde a vida políade é o medidor supremo.

Pensamos que para Sófocles a παιδεία assume um papel significativo no *Filoctetes*. Entendemos que a temática da formação da παιδεία do homem grego pode também ser observada no *Filoctetes* através da figura do filho de Aquiles, Neoptólemo e momentos de sua relação com Odisseu. O jovem aparece na peça, primeiramente, como figura ingênua, dotada de bondade e atos generosos (FERREIRA, 1997, p. 11). Neoptólemo desde o começo da peça é posto em um universo onde variados valores e padrões de conduta lhe são apresentados, criando, assim, um clima de constantes dúvidas e vacilos na caminhada do jovem ao longo da tragédia.

A partir de determinado olhar, Neoptólemo pode ser visto como um eixo central na possibilidade de elaborarmos uma problematização acerca da παιδεία no *Filoctetes*. O neófito não é vazio, ou uma tábula rasa onde se pode preencher com o que se queira sem algum esforço. Neoptólemo mostra-se resistente às primeiras investidas de Odisseu, pois sua tradição heroica de filho de Aquiles o impele a um outro tipo de conduta.

Acreditamos que na relação que se estabelece entre Odisseu e Neoptólemo é possível trazer à baila a matéria educacional que subjaz entre aqueles personagens. O filho de Aquiles é jovem e, neste sentido, necessita ser introduzido no mundo dos homens viris – ἄνδρες. Sófocles coloca em cena Odisseu a encarnar um papel de predecessor, procurando incutir no jovem uma série de valores e práticas sociais que pensa serem as mais adequadas visando o plano final, ou seja, o resgate de Filoctetes da ilha de Lemnos.

Sófocles em seu *Filoctetes*, ou qualquer outra peça que nos tenha chegado, não faz menção direta a nomes ou situações de seu período de encenação. Sófocles não é historiador como Heródoto ou Tucídides, tampouco o tragediógrafo é algum tipo de cientista político da antiguidade. Sófocles é um poeta, sua tragédia, que também é um gênero literário, mimetiza a realidade em que é produzida, usa de personagens míticos e de um mito anterior ao seu tempo e ao tempo de seu público, mas que em última instância acabam por ser uma ferramenta para referenciar seu presente.

Segundo James Redfield (1992, p. 55), o poeta tragediógrafo é uma espécie de filósofo da cultura, em um sentido de que seu discurso opera com as categorias simbólicas e culturais de seu momento, a fim de colocar na cena que constrói uma reflexão possível daquele mesmo momento.

Para além dos limites do século V, há uma preocupação e mesmo um desejo de formar, de educar aqueles homens que são parte constitutiva da comunidade onde vivem, e a παιδεία assumia esta função. Já em tempos recuados, na Grécia de Homero, havia uma preocupação por parte da nobreza aristocrática em educar seus jovens no intuito do aperfeiçoamento das virtudes e excelência – ἀρετή. Esta educação é, em seu sentido próprio, aristocrática (JAEGER, 2001, p. 160), e composta de preceitos morais:

Essa educação é dada pelos adultos no próprio grupo social. Prepare-se nele para adquirir as qualidades: força física, coragem, senso de dever e de honra que convêm aos guerreiros e se encarnam nos grandes ancestrais divinos que se tomam por modelo (HADOT, 2004, p. 31).

O século V vê nascer um novo tipo de temática educacional, o modelo democrático. Mesmo não descuidando da formação do homem nos seus aspectos mais tradicionais e arcaicos, como, por exemplo, os exercícios corporais e o ensino da música, agora a vida democrática engendra um tipo de conduta diferenciada, passa a παιδεία a significar também uma formação que possua um horizonte de construção de um tipo ideal de cidadão mediante a necessidade do convívio público. A ἀρετή deste cidadão volta-se a uma concepção de habilidade e competências que lhe permitam atuar e participar de forma direta na vida e decisões públicas da pólis.

Tal reflexão faz-nos lembrar de uma passagem do diálogo platônico *Menon*, onde Menon diz,

Saberás dizer-me, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou, no caso de não ser, se é adquirida pela prática? E não sendo alcançada nem pelo ensino nem pela prática, se se acha naturalmente no homem, e de que modo? (*Pl. Men*, 70a).

Segundo José Ribeiro Ferreira (1978, p. 21) tal questionamento se aproxima muito daquele que se faz após a leitura do *Filoctetes* de Sófocles, tendo em mente a figura de Neoptólemo e sua trajetória na peça. Se a φύσις em Sófocles e em seu *Filoctetes* já não é encarada como um domínio de imutabilidade, logo, pensa-se que

no entorno de Neoptólemo há um universo de informações que podem determinar a natureza da educação e formação que o jovem pode ter.

Não se nega que no *Filoctetes*, a questão da φύσις ocupe seu lugar. No próprio texto vemos que a φύσις aparece sob determinado ponto de vista:

Od.: Εξοῖδα, παῖ, φύσις σε μὴ πεφυκότα
τοιαῦτα φνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά (vv. 79-80).

Od.: Eu sei, filho, que não é da tua natureza
Falar dessa maneira nem tecer armadilhas (vv. 79-80).

Vê-se aqui nas palavras de Odisseu o peso que a φύσις poderia assumir no pensamento de então. Tal concepção de uma herança recebida dos antepassados e que determina no humano, de forma definitiva, a natureza, a φύσις do homem representa o antigo pensamento grego, e que é expressão de uma mentalidade e ideologia aristocrática (LESKY, 1976, p. 163).

José Ribeiro Ferreira (1978, p. 25) não coloca Sófocles como seguidor desta tradição, ou seja, não vê no poeta algum tipo de reafirmação de pensamentos tradicionais da aristocracia. A ἀρετή não é um produto da φύσις, ao menos não seria de forma única e exclusiva. A figura de Neoptólemo e seu desenvolvimento em cena não poderiam ser explicados segundo a visão aristocrática sobre a relação φύσις-ἀρετή. Mas, ao contrário, levando em conta as novas ideias sobre a formação – παιδεία – no pensamento grego.

O contexto mental do momento de encenação do *Filoctetes* parece ser fulcral na compreensão da temática do ensino na referida tragédia. Mudando a φύσις em seu significado, não mais designando predominantemente natureza familiar, mas um conteúdo que amplia a noção de natureza humana passando a significar o homem em sua inclinação a viver integrado na vida em comunidade (JAEGER, 2001, p. 390), acaba por aprofundar-se a reflexão sobre o ensino e aprendizagem de uma παιδεία política.

Tucídides coloca na boca de Péricles, quando está a falar da condição de Atenas no século V, o verbo παῖδευσις, que significa “ação de formar” ou mesmo “ação de educar” (*Th.* V, 9). Trata-se de uma ἀρετή πολιτική, virtude para prática política, que está em debate, a possibilidade de seu ensino, como ressalta José

Ribeiro Ferreira (1980, p. 26). No diálogo *Protágoras*, de Platão, o personagem homônimo afirma, por uma explicação mítica, que todos os homens são dotados de αἰδώς, respeito ao próximo e δίκη, justiça (*Pl. Prt*, 323a).

Os cidadãos de uma pólis, segundo este pensamento, possuem a potencialidade de desenvolverem a ἀρετή πολιτική pela prática pública dos negócios citadinos (MOSSÉ, 2008, p. 175). O pensamento democrático estabelece uma noção de equidade na prática política entre aqueles que compõem o corpo de cidadãos da cidade (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 28).

A possibilidade de elaborar-se uma educação, uma παιδεία que vise à ação do cidadão na vida da cidade, propriamente na vida política, faz pensar em uma discussão sobre a natureza deste ensino, desta formação do homem político. A figura de Odisseu parece-nos apresentar-se como um terreno que possibilita a reflexão acerca do problema educativo que subjaz na ação do *Filoctetes*. Ao elaborarmos uma zona de problematização sobre a questão educacional na tragédia de Sófocles, um questionamento complementar acaba por apresentar-se, ou seja, pergunta-se, também, sobre qual a natureza da ação humana segundo o modelo educacional que a engendra.

Neoptólemo recebe de Odisseu lições específicas para um tipo de atuação que o jovem deve perpetrar. A mente do rei de Ítaca elabora um σόφισμα (vv. 14), ou seja, um plano que possui uma característica que o marca de forma indelével. Em Heródoto (*Hdt.* III, 85), contemporâneo de Sófocles, o termo, segundo o *Dictionnaire Le Grand Bailly*, aparece no sentido de “*invenção engenhosa*”⁵¹. Em Tucídides (*Th.* VI, 77), autor também vivo no período de apresentação do *Filoctetes*, o vocábulo vem encerrando o sentido de “*artifício*”, “*ardil*” e “*intriga*”⁵².

Com efeito, podemos observar que Sófocles, a partir do conceito de σόφισμα, caracteriza a ação de Odisseu com nuances nada lisonjeiras. É nesta invenção engenhosa, neste ardil, que Neoptólemo deve iniciar-se, aprende-lo para que assim leve a diante o plano maior: a captura de Filoctetes.

⁵¹ No texto original: “Invention ingénieuse”.

⁵² No texto original: “Artifice”, “ruse”, “intrigue”.

Tal tipo de argumento, o σόφισμα, é apontado por José Ribeiro Ferreira (1980, p. 27), como sendo marcado por uma relativização extremada. Quando a ocasião se apresenta, para Odisseu é perda de tempo refletir acerca de qualquer implicação ética que tal ou qual ato possa trazer,

Od.: τόλμα· δίκαιοι δ' αὔθις μέρος βραχὺ
 δός μοι σεαυτόν, κᾶτα τὸν λουτὸν χρόνον
 κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βρατῶν. (vv. 82-85).

Od.: Ousa: mais tarde justos pareceremos;
 porém, agora, por uma breve parte indecorosa do dia,
 entrega-te a mim, e, depois, no tempo restante,
 sê aclamado o mais escrupuloso de todos os mortais! (vv. 82-85).

A palavra que abre a citação é τόλμα, e constitui uma exortação à ação, podendo ser traduzida como “ousa”. Mas neste campo da ousadia evoca-se, com esta palavra, também sentidos de imprudência, atrevimento. Em outras palavras, cremos que isso introduz um elemento de excesso da medida permitida no campo do agir. Não por acaso que nesta passagem, e assim pensamos sustentar a afirmação, o ousar está ligado ao fato de que Neoptólemo deve se entregar a Odisseu, perpetrando atos indecorosos.

Para Odisseu é este comportamento que constitui a verdadeira sabedoria – σοφία. Neoptólemo procura estabelecer uma resistência inicial, mas como vimos na seção anterior, seu desejo por glória – κλέος – marca do caráter heroico, acaba por impulsioná-lo à aceitação em ser peça do plano, visto que o sucesso de sua ação é a condição necessária para sua fama (vv. 111-120). As palavras de Odisseu são fortes e acabam por trazer Neoptólemo para sua esfera. O jovem parece passar a operar nas mesmas doutrinas morais que as de Odisseu, o engano, fundamentalmente.

Por sua vez, Neoptólemo faz uso de jogos de palavras que não estavam nas lições primeiras de Odisseu. No verso 248, afirma de maneira enganosa, não saber nada a respeito de Filoctetes. Até mesmo sua despedida, nos versos 460-465, é uma clara encenação com fins de fazer Filoctetes pedir para ser levado e, desta maneira, com o herói ferido a bordo, levá-lo para onde se quisesse não seria algo dificultoso (FERREIRA, 1978, p. 28). I. M. Linforth em seu texto *Philoctetes: the play*

and the man, procura mostrar a astúcia de Neoptólemo. Exemplifica a partir dos versos 660-661, onde o jovem deseja tocar e pegar o armamento de Filoctetes, mas sob a condição da chancela divina. Para Linforth, tal expediente visa de fato inutilizar Filoctetes, o que realmente acontece (1956, p. 113).

Percebe-se o efeito que o ensino de Odisseu pode fazer. O sênior quer estabelecer uma formação sobre o caráter de Neoptólemo, seu modelo educacional é o de falsas palavras. Mesmo nas palavras de Filoctetes, nota-se um reconhecimento da capacidade de um determinado tipo de educação em incutir comportamentos e ditar as ações humanas:

Fil.: Ἀλλ' ἡ κακὴ σὴ διὰ μυχῶν βλέπουσ' ἄει
 ψυχὴ νιν ἀφυῆ τ' ὄυτα κού θέλονθ' ὄμως
 εὖ προυδίδαξεν ἐν κακοῖς εἶναι σοφόν (vv. 1013-1015).

Fil.: Mas a tua alma perversa, penetrando sempre pelas profundezas,
 a ele, que não tinha essa natureza e tampouco queria,
 ensinou bem a ser hábil em coisas perversas (vv. 1013-1015).

Na visão de Filoctetes, as palavras de Odisseu são perversas – κακή. Isto resulta por ser sua própria alma – ψυχή – constituída por perversidade. A educação – παιδεία, que o filho de Laerte tem a oferecer, é fazer de Neoptólemo hábil – σοφός, em maquinar atos sórdidos – κακοῖς.

Ao refletirmos sobre a passagem citada podemos pensar como indica José Ribeiro Ferreira, na *República*, de Platão (*Pl. R*, 491a-495b), quando o filósofo apontava que mesmo uma natureza nobre pode ser maculada pelo meio em que se encontra, sendo, assim, um perigo aos demais membros da sociedade. Percebe-se que em vários momentos da ação do *Filoctetes* a questão do ensino e instrução é aparente através de determinados conceitos, como, por exemplo, μάθοιμι (vv. 961); μαθῶν, ambos significando instrução (vv. 971); διδασκάλων, que se refere ao ato do ensino (vv. 338). O mesmo autor diz ainda:

Nestes aspectos, podemos estabelecer uma aproximação com o pensamento de outros autores seus contemporâneos – especialmente Sofistas – que começavam a pôr a tônica na educação e na possibilidade de a *arete* ser ensinada (FERREIRA, 1980, p. 38).

Não é incomum que as palavras de Odisseu sejam vistas como aproximadas em relação ao pensamento sofístico⁵³. Sobre o Odisseu do *Filoctetes*, José Ribeiro Ferreira nos diz que ele “*simboliza na tragédia uma prática corrente nas relações humanas e encarna doutrinas muito em voga nos últimos anos da guerra do Peloponeso*” (1980, p. 121). Ferreira procura associar esta paixão cega de Odisseu pelo lucro àquilo que é proposto nos *Dissoi Logoi*⁵⁴, obra sofista, talvez de autoria do sofista Górgias, ou de inspiração sofista. Neste texto se afirma que há justiça no engano e na mentira, dependendo do fim a ser alcançado,

Portanto, mentir para os pais e enganá-los
realmente é justo, e também roubar o que é
do amigo e usar a força contra os mais
queridos (*Grg. Dissoi Logoi*, 3.3)⁵⁵.

Outra aproximação entre os argumentos sofísticos dos *Dissoi Logoi* e os atos de Odisseu é feita quanto ao uso da violência – βία. Citando um antigo poeta, o autor anônimo, mas de palavras sofistas, vincula o uso da violência com o que é justo,

Quero acrescentar o testemunho de
antigos poemas. De Cleobulina:
Vi um homem roubando e enganando com

⁵³ O conceito de sofista está evidentemente ligado com os termos gregos σοφός e σοφία. Termos que parece, sofreram evoluções de sentido ao longo da Antiguidade Grega. (I) um tipo de habilidade em determinada ocupação, incluindo ofícios manuais. (II) também se encontra tais palavras com o significado de prudência e sabedoria nos negócios políticos. (III) do mesmo modo, encontram-se imbuídas do sentido de sabedoria científica e filosófica. Kerferd chama a atenção ao fato de tal esquema ser artificial e não necessariamente cronológico, baseia-se antes, em uma visão aristotélica da história da filosofia (KERFERD, 2003, p.45). Em um primeiro momento o termo σοφία associava-se às funções de poeta adivinho e sábio, σοφός. Mas tudo em um sentido de uma sabedoria revelada pelas potências divinas. Não sendo uma questão técnica, o saber é visto como revelação dos deuses. É no século V que o termo σοφιστής, sofistas, é usado de forma retroativa para classificar antigos sábios como Homero, por exemplo. Neste momento, no Período Clássico vemos a figura de um Protágoras a se autodenominar como profissional. Platão considera esta autodeterminação por parte dos sofistas, como a grande inovação (*Hp. Ma*, 282c6). Sendo profissionais, os sofistas cobravam suas lições por altas pagas.

⁵⁴ Os *Dissoi Logoi* ao que se indica, foram compostos por volta de 400, e tem sua autoria atribuída muitas vezes ao sofista Górgias, no entanto, nada o confirma, e sua filiação permanece na obscuridade. O texto chegou a nossos dias via a transmissão de Sexto Empírico, filósofo cético e médico que viveu entre os II e III séculos de nossa era. Para um estudo sobre este autor, ver BRITO, Rodrigo Pinto de. Sexto Empírico e os quatro pilares da vida cética. Revista Estudos Hum(e)anos. Número 4, 2012.

⁵⁵ Retirado de PREZOTTO, Joseane. *Dissoi Lógoi: sofística e linguagem*. Curitiba, 2009. (Mestrado em Letras) Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

violência,

e agir com violência, isso era o mais justo (*Grg. Dissoi Logoi*, 3. 11)⁵⁶.

A violência para Odisseu não é um ato impulsivo, mas, ao contrário, uma ação cuidadosamente refletida. Mesmo não tendo em seu horizonte agir violentamente, ou seja, pelo uso da força, a considera se a necessidade assim impõe.

Na passagem abaixo o personagem do Mercador deixa transparecer o caráter de exímio pensador, pelo qual Odisseu é conhecido. Os planos mentais do filho de Laerte são muitos, e a empresa da captura de Filoctetes não poderia ser diferente, tem tudo planejado, quais serão os primeiros passos, e também o que fazer se algo não correr como pensado previamente,

Me.: Λέγω· πὶ τοῦτον ἄνδρῃ τῷδ' ὥπερ κλύεις,
ὁ Τυδέως παῖς ἢ τ' Ὀδυσσέως βία,
διώμοτοι πλν πλέουσιν ἢ μὴ ἢ λόγῳ
πείσαντες ἄξειν, ἢ πρὸς ἰοχύος κράτος (vv. 591-594).

Me.: Falo! No encalço dele, os dois homens que mencionei,
o filho de Tideu e o forte Odisseu,
navegam, presos por juramente para levar ou persuadindo
com palavras ou pelo poder da força (vv. 591-594).

A violência, a força bruta aparece como um expediente justo em nome de um fim pré-determinado, como postula as palavras sofisticadas dos *Dissoi Logoi*. Para Ferreira (1980, p. 127), as palavras de Odisseu são construídas sobre todo o complexo de argumentação pertencente ao movimento sofista. Ideias e formas de organização mental que aqueles pensadores agitavam no final do século V, momento de encenação do *Filoctetes*, de Sófocles. Manoel Pulquério (1968, p. 114) nota que no prólogo do *Filoctetes*, Odisseu utiliza-se de um expediente tipicamente sofista, pois faz um argumento fraco passar como se forte fosse, escondendo parte da verdade sobre seu plano,

O saber adaptar o modo de agir a cada situação, o ser capaz de utilizar a traição, a fraude, a violência, conforme o momento e as circunstâncias aconselhem, sem olhar a preconceitos de honra ou de justiça, é, para Ulisses, uma manifestação de coragem e de sophia (FERREIRA, 1980, p. 127).

⁵⁶ Idem nota 55.

Odisseu representaria elementos que circulavam na sociedade grega pela altura da encenação do *Filoctetes*, fundamentalmente no cenário político. Representação de algo reprovável sem dúvidas, como, por exemplo, práticas de enganos e injustiças (FERREIRA, 1980, p. 128). Para Odisseu, a palavra é sua ferramenta por excelência para praticar a mentira, o engano (vv. 98-99). Este elogio a um tipo de λόγος também encontramos no diálogo *Górgias*, onde Platão faz o sofista falar (*Pl. Grg*, 452e – 453a). E colocando de parte toda a aversão que Platão tinha pelos sofistas, o próprio Górgias assevera sobre o todo poderoso λόγος em seu de *Elogio de Helena*:

Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei (*Grg. H*, 8)⁵⁷.

O jogo que Odisseu faz com a palavra pode ser visto em sua apropriação do termo γενναῖος (DAGIOS, 2012, p.57). Bernard Knox (1964, p. 125) mostra que γενναῖος evoca tradição de nascimento e estirpe nobre, assim, o termo se liga à tradição heroica grega. Tradição esta que Neoptólemo faz parte, pois é rebento do mais valoroso e nobre – γενναῖος – guerreiro grego, Aquiles. Odisseu joga com este conceito, de modo a adaptá-lo aos seus propósitos de angariar as simpatias de Neoptólemo e o convencer de ser peça fundamental de seu plano (FERREIRA, 1980, p. 132).

Esta distorção que Odisseu faz do termo γενναῖος, lembra um aspecto comum ao pensamento sofista, a antilógica. A antilógica pode ser caracterizada como a ação, ou exercício intelectual que objetiva fazer com que algo possa ser percebido pelas mesmas pessoas ora possuindo um significado, ora possuindo outro sentido, até mesmo oposto (KERFERD, 2003, p. 106). Com efeito, Neoptólemo não poderia aceitar participar do plano de Odisseu justamente por ser nobre e justo – γενναῖος. Mas o rei de Ítaca subverte o termo quando nos versos 50-53, afirma que Neoptólemo será nobre se aceitar participar do plano.

⁵⁷ Retirado de DINUCCI, Aldo. Apresentação e tradução do elogio de Helena, de Górgias de Leontinos. Rio de Janeiro: Ethica. v.16, n.2, p.201-212, 2009.

Temos a sensação que o filho de Aquiles se sente confuso com tal problema, pois seu nascimento e tradição heroica lhe informam que ser nobre – γενναῖος –, é ser o exato oposto do que lhe diz Odisseu. Vê-se aqui operar a aludida prática sofista da antilógica, fazendo um postulado, em nosso caso, o de γενναῖος, parecer a um só tempo contendo sentidos opostos.

Esta prática de distorção das palavras, do pensamento e da conduta, era prática comum em finais do século V. Podemos verificar isto em Tucídides:

A significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo os caprichos dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa em relação ao partido; a hesitação prudente se torna covardia dissimulada; a moderação passa a ser uma máscara para a fraqueza covarde, e agir inteligentemente equivale à inércia total. Os impulsos precipitados são vistos como uma virtude viril, mas a prudência no deliberar é um pretexto para a omissão. O homem irascível sempre merece confiança, e seu oposto se torna suspeito (*Th.* III, 82).

Sófocles em sua condição de tragediógrafo não passou sem notar esta realidade que se produzia em Atenas. Em seu *Filoctetes*, pela figura de Odisseu, acaba por mimetizar seu contexto, ou parte dele, como aponta José Ribeiro Ferreira:

Por este relativismo de valores, Ulisses, quer na doutrina quer na prática, apresenta uma sintonia profunda, senão total, com o contexto social da época. De facto, à data da composição do *Filoctetes* (ou seja, 409) os chefes políticos e os ambiciosos – como de imediato no-lo mostra a leitura de autores do tempo – orientam o seu modo de proceder e tudo aferem pelo útil e pelo vantajoso (1980, p. 132).

Odisseu não considera os limites da justiça, não tem consideração para com terceiros, mas tão somente com seus interesses particulares. É neste tipo de ação que o rei de Ítaca pretende introduzir Neoptólemo, uma παιδεία do engano, se assim podemos dizer. Ou seja, uma educação que visa o lucro final, não tendo em conta uma reflexão moral sobre os meios utilizados para cumprir os fins que pretende.

Não afirmamos que Odisseu represente alguma figura histórica específica, Sófocles nunca indicou nada de tal natureza, mas os pensamentos e ações de Odisseu no *Filoctetes* apresentam determinado paralelo com práticas políticas e de relações humanas que circulavam fundamentalmente em Atenas. M. H. Jameson (1956, 219 – 220), em seu texto *Politics and Philoctetes*, considera que a figura e posições de Odisseu se dão por um paralelismo com algumas personalidades políticas da Atenas da segunda metade do século V, como, Cléon, Alcibíades, Terâmenes e Pisandro, homens ligados a alguns círculos sofistas e atuantes em

inectivas contra o regime democrático de Atenas. Pisandro e Terâmenes estiveram por trás do regime oligárquico conhecido por Trinta Tiranos, em 404.

A preocupação de Sófocles com os atos daqueles que estão à frente da cidade surge pelas palavras proferidas por Neoptólemo:

Ne.: πόλις γάρ ἐστι πᾶσα τῶν ἡγουμένων
στρατός τε σύμπας· οἱ δ' ἀκοσμοῦντες βροτῶν
διδασκάλων λόγοισι γίνονται κακοί (vv. 386-388).

Ne.: Uma cidade depende toda de quem governa,
bem como todo o exército. Os mortais que praticam atos injustos
é devido ao ensino dos mestres que se tornam perversos (vv. 386-388).

A atenção que Sófocles direciona ao problema da educação da cidade a partir de seus líderes se expressa no uso do substantivo διδασκάλων, o qual se pode traduzir por ensino. Como observado em Tucídides anteriormente, na segunda metade do século V foi comum a circulação de políticos a pautarem suas ações por medidas desonestas e sem considerar a vontade do povo, senão seus próprios interesses. Tanto a educação destes homens, como o ensino que passam com seus exemplos é algo que possivelmente Sófocles levou em conta na construção de sua obra.

O tema da educação, da παιδεία, era corrente no século V, fundamentalmente em sua segunda metade, e mesmo até o século IV. No pensamento grego, ao menos enquanto vigorou o sistema de póleis, era a cidade a responsável pela educação de seu cidadão, por sua formação.

Na integração gradual dos jovens cidadãos às diversas práticas políticas, sociais e culturais da cidade, a própria comunidade procurava inocular seus valores e condutas de pertencimento com intenção de uma formação integral de seus cidadãos. Protágoras, no diálogo homônimo de Platão, entende que o jovem começa de fato sua educação ao entrar em contato com a vida pública da cidade, tendo de conhecer suas práticas, suas leis e costumes, e viver de acordo com as mesmas (*Pl. Prt*, 362c).

Assim, o chamado movimento sofista passa a fazer disto seu dínamo, a mola propulsora de sua atividade no mundo grego, vendendo o ensino de habilidades que permitiriam ao cidadão que pagasse destacar-se em seu meio social e político.

A democracia ateniense teve um papel de relevo na constituição e desenvolvimento do pensamento sofístico. Na Atenas do século V havia um efervescente universo cultural. A cidade acabou por atrair estes homens, em sua maioria estrangeiros, professores, à Atenas. Mestres do bem falar, minuciosos conhecedores da potencialidade do argumento, dos jogos de palavras, como visto nos *Dissoi Logoi*, e nas palavras de Górgias. Esta característica mostrava-se primordial para o sucesso sofista em Atenas, pois, sendo professores do bem falar e concatenar argumentos, estavam na cidade que fazia do diálogo, do debate, o *modus operandi* de sua prática política.

A chave que permite colocarmos a questão da educação como um elemento de reflexão sofística é observar o deslocamento que tais pensadores promovem no campo da filosofia antiga. Com efeito, aponta Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990, p. 73), os sofistas deslocaram o olhar da reflexão filosófica sobre o mundo da φύσις⁵⁸ para o homem, no sentido de analisa-lo como ser de convivência social.

Sendo o problema da παιδεία algo já bem conhecido no pensamento grego, os sofistas passam a pensar a educação tendo como diapasão um exercício para a formação de cidadãos. O ensino de qualidades que assegurem o desempenho político. É a questão de uma ἀρετή πολιτική, e debate-se acerca de seu ensino (REALE; ANTISERI, 1990, p. 74).

O livre, ao menos em tese, circular de ideias na cidade democrática de Atenas, não raro abria algum espaço para manifestações e concepções contrárias à própria democracia, que se colocavam contra os princípios democráticos de equidade entre os cidadãos. O sofista Trasímaco, no final do século V, afirmava ser justo o forte ter mais vantagens na vida. Cálicles, aluno do sofista Górgias, pensava ser justo e mesmo natural os fortes, os nobres dominarem os fracos e degenerados (OLIVEIRA, 2013, p. 79).

⁵⁸ Aqui compreendido como o mundo natural, o universo em que o humano se insere.

Ferreira (1978, p. 45) lembra que Alcibíades, jovem aristocrata, iniciado em lições sofistas, acaba justamente por pensar não ser possível ser considerado um cidadão em pé de igualdade com os demais, mas sim um superior, e por isso é justo que sempre tenha mais vantagens na cidade. Tucídides apresenta uma fala de Alcibíades que denota seu caráter:

Não é justo, tampouco, que alguém, tendo-se a si mesmo em alto conceito, se recusa a ficar em pé de igualdade com os demais, pois os fracassados não encontram quem queira participar de seu infortúnio em igualdade de condições. Ao contrário, da mesma forma que na desgraça não se é sequer cumprimentado, não se deve considerar maldade o fato de os homens prósperos desprezarem alguém (quem quiser reciprocidade iguale-se a nós) (*Th.* VI, 16).

Não estamos afirmando que a figura do personagem de Odisseu possa ser alguma representação da imagem de Alcibíades, ou mesmo de algum outro sujeito histórico de então. Mas certamente, como ressalta Ferreira (1978, p. 31), Sófocles tinha em mente a questão da educação, bem como o possível resultado que o contexto social e determinadas ideias poderiam engendrar no processo de formação dos cidadãos, de sua παιδεία, fundamentalmente nos jovens, como é o caso de Neoptólemo. Bernard Knox (1964, p. 119) nota que nos versos 103-105, Odisseu quer ensinar o agir pelo engano – δόλος, desconsiderando fazer uso da persuasão clara e honesta – πειθώ.

Odisseu, assim como os sofistas, possuía habilidade de defender qualquer argumento, mesmo que este parecesse moralmente reprovável. Ferreira (1980, p. 128) coloca o rei de Ítaca como representante da sociedade ateniense, ou um seguidor, ao final do século V. Onde há homens que se instruem na intenção de fazerem uso de falas enganosas em benefício próprio.

Como apontado anteriormente, o regime democrático de Atenas permitia uma livre circulação de ideias no interior da cidade, este fenômeno acabou por constituir a marca da cidade no século V. Os sofistas surgiram por volta da segunda metade daquele século, agitando uma série de novas concepções acerca do universo, do mundo e fundamentalmente sobre o homem. Richard Romeiro Oliveira (2013, p. 72), procura demonstrar que o derradeiro ponto de virada que o pensamento sofista propõe é a noção de convencionalismo em que o universo das condutas humanas

se encontra, em outras palavras, é dizer que nada no humano é inato e, assim, pode ser iniciado em toda natureza de processos educativos.

A educação para aqueles professores era ponto fulcral de suas lições, cobravam altas importâncias por seus ensinamentos na arte do bem falar, no desempenho político. Jacqueline de Romilly (1951, p. 254) lembra que muitos sofistas e seus pensamentos encontravam eco e respaldo nos meios hostis à democracia de Atenas, tais ideias formariam, inclusive, os fundamentos de uma obra de Pseudo-Xenofonte, *Constituição de Atenas*, texto de inspiração oligárquica, aristocrática e antidemocrático.

Portanto, se compreendermos os argumentos de Odisseu como determinada representação de ideias e pensamentos políticos e filosóficos que corriam à altura do *Filoctetes*, percebe-se que Sófocles se preocupa com as consequências que um tipo de educação, de παιδεία, poderia engendrar nos jovens da cidade. Se, por um lado, o espírito da democracia possibilitou o assentamento dos sofistas, por outro, foram seguidamente professores de homens, aristocratas, que nunca aceitaram o compromisso democrático, fazendo disso o aprendizado para solaparem o regime da pólis.

Há indicações de que o temperamento de Sófocles não poderia aceitar aquela realidade. O poeta foi membro do conselho dos Dez Próbulos, como mostra Tucídides (*Th.* VIII, 1-3), Conselho encarregado de aperfeiçoar as instituições após o desastre da Sicília em 415 (WEBSTER, 1936, p. 13). No entanto, segundo Tucídides, grupos oligárquicos tomaram a frente e acabaram por destituir a democracia e instaurou-se um regime oligárquico (*Th.* VIII, 63-70). Aristóteles na *Retórica* fala sobre os lamentos de Sófocles em fazer parte das ações que derrubaram a democracia, o poeta teria agido involuntariamente (*Arist. Rh*, III, 1419a).

Parece-nos que Sófocles não teria problema com, ou mesmo oposição à ideia do ensino das virtudes políticas, do aprendizado de lições que permitissem os cidadãos virem a destacarem-se na cidade. A figura de Odisseu, e como a mesma é caracterizada por Sófocles, ou seja, guardando em seus argumentos aspectos sofistas e também semelhantes ao de políticos, cidadãos que se colocavam contra a

democracia, faz pensar que o tragediógrafo se preocupa com a formação que novos cidadãos poderiam vir a receber. Aqui, Neoptólemo aparece como o representante da juventude de Atenas.

No *Filoctetes*, Odisseu aparece como aquele que propõe e quer ensinar formas de agir a um jovem, Neoptólemo. É neste sentido que o papel da educação pode surgir como aspecto de debate na tragédia *Filoctetes*. Em cena está o jovem Neoptólemo, pronto a ser iniciado no mundo dos homens adultos e viris, e Odisseu lhe aparece como paradigma, introduzindo o jovem em uma παιδεία do engano.

Esta peça de Sófocles faz-nos pensar na educação pelo paradigma, pelo exemplo, característica fundamental na formação do jovem grego (FERREIRA; FIALHO; LEÃO, p. 29). A escola, se assim podemos dizer, na visão grega, acabava por ser o convívio social.

Em nossa leitura, Odisseu, para Sófocles, é símbolo do poder da injustiça, sua prepotência faz triturar e rebaixar quem se lhe opõem, assim, tais são os elementos da educação que pretende passar ao jovem filho de Aquiles (vv. 43-49). Esta postura estava na contramão do que propunha a organização da pólis democrática, espaço onde os cidadãos deveriam atuar segundo a consideração de ver nos demais membros do corpo cívico iguais, não usando de artifícios enganosos para cumprir algum objetivo (VERNANT, 2009, p. 37).

A problemática da παιδεία vem à luz no *Filoctetes* na relação que se dá entre as figuras de Odisseu e de Neoptólemo. Os ensinamentos passados ao jovem lhe impõem um tipo de atitude, prescreve uma conduta a seguir. Assim, vemos que falar em educação, ou παιδεία torna-se o mesmo que refletir sobre a questão do agir humano, suas implicações e suas problemáticas. Dagios (2012, p.50) nos recorda que Odisseu, seja no *Filoctetes*, ou na tradição da épica homérica, é fundamentalmente ligado de forma mesmo orgânica à μητις. O termo poder ser compreendido como sabedoria, e habilidade, por exemplo. Mas um tipo de sabedoria ou habilidade sensivelmente singular, ou seja, uma força de engano. Condição de exímio enganador (DAGIOS, 2012, p. 50). Tal é a imagem de Odisseu que permeia os referenciais do pensamento e imaginário da cultura grega, seja

arcaica ou clássica. Odisseu aparece na cena do Filoctetes dotado de uma imagem de instrutor do erro, visando iniciar Neoptólemo nas práticas de artifícios sórdidos.

De outro lado, se crê que não haja uma segurança total para afirmar de forma inquestionável a relação de Odisseu com a imagem de um sofista. Embora não nos aprofundemos nesta questão – que fica para oportunidade de pesquisa futura – ficamos com a impressão de que Odisseu, sua imagem, para sermos mais precisos, mais do que as cores do movimento sofístico – que de fato não é homogêneo – apresentaria uma problematização do fenômeno educacional em que o humano é submetido em seu convívio social, no caso grego, ateniense do século V. Seja um ensino sofista, seja uma παιδεία aristocrática, entre outras.

Com efeito, o homem grego age mediante uma formação, um processo educacional que visa um fim. Na cidade democrática, na vida política a finalidade da educação era a convivência entre os cidadãos. Para Sófocles, a partir destes aspectos que aqui buscamos pinçar em seu *Filoctetes*, o humano na potencialidade de sua ação mesmo que detendo elementos inatos, passava por processos de conformação. O poeta acaba por discutir a natureza desta educação, e seus efeitos, tanto no aprendiz, como na comunidade em que se encontra. No seguimento de nosso texto procuraremos discorrer sobre como Neoptólemo acaba por situar a si mesmo no intrincado universo de valores, ideais e formas de ação que se lhe apresentaram ao longo da tragédia *Filoctetes*.

4.2 Neoptólemo e a construção de uma subjetividade isonômica

Anteriormente, observamos que o jovem filho de Aquiles, Neoptólemo, é apresentado ao mundo dos homens adultos. Odisseu lhe preparou um caminho a seguir. De igual maneira, observamos que a figura de Neoptólemo na ação do *Filoctetes* é uma inovação por parte de Sófocles, pois na tradição da *Pequena Ilíada* o oráculo gizava a presença do jovem em Ílion, Neoptólemo partia de sua terra natal, Ciro, e apenas no país de Heitor domador de cavalos iria ter com Filoctetes.

Sófocles conta-nos uma versão diferente, recria o mito em determinadas particularidades, coloca Neoptólemo e Filoctetes em contato ainda na ilha de

Lemnos, onde o arqueiro sofre por dez anos. Indica-se que com essa inovação, Sófocles procurava resolver problemas nas antigas versões da mesma peça, de Ésquilo e Eurípides.

O tragediógrafo cria um clima de constantes afirmações e negações na ação de sua obra: Neoptólemo é um jovem, e, portanto, possui candura e é inexperiente, está em cena para aprender e ser iniciado, introduzido na realidade do mundo da ação e do convívio. Passando por uma παιδεία a fim de ser preenchido por valores, noções e normas.

Seu desejo de glória heroica faz seu coração arder, ansiar pela fama, ser cantado por seus feitos imorredouros. A promessa desta fama, mediante a conquista de Tróia o faz não refletir por muito tempo e embarca. Colocando em prática o jogo de palavras perpetrado por Odisseu, Neoptólemo afirma que um dos motivos para ir à Tróia era o discurso sobre que ele faria a cidadela cair,

Ne.: ἔπειτα μέντοι χῶ λόγος καλὸς προσῆν,
εἰ τὰπὶ Τροίᾳ πέργαμ' αἰρήσοιμ' ἰών (352-353).

Ne.: Além do mais, também havia o atraente discurso,
de que se eu fosse a Tróia, destruiria a cidadela (352-353).

Para Neoptólemo a promessa de adquirir a glória pessoal, elemento arcaico aristocrático, é concebida como belas/boas palavras – λόγος καλός,

É sua grande ambição ser digno da glória do seu pai. No entanto, deseja fazê-lo com honra, imitá-lo em tudo e não deixar atrás de si a injustiça e a traição. Dominado por escrúpulos morais, o seu maior receio é cair na desonra e aparecer como um homem vulgar (FERREIRA, s/d, p. 2).

O caráter de Odisseu é marcado fundamentalmente pelo engano, pela obtenção do lucro a todo custo. Disto, mesmo se durante um tempo aceitou jogar segundo as regras do homem de mil ardis, Neoptólemo se afasta, pois como se nota no verso 108, o jovem insiste em questionar Odisseu sobre sua falta de vergonha em proceder da maneira que afirma ser o correto, pela mentira.

A resistência que Neoptólemo oferece e o reconhecimento que Odisseu faz de que o filho de Aquiles não foi gerado para atos sórdidos (vv. 79-85), faz-nos pensar no jovem como um outro tipo de homem. Sua recusa em atuar, é recusar uma vergonha que pode lhe recair (vv. 93-95). E mesmo em seu aceite, o faz com a

consciência que para tanto deve esquecer escrúpulos morais. Atuar ao lado de Odisseu requer a morte do caráter. Assim, na primeira parte da peça, onde Neoptólemo e Odisseu atuam de comum acordo, temos a sensação que o jovem é apenas um corpo, sem alma, e sem pensamento, estando ocupado pela essência de Odisseu.

Em sua condição de jovem inexperiente e ingênuo, Neoptólemo tem dificuldades em distinguir noções de bem e mal⁵⁹. Sua condição de subordinado, sublinhada por Odisseu no verso 40, o informa que deve obedecer, mesmo a custo (FERREIRA, s/d, p. 5). A partir de seu vocabulário enganoso, Odisseu quer comunicar a ideia de que Neoptólemo deve agir pelos meios que lhe apresenta. Pelos olhos do rei de Ítaca, o procedimento responde a uma obrigação para com a comunidade, representada pela causa grega diante de Tróia.

A evolução da ação faz o filho de Aquiles confrontar-se com a vida, com o sofrimento que suas ações indignas trazem. Coloca-se um problema diante de seus olhos, e ele deve definir qual caminho escolherá.

É o contato com Filoctetes que faz acender, ou melhor, reacender em Neoptólemo seu senso de vergonha e respeito. Neoptólemo deve realizar uma escolha, desta maneira vemos que outro paradigma se apresenta diante dele, consubstanciado na figura do próprio Filoctetes. O arqueiro é o herói que foi abandonado pelos seus próprios iguais, vive abandonado e doente na ilha de Lemnos, em constante amargura para com o gênero humano, ainda que queira voltar para casa, para o convívio humano (vv. 234).

Neoptólemo está entre Odisseu e Filoctetes, assiste ambos a confrontarem-se, observa que o mestre enganoso troça do arqueiro adoentado em uma cena de violência psicológica profunda. Este aspecto pode ser observado nos seguintes versos:

Od.: ὦ κάκιστ' ἀνδρῶν, τί δρᾷς;

οὐκ εἶ μεθεῖς τὰ τόξα ταῦτ' ἐμοὶ πάλιν;

Fil.: οἴμοι, τίς ἀνήρ; ἄρ' Ὀδυσσέως κλύω;

Od.: Ὀδυσσέως, σάφ' ἴσθ', ἐμοῦ γ', ὄν εισορᾷς.

⁵⁹ Ainda que possamos falar nestes conceitos de forma muito nebulosa na antiguidade pré-cristã.

Fil.: οἶμοι: πέπραμαι κάπόλωλ': ὄδ' ἦν ἄρα

ὁ ξυλλαβῶν με κάπνοσφίσας ὄπλων.

Od.: ἐγώ, σάφ' ἴσθ', οὐκ ἄλλος: ὁμολογῶ τάδε.

(...)

Fil.: ἔμ', ὦ κακῶν κάκιστε καὶ τολμήσατε, οἷδ' ἐκ βίας ἄξουσιν;

Od.: ἦν μὴ ἔρπηξ ἐκῶν (vv. 974-987).

Od.: Ó pior dos homens, que fazes?

Não voltarás, depois que devolveres estas armas a mim?

Fil.: Ai de mim, quem é o homem? Não é Odisseu que eu ouço?

Od.: Odisseu, fica sabendo bem, em pessoa, que vês!

Fil.: Ai de mim! Fui vendido e estou perdido, ele é que me sequestrou e me roubou as armas!

Od.: Fui eu, fica sabendo bem, não outro, aceito-o.

(....)

Fil.: A mim, ó pior dos piores e muitíssimo atrevido, estes vão conduzir à força?

Od.: Se não sepires por tua vontade (vv. 974-987).

Nestes versos vemos que Filoctetes é humilhado, e mesmo subjugado por Odisseu, chamado de o pior ser que há – κάκιστ⁶⁰. O contra argumento de Filoctetes é se referir a Odisseu como o pior dos piores – κακῶν κάκιστε. A caracterização é seguida do conceito de τολμήσατε, que aparece traduzido como “muitíssimo atrevido”. O termo se liga a τόλμα, que possui um campo de significações entre, por exemplo, coragem, audácia, atrevimento e ousadia. Neste sentido, parece Filoctetes usar esta terminologia para referenciar a falta de limites que Odisseu possui em suas formas de agir, não ponderando a vergonha ou mesmo a honra.

Cada vez mais a necessidade de tomar uma decisão cala fundo no coração do jovem, iniciante neste mundo dos homens, dos humanos, onde tudo é incerto e constantemente desborda-se no erro, mesmo que involuntário. Tal é a condição humana trágica:

Viu até onde tinha sido conduzido e sofre. No entanto, está sob as ordens de Ulisses e deve-lhe obediência. Obedecer é, contudo, cometer uma ação

⁶⁰ Lembremos que o termo vem de κακός, que também pode ser lido como feio, de péssima aparência, e similares. Talvez Odisseu reforce o estado de selvageria de Filoctetes ao utilizar tal vocábulo.

injusta, desonesta, desonrosa. Neoptólemo não sabe o que deve fazer (FERREIRA, s/d, p. 7).

Neste sentido, há um efervescente sentimento de sofrimento no interior de Neoptólemo que, agitado, não sabe que rumo tomar, precisa realizar uma decisão, e quanto mais tempo transcorre, mais dor seu íntimo experimenta. O próprio Filoctetes observa a angústia de Neoptólemo:

Fil.: ἀλλά μοι ἄσκοπα

Κρυπτά τ' ἔπη δολερᾶς ὑπέδου φρενός (vv. 1011-1012).

Fil.: Mas em mim, obscuras e

Ocultas, mergulharam palavras de um espírito enganoso (vv. 1011-1012).

Seu sofrimento, sua luta interior apresenta-lhe o mundo dos homens adultos, onde os já experimentados no tempo demonstram que a vida não pode ser somente aquilo que se deseja (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2011, p. 137). Odisseu expressa isso muito bem, é um tipo de herói que sabe que a ação impulsiva apenas atrapalha os planos, mas o agir refletido, a mentira nobre, em seu ponto de vista, que esconde uma verdade sórdida, ela sim traz os louros da vitória, do lucro. Todas essas cores e possibilidades de ação, a vida como ela é, para usar uma fórmula difundida no saber comum, faz Neoptólemo amadurecer. Sua pureza inicial não mais se verifica, e há um momento da peça entre Neoptólemo e Filoctetes em que o jovem confessa seu agir mentiroso e ressentido a angústia que lhe traz. Podemos pinçar alguns versos,

Ne.: παπαῖ: τί δῆτ' ἄν δρωῶμ' ἐγὼ τούνθενδε γε;

Fil.: τί δ' ἔστιν, ὦ παῖ; ποῖ ποτ' ἐξέβης λόγῳ;

Ne.: οὐκ οἶδ' ὅποι χρεῖ τᾶπορον τρέπειν ἔπος.

Fil.: ἀπορεῖς δὲ τοῦ σύ; μὴ λέγ', ὦ τέκνον, τάδε.

Ne.: ἀλλ' ἐνθάδ' ἤδη τοῦδε τοῦ πάθους κυρῶ.

(...)

Ne.: αἰσχρὸς φανοῦμαι: τοῦτ' ἀνιῶμαι πάλαι (vv. 895-907).

Ne.: Ai, ai! O que devo eu fazer daqui em diante?

Fil.: O que há filho? Por qual discurso te desvias?

Ne.: Não sei para onde preciso dirigir uma fala duvidosa.

Fil.: E tens dúvida de quê? Não fales, filho, coisas assim!

Ne.: Mas neste momento já me encontro neste sofrimento.

(...)

Ne.: Indecente revelar-me-ei! Isso há muito me aflige (vv. 895-907).

Neoptólemo em seu impasse caminha em meio ao sofrimento. A palavra sofrimento no texto grego aparece como πάθους (vv. 906). De fato, o termo possui um largo arco de sentidos. Se formos nos ater aos extremos – de πάθους – vemos significar sofrimento, calamidade, por um lado, e prazer, amor, por outro. O jogo de sentidos tem seu interesse. Pois, com efeito, o sofrimento de Neoptólemo é causado tanto pela situação vergonhosa que passa – usar o engano – como pela afeição que tem por Filoctetes.

É por isso que, no verso seguinte, sabe que terá uma imagem não digna – indecente – ao expor que atua de forma dolosa (vv. 907). O termo – αἰσχρὸς – também pode ser compreendido como “indigno”, no caso Neoptólemo vê a si como indigno da companhia nobre de Filoctetes. Também, não por acaso, vemos juntamente com a questão da vergonha o conceito de φανοῦμαι, a voz do futuro médio do verbo φαίνω. Podemos compreender este verbo como “fazer conhecer”, “atribuir algo a alguém”, “tornar visível”. Neste sentido, sua voz média pode ser entendida como a ação de “mostrar algo de si”. Conotação não distante do substantivo φήμη, com o qual partilha a raiz. Este último pode ser entendido como o julgamento ou opinião que terceiros possuem de uma pessoa. Em uma palavra: reputação, aquilo que os outros veem de mim, no sentido de como minha ação reverbera no convívio coletivo. Assim, compreendemos o temor de Neoptólemo em revelar, mostrar de si o quão vergonhosa é sua ação. Pois em uma cultura de honra e vergonha, o reconhecimento de si se dá pelo que de si é reverberado coletivamente.

A tragédia *Filoctetes* é uma forma de espetáculo, sua duração não deveria se estender demasiadamente, contudo, mesmo sendo um período curto, a passagem de Neoptólemo é recheada de emoções fortes, calam fundo quando analisadas, como ressalta Ferreira (FERREIRA, s/d, p. 8).

O contato com Filoctetes e o breve momento que partilha com o arqueiro, apresentam a Neoptólemo um outro universo, uma forma de conceber a vida e as relações humanas diferentemente das de Odisseu. O arqueiro não admite a mentira, não pode corroborar com nenhuma forma de engano, e é inflexível em não despendar o perdão a quem lhe fez mal e injúrias. De fato, são outros valores.

A imagem que fazemos é como se Neoptólemo fosse um recipiente, que primeiramente foi preenchido com as palavras e o mesmo modo de ver a vida do laertída, em seguida, lhe é despejado completamente uma outra noção de mundo, a de Filoctetes. Entre Odisseu e Filoctetes é como se fossem dois elementos distintos, que se repelem e não podem coabitar um mesmo espaço. Para as ideias de um subsistir, a do outro deve necessariamente sucumbir. É neste sentido que no interior de Neoptólemo cada vez mais se torna imprescindível realizar uma escolha, é premente que a faça:

Estamos perante uma cena em que Neoptólemo se debateu num dilema interior amargo que o obrigou a clarificar ideias sobre determinados valores, até aí um pouco obscuras no seu espírito, devido às palavras de Ulisses: ver que nem a justiça é o útil e o vantajoso, nem a violência e a traição são o caminho melhor de atuação nas relações humanas (FERREIRA, s/d, p. 9).

No prólogo do *Filoctetes*, Odisseu faz do tema da justiça e honestidade algo a ser relativizado e mesmo passível de ser esquecido se a ocasião pede, se o útil for mentir e assim lucrar e vencer. No começo do quarto episódio da peça, Neoptólemo retoma esta temática e a coloca no centro, questionando e rebatendo todos os pontos que antes Odisseu dava como certo,

Od.: οὐκ ἂν φράσειας ἦντιν' αὖ παλίντροπος

κέλευθον ἔρπεις ὤδε σὺν σπουδῇ ταχύς;

Ne.: λύσων ὄσ' ἐξήμαρτον ἐν τῷ πρὶν χρόνῳ.

Od.: δεινόν γε φωνεῖς· ἢ δ' ἄμαρτία τίς ἦν;

Ne.: ἦν σοὶ πιθόμενος τῷ τε σύμπαντι στρατῷ

(...)

Ne.: ἀπάταισιν αἰσχροῖς ἄνδρα καὶ δόλοισ ἐλών.

(...)

Od.: τί χρῆμα δράσεις; ὥς μ' ὑπήλθέ τις φόβος.

Ne.: παρ' οὐπὲρ ἔλαβον τάδε τὰ τόξ', αὐθις πάλιν

(...)

Ne.: αἰσchrῶς γὰρ αὐτὰ κού δίκη λαβῶν ἔχω.

(...)

Od.: σὺ δ' οὔτε φωνεῖς οὔτε δρασεῖεις σοφά.

Ne.: ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε.

(...)

Ne.: τὴν ἄμαρτίαν

αἰσchrὰν ἄμαρτῶν ἀναλαβεῖν πειράσομαι (vv. 1222-1248).

Od.: Não podes explicar por que trajeto
contrário caminhas assim com tamanha rapidez?
Ne.: Para reparar o que fiz de errado antes.
Od.: Alarmante o que dizer, e o erro qual foi?
Ne.: Aquele de ter te obedecido e a todo o exército.
(...)
Ne.: Com enganos vergonhosos e astúcias um homem agarrar.
(...)
Od.: Que coisa farás? Que me invadiu um medo!
Ne.: De quem tomei estas armas, de volta novamente.
(...)
Ne.: Vergonhosamente e não e não com justiça detenho-as.
(...)
Od.: Tu nem falas nem fazes coisas sábias!
Ne.: Mas se são justas, são melhores que a sabedoria
(...)
Ne.: O erro
Vergonhoso que cometi, tentarei reparar (vv. 1222-1248).

Neoptólemo não é mais uma figura de candura e que em sua inexperiência parece ser uma argila de fácil moldura (FERREIRA, s/d, p. 9), doravante apresenta-se como assentado em ideias elevadas e pensamentos fortes e firmes (WEBSTER, 1936, p. 146). Na altura do verso 1222, Neoptólemo afirma que o erro fundamental e original foi ter obedecido a Odisseu e as exigências do exército aqueu.

Alguns versos à frente, Neoptólemo afirma que usou de procedimentos vergonhosos – αἰσχραῖς. O que se introduz neste debate é a ideia de que para o filho de Aquiles o simples agir em nome de causas maiores que o indivíduo, não constitui algum valor *a priori*. Odisseu diz que o jovem por realizar o contrário do que tinha se comprometido, não faz nem fala coisas sábias. Neoptólemo expõe uma concepção de justiça – δίκη – que não coaduna com a sabedoria – σοφῶν –, não a sabedoria que Odisseu lhe apresenta.

A distância que começa a se produzir entre Neoptólemo e Odisseu pode ser verificada na utilização do conceito de σοφία. Odisseu a usa sempre vinculada com a noção de astúcia, em um sentido de engano, de engendrar argumentos capciosos, σοφισθῆναι (vv. 77). Um sentido, como ressalta Ferreira, de saber viver, esperteza,

agir do modo mais fácil (FERREIRA, s/d. p. 9). Na mesma passagem citada anteriormente podemos notar o chamado distanciamento de Neoptólemo em relação a Odisseu, pois o jovem caracteriza a sabedoria deste último sempre como algo vergonhoso e errado. A tomada de posição por parte de Neoptólemo só pode ser realizada por um franco e brutal rompimento com as ações dolosas que lhe foram propostas pelo rei de Ítaca.

Por outro lado, em Neoptólemo, sua σοφία, se assim podemos dizer, parece ter outra natureza, e segundo o próprio personagem aproxima-se mais da sabedoria de um Nestor homérico, que possuía princípios morais, bom senso, retidão e moderação (vv. 422-423). Neoptólemo acaba por não mais compactuar com Odisseu e, assim, rejeita sua concepção de vida e ação humana pela mentira.

Devolver aquilo que não lhe pertence, o arco de Filoctetes, é para Neoptólemo o ato símbolo de uma nova forma de comportamento que deve adotar. O filho de Aquiles passa a operar sob uma noção de σοφία concebida não desvinculada do sentimento de justiça e valores morais elevados. *“É a rejeição de uma sophia sem a justiça e desligada dos valores morais. Ao contrário de Ulisses, prefere a derrota agindo moralmente, à vitória agindo com imoralidade e injustiça”* (FERREIRA, s/d, p. 11). À altura da apresentação do *Filoctetes* era corrente o pensamento de que αἰδώς – respeito –, e δίκη – justiça –, constituíam bases fundamentais que permitiam a vida em sociedade, a subsistência da pólis, como se deixa entrever no *Protágoras* de Platão (*Pl. Prt*, 322b-324a). A perda deste horizonte acabaria por abalar a harmonia da cidade, algo que mesmo sendo um ideal, não deixava de ser buscado. Não deixa de compor formas de pensamento que perpassam a organização social e política da cidade clássica.

Sente-se que ao negar o plano de mentiras e injustiças de Odisseu, Neoptólemo pauta sua conduta com a noção de agir vista no parágrafo acima. *“Não aceita que o interesse e o desejo de vencer em tudo e por qualquer preço seja o que mais conta na vida, nem que todos os meios são justificáveis para atingir os objetivos propostos”* (FERREIRA, s/d. p. 11). Disto, dá-se conta que Neoptólemo não está disposto a trocar da justiça e do respeito mútuo, elementos que cimentavam a vida poliáde (vv. 1251).

Se antes Neoptólemo aparecia em cena como um jovem ingênuo e facilmente manipulável por Odisseu, com efeito, após passar pelo seu processo de amadurecimento, curto, mas profundo, não apenas nega os atos mentirosos que o rei de Ítaca gaba-se de manipular tão bem, mas vai além, e o jovem surge como um novo tipo de herói, arauto da σωφροσύνη, esta noção que designa autolimitação, e mesmo respeito às leis, escritas ou não, ou seja, o reconhecimento do lugar do humano no concerto do universo. De fato, σωφροσύνη é um tema recorrente na obra de Sófocles, e seus heróis encontram a ruína quando não respeitam tal princípio (ADRADOS, 1975, 313):

Se, por momentos, a inexperiência e a ambição o haviam traído, a vida é, contudo, uma grande mestra, e Neoptólemo aprendeu à sua custa a distinguir o bem do mal; amargamente comprovou que, entre a argumentação e a realidade, entre as palavras e a verdade, medeia, por vezes, uma abissal distância (FERREIRA, s/d, p. 12).

De todo modo, não podemos esquecer um dado importante. Mesmo que o plano inicialmente tenha sido concebido a partir de palavras mentirosas e astuciosas de Odisseu, de fato há uma prescrição oracular, há uma ordem divina que requer a presença de Filoctetes e Neoptólemo em Tróia, e só assim a cidadela dardânia tombará. A questão é que Neoptólemo não esquece seu dever, mas finalmente compreende que não pode leva-lo a termo utilizando enganos e ludíbrios, nem mesmo a força e violência. O dilema do filho de Aquiles não se concentra tanto em realizar a tarefa que lhe incumbiram, mas gira em torno do modo que a fará.

Por sua φύσις, sua herança de personalidade aristocrática, Neoptólemo poderia agir com violência visto que Odisseu e atridas lhe infligiram uma falta ao negarem a posse das armas de Aquiles, seu pai, como se conta retroativamente nos versos 403-406. O próprio Aquiles sofre golpe semelhante, também de mãos atridas, quando lhe tomam sua cativa por direito, Briseida, e em fúria abandona a causa grega (SEGAL, 1999, p. 345). Neoptólemo não responde à insolência – ὕβρις – que sofre de maneira desmedida, não se torna violento, como poderia se esperar de seu pai, protótipo de atitudes consideradas arcaicas no contexto da cidade clássica.

Vê-se aí o desabrochar de um novo herói, se é permitido o termo. Blundell (1991, p. 215) explica que Neoptólemo aprende a usar as palavras, mas sem o aspecto de mentira e engano que engendrava o pensamento de Odisseu, da mesma

forma, se nutre da franqueza típica de um herói como seu pai ou mesmo o próprio Filoctetes, mas sem se deixar levar pelo excesso e intransigência. A própria noção de vingança que Filoctetes faz ecoar quando deseja para seus detratores o mesmo que sofreu por dez anos marca um traço do herói homérico em Filoctetes (vv. 276). No Canto XVIII da *Ilíada* vemos que para Aquiles pagar com a própria vida é preço digno se assim se obter a vingança em nome daqueles que nos são queridos⁶¹.

Para além de argumentos mentirosos, ou a resistência inflexível a eles, na visão de Neoptólemo os problemas da comunidade, ou da pólis, para usar o termo do momento da encenação da peça, falam mais alto, devem tomar a frente na reflexão dos homens.

Quando do momento em que Neoptólemo nega agir segundo as lições de Odisseu – o uso de palavras mentirosas –, pensamos lembrar uma defesa de uma forma de pensamento e expressão da palavra cara à cidade democrática. Falamos da *παρρησία*, questão fundamental em uma sociedade de primazia da palavra – *λόγος*. Cornelius Castoriadis lembra que na cidade democrática, em tese, as vozes de cada cidadão possuíam um mesmo peso no espaço público, pensamento sintetizado na noção de *ἰσοψηφία* (2004, p. 304-305). Neste sentido, a *παρρησία* vai designar o próprio discurso que os cidadãos colocam em circulação no espaço da cidade. Designação em um sentido muito específico, *παρρησία* quer dizer a fala franca, aberta, um falar a verdade no sentido mais brutal que possa haver.

O filósofo Michel Foucault considera a *παρρησία* como uma forma de proferir o discurso verdadeiro. De fato, uma maneira de a verdade apresentar-se (2010, p. 51). Uma forma de elaborar a palavra por um discurso sempre radicalmente franco:

A *parresía* – e aqui eu sintetizo, pedindo que me perdoem por ter sido arrastado e ter me detido tanto – é, portanto, uma certa maneira de falar. Mais precisamente, é uma maneira de dizer a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 63).

A *παρρησία* como elemento do convívio público isonômico faz colocar uma ética do dizer a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 63). Esta forma de dizer a verdade

⁶¹ Trata-se de vingar a morte de Pátroclo. O filho da deusa Tétis sabe que ao retornar à batalha terá a morte jovem, em plena façanha heroica, enfim, a bela morte. Mas já em Homero se percebe uma crítica ao excesso, ao sair dos limites que a raça humana parece ser condenada. A vingança de Aquiles excede os limites da conduta heroica. Age de forma bestial, e até mesmo para os olímpicos, Aquiles é ser sem compaixão e sem nenhuma vergonha (JONES, 2013, p. 17).

instaura um elemento – que na sociedade liberal, moderna e do indivíduo talvez pareça paradoxal – de obrigação de proferir a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 64). Não está em jogo uma questão moral de dizer a verdade, mas sim, ao menos em tese, esta urgência da palavra franca se liga estruturalmente à condição de existência da pólis (FOUCAULT, 2010, p. 68) Este direito/dever à verdade está organicamente ligado ao fato da ἰσηγορία – a livre fala dos cidadãos. A definição de Foucault sobre a ἰσηγορία contribui no entendimento da urgência da παρρησία em uma sociedade da palavra, do argumento, e mesmo nos conflitos trágicos do teatro:

A igualdade de palavra, isto é, a possibilidade para todo indivíduo – contando, é claro, que faça parte do demos, que faça parte dos cidadãos – de ter acesso à palavra, devendo a palavra ser entendida em vários sentidos: pode ser tanto a palavra judiciária quando, seja para atacar, seja para se defender, pode falar nos tribunais; é também o direito de dar sua opinião, seja para uma decisão, seja também para escolha dos chefes por meio do voto; a isegoria é, enfim, o direito de tomar a palavra, de dar sua opinião durante uma discussão, um debate (2010, p. 140).

A posse da palavra vista como direito do cidadão se liga de forma orgânica à pólis, em seu funcionamento, e mesmo em seu sentido de existência. Há a noção de que, se por um lado a palavra é ferramenta política e de convívio, por outro, e isto implica justamente em um pensamento que afirma que o direito de fala não é o mesmo que direito de falar qualquer coisa. Há um sentido de brutal responsabilidade pelo que se diz. Este estado de coisas responde a um dos fundamentos da cidade isonômica, o cunho de plena publicidade que a vida social assumia entre o corpo de cidadãos (VERNANT, 2013, p. 55).

Assim, a fala de Odisseu, sempre nas sombras do discurso, nega tal fundamento, parece desconsiderar por completo a noção de παρρησία. É isto mesmo que parece ser problematizado quando Neoptólemo, no verso 102, opõe as noções de δόλω e πειθώ⁶². A astúcia se esbate com a persuasão. O primeiro sempre remetendo a uma forma enganosa de fazer uso da palavra, já o segundo, por seu turno, traz a ideia do convencimento por meios francos.

A vida comunitária, políade, tem o mais alto valor para Neoptólemo, assim, o jovem possui ciência de que o humano se realiza neste tipo de convivência, e como

⁶² No texto aparece conjugado na voz ativa do tempo aoristo no particípio da terceira pessoa do singular: πείσαντ’.

que antecipa aquela reflexão sobre o homem como ser social ou político, o ζῶον πολιτικόν aristotélico.

A própria organização e encenação do *Filoctetes* evoca a questão comunitária para além do que podemos chamar de laços de sangue. Em outras palavras, o *Filoctetes* é uma exceção ao não ter como matéria algum nível de confronto familiar. O conflito é entre homens adultos – que de fato pertencem à classe de guerreiros, mas não há uma questão familiar –, e isto parece ser elemento de evocação do espaço público grego (ROISMAN, 2005, p. 88).

O humano deve ser integrado em sua comunidade, aqui, sua pólis, é o que dá sentido à existência. Parece que Sófocles coloca na boca de Neoptólemo uma reflexão que compreende o espaço público e comum, τὸ κοινόν, como fundamental para o desenvolvimento de uma vida civilizada (VERNANT, 2009, p. 37).

A diferenciação que carrega Neoptólemo pode ser notada na impossibilidade que Filoctetes tem de compreender seus atos. O filho de Aquiles pensa que se deva agir em comum, desde que a partir de atos e argumentos honestos, mesmo em conjunto com aquele que possua uma moralidade dúbia, se assim a necessidade de muitos exige.

Já o arqueiro, e sua inflexibilidade arcaizante, não dá um passo ao lado de ingratos, de homens que não sabem e nem reconhecem o mérito. Filoctetes adverte Neoptólemo sobre a aliança com Odisseu e Atridas,

Fil.: (...) καὶ σοῦ δ' ἔγωγε θαυμάσας ἔχω τόδε.
 χρῆν γάρ σε μήτ' αὐτόν ποτ' ἔς Τροίαν μολεῖν
 ἡμᾶς τ' ἀπείργειν, οἳ γέ σου καθύβρισαν,
 πατρὸς γέρας συλῶντες (...) (vv. 1362-1365).

Fil.: (...) E eu fico espantado contigo por isso;
 pois tu próprio não dever ir a Tróia,
 e devias impedir-nos. Eles te ultrajaram,
 despojando-te das tuas honrarias de teu pai (...) (vv. 1362-1365).

No último verso desta citação Filoctetes evoca o conceito de γέρας. O termo pode ser compreendido como sinal de honra, privilégio, recompensa. De todo modo, é um conceito que compõe o vocabulário e o código de valores dos heróis

aristocráticos (GABRECHT, 2009, p. 151). A γέρας constitui a honra e privilégio que destaca o herói da massa disforme dos comuns (BENVENISTE, 1995, p. 43). Quando Filoctetes afirma que Odisseu e os Atridas despojam Neoptólemo das honras paternas – πατρὸς γέρας – que tem por direito, parece tanto se referir ao armamento de Aquiles, apropriado por Odisseu, mas também, quanto à possibilidade de o jovem obter sua glória imorredoura de forma digna, já que é filho do mais valente aqueu, Aquiles. O vocabulário de Filoctetes é sempre condizente com formas de pensamento mítico-arcaicas.

Por sua vez, Neoptólemo é um tipo heroico diferente, não cai no erro ao final, como comumente Sófocles desenha seus personagens, mas faz o caminho inverso, dá início a sua ação de maneira torpe, mas caminha para um tipo de redenção ao final.

Ainda comparando, Filoctetes parece ser representante de um pensamento tradicional arcaico:

Neoptólemo compreende-o, mas sabe que a verdade é outra, que a sociedade é constituída por personalidades distintas, com diferentes maneiras de pensar, onde todos têm um contributo a dar. Sabe também que existe uma inter-relação entre indivíduos e sociedade: essa beneficia com o contributo do individuo, mas este só consegue sair do primitivismo selvagem se souber integrar-se naquela (FERREIRA, s/d, p. 15).

A posição inflexível, típica do arcaísmo heroico grego, surge de forma radical quando Filoctetes questiona a si mesmo qual seria o tamanho da vergonha de enfim ceder a uma vontade que não é a sua,

Fil.: Οἶμοι, τί δράς; πῶς ἀπιστήσω λόγοις
τοῖς τοῦδ' ὅς εὖνους ὦν ἐμοὶ παρήνεσεν;
Ἄλλ' εἰκάθω δῆτ'; εἴτα πῶς ὁ δύσμορος
εἰς φῶς τάδ' ἔρξας εἶμι; τῷ προσήγορος;
Πῶς, ᾧ τὰ πάντ' ἰδόντες ἀμφ' ἐμοὶ κύκλοι,
ταῦτ' ἐξανασχήσεσθε, τοῖσιν Ἀτρέωσ
ἐμὲ ξυνόντα παισίν, οἳ μ' ἀπώλεσαν; (vv. 1350-1356).

Fil.: Ai de mim, o que devo fazer? Como desacreditarei nas,
palavras deste que, por ser benevolente, me aconselhou?
Mas então devo ceder? Depois, como desafortunado,
Permanecer sob a luz, tendo feito isso? A quem falarei?

Como, ó olhos que veem tudo à minha volta,
 isso poderíeis suportar, que eu conviva com os
 filhos de Atreu, os que me arruinaram? (vv. 1350-1356).

Vê-se que Filoctetes não concebe possibilidade alguma de coabitar um mesmo local com aqueles que considera odiosos. No horizonte de sua posição, de sua própria inflexibilidade, não há espaços para qualquer tipo de concessão, se assim o fosse não poderíamos chama-lo de porta voz dos ideais mítico-arcaicos⁶³.

Mesmo que o termo não apareça na última passagem, pensamos ser possível lembrar-se do conceito de αἰδώς. Trata-se do temor respeitoso que o herói sente necessidade de emanar de seu ser. Efeito que deve se dar mediante uma dignidade de conduta, ou seja, aquilo que se projeta de si. Ao retornar a conviver com aqueles que lhe fizeram mal e ofensas, é justamente esta possibilidade de se fazer respeitar que lhe é retirada, pois submisso e doente não demonstraria dignidade em sua conduta. Costuma-se traduzir αἰδώς por “vergonha”, que é um termo por demais pouco abrangente em relação ao sentido grego. Nosso mundo ocidental indelevelmente marcado pela tradição cristã inaugurou um pensamento de interiorização radical dos sentimentos, onde apenas o indivíduo tem acesso. Assim a vergonha para nós trata-se mais de uma culpa íntima do que a honra pública. Filoctetes está de acordo com a αἰδώς em seu sentido arcaico, heroico, a vergonha/conduta digna que se manifesta mediante o que apontam de seu ser, de forma pública.

O Neoptólemo de Sófocles, por sua vez, possui um humanismo, guardados os perigos do anacronismo, fazendo ter todos que o cercam em conta, mesmo aqueles que *a priori* seriam considerados inimigos. Devem ser respeitados, objetos de αἰδώς, em um sentido de exortação de sua dignidade, mesmo que diante de certos olhares não a possuam. Em um trecho do diálogo entre Filoctetes e Neoptólemo podemos perceber aquela noção de comunhão propagada pelo filho de Aquiles,

Fil.: Καὶ ταῦτα λέξας οὐ καταισχύνει θεούς;

Ne.: πῶς γάρ τις αἰσχύνοιτ' ἄν ὠφελῶν φίλους;

⁶³ São valores que na cidade democrática passam por avaliações, reatualizações e mesmo por processos de transvaloração. Isto significa dizer que no período clássico não são extintos, mas passam pelo o que podemos chamar de democratização, alargando-se entre todos os cidadãos.

Fil.: λέγεις δ' Ἀτρείδαις ὄφελος ἢ 'π' ἐμοὶ τόδε;

Ne.: σοὶ που, φίλος γ' ὤν, χῶ λόγος τοιόσδε μου.

Fil.: πῶς, ὅς γε τοῖς ἐχθροῖσί μ' ἐκδοῦναι θέλεις;

Ne.: ὦ τᾶν, διδάσκου μὴ θρασύνεσθαι κακοῖς.

Fil.: E tendo dito isso não te envergonhas dos deuses?

Ne.: Como alguém poderia se envergonhar por ajudar os amigos?

Fil.: Falas de ajuda para os Atridas, ou para mim?

Ne.: Para ti, claro, pois és meu amigo, e falo como tal.

Fil.: Como? Tu que queres aos inimigos me entregar

Ne.: Ó meu caro, aprende a não ser arrogante nas adversidades! (vv. 1382-1387).

Na passagem, Neoptólemo deixa claro que em sua forma de pensar é vergonhoso não prestar ajuda aqueles que se consideram amigos (vv. 1383). A isto Filoctetes responde com um questionamento, o herói abandonado não sabe se isso refere a ele mesmo, ou Neoptólemo fala daqueles que lhe descartaram (vv. 1384). Tal questionamento parece revelar que em Filoctetes não há espaço para um pensamento que venha a conceber a realização de algo que chamaríamos de bem comum. Seu senso de vergonha e honra apresenta-se por demais inflexíveis e individualizados.

Quando na citação dos versos 1350-1356, Filoctetes se angustia questionando como, cedendo, aparecerá sob a luz novamente, como irá mirar os demais que o cercam, não é tanto de seu próprio olhar que o herói fala, mas antes, dos olhares alheios. Pois, na sociedade da vergonha e honra como é a grega – seja arcaica ou clássica, o Ser que constitui o humano não aparece no sentido moderno de pessoa, ou seja, uma consciência de si mesmo que é inacessível a todos, com exceção do próprio indivíduo (VERNANT, 1996, p. 44). Entre os gregos, fundamentalmente no mundo da pólis, realidade do “face a face” (FINLEY, 1988, p. 26), a existência de cada um, dos cidadãos, bem como o lugar social ocupado por cada um, eram elementos medidos pelos olhares dos demais cidadãos. Não há a ideia de indivíduo em um sentido interiorizado, este último é uma invenção da modernidade (VERNANT, 1996, p. 47).

Ainda nesta citação Neoptólemo afirma que não deve ser κακοῖς quando em situações problemáticas, adversidades (vv. 1387). O termo é traduzido por

arrogante. Mas pode assumir o sentido de “incapaz de algo” e “imprudente”, por exemplo. Assim, a inflexibilidade de Filoctetes aos olhos de Neoptólemo pode parecer de uma imprudência levada pela arrogância, constituindo um bloqueio para a realização de um feito ao bem comum.

Neoptólemo traz características que o coloca em semelhança ao ideal de cidadão do século V, que possui indulgência, mas também uma firmeza justa. O jovem chega a censurar Filoctetes quando este deseja aniquilar Odisseu. A imagem de Neoptólemo parece isenta de ὕβρις, desta insolência. Esta imagem pode ser identificada em versos que o jovem critica a postura de Filoctetes em sua incapacidade de ouvir e mesmo considerar pensamentos que não seus próprios,

Ne.: ἦσθην πατέρα τὸν ἄμὸν εὐλογοῦντά σε
αὐτόν τ' ἔμ': ὣν δέ σου τυχεῖν ἐφίεμαι,
ἄκουσον. ἀνθρώποισι τὰς μὲν ἐκ θεῶν
τύχας δοθείσας ἔστ' ἀναγκαῖον φέρειν:
ὅσοι δ' ἐκουσίοισιν ἔγκεινται βλάβαις,
ὥσπερ σύ, τούτοις οὔτε συγγνώμην ἔχειν
δίκαιόν ἐστιν οὔτ' ἐποικτίρειν τινά.
σὺ δ' ἠγρίωσαι, κοῦτε σύμβουλον δέχει,
ἐάν τε νοθετῆ τις εὐνοίᾳ λέγων,
στυγεῖς, πολέμιον δυσμενῆ θ' ἠγούμενος (vv. 1314-1323).

Ne.: Alegra-me que tu tenhas elogiado meu pai
e a mim mesmo! Escuta, então, as coisas que
de ti desejo conseguir. Aos homens a sorte dada
pelos deuses é necessário suportar.
Mas a quantos que por vontade própria estão em aflições,
como tu, a esses nem é justo que se tenha
indulgência nem que alguém os lamente.
Tu te tornaste selvagem, e não acolhes um conselheiro,
e se alguém te adverte falando com benevolência,
odeias como a um inimigo, considerando-o um opositor (vv. 1314-1323).

Na visão do jovem, posturas que tangenciam e mesmo são demarcadas em um campo de inflexibilidade acabam por ser danosas ao convívio público e mesmo isonômico na cidade clássica. A palavra εὐνοίᾳ aparece como benevolência, aspecto que Filoctetes parece negar de todo aquele que se lhe aproxima (vv. 1322). O termo

também poderia assumir o sentido de prova de amizade. Podemos entender que laços caros ao convívio políade são tensionados por Filoctetes em sua posição absoluta e resoluta. O uso do termo ἡγρίωσαι (vv. 1321) evoca a selvageria que é viver isolado e sem o contato humano. Condição oposta ao aceite do convívio no grupo dos iguais.

Pierre Vidal-Naquet e Jean-Pierre Vernant colocam que a imagem de Neoptólemo tal como é construída por Sófocles se diferencia, e mesmo se opõe à elaboração comumente encontrada nos heróis sofoclianos. Estes, “*afrota o mundo da cidade*” (2011, p. 130). Pela inflexibilidade e posições resolutas o herói de Sófocles é mesmo alheio à própria gramática do convívio políade, e podemos dizer isonômico. Filoctetes é um modelo do que se diz, pois seus pensamentos e a forma de vida que idealiza em nada lembra a cidade clássica, apenas quer o retorno para casa, como se o οἶκος sobressaísse diante do κοινόν. Neoptólemo ao trazer a palavra como ferramenta – fundamentalmente aquele tipo de palavra franca – e anunciar a urgência de ouvir vozes que se interseccionam, faz remeter, cremos, ao efervescente universo das assembleias.

Filoctetes é um herói que deseja a ruína de seus inimigos, Odisseu atua pelo engano, lucra na mentira. Ambos lembram tipos que eram recorrentes na Atenas de finais do século V, cidade marcada já por batalhas perdidas na Guerra do Peloponeso, uma pólis em que vicejavam facções oligárquicas prontas a derrubarem a democracia. Aquele ideal de democracia pericleana parecia não mais encontrar respaldo na pólis ática. Neoptólemo, o herói que aparece na segunda metade da peça, se coloca de maneira diferente, aposta em uma conciliação, ao propor que Filoctetes aceite servir à causa grega novamente,

Ne.: λέγεις μὲν εἰκότ', ἀλλ' ὅμως σε βούλομαι
θεοῖς τε πιστεύσαντα τοῖς τ' ἑμοῖς λόγοις
φίλου μετ' ἀνδρὸς τοῦδε τῆσδ' ἐκπλεῖν χθονός (vv. 1373-1375).

Ne.: Falas de maneira razoável, mas, no entanto, quero que tu acredites tanto nos deuses como nas minhas palavras, para navegares desta terra, tendo-me como um homem amigo

É como se Sófocles, o cidadão que aceita e promove a democracia, através de Neoptólemo asseverasse os ideais democráticos de confiança e harmonia, pois tais pilares é que podem salvar a cidade. Sófocles, já idoso na altura da encenação do *Filoctetes*, parece colocar Neoptólemo como um herói que recupera a imagem de homens como Temístocles e Péricles, por exemplo, cidadãos compromissados com ideais democráticos e que a partir de suas vidas construíram a fama de Atenas como cidade da igualdade política (FERREIRA, 1978, p. 49).

Neste sentido, Charles Segal (1999, p. 343) afirma que Neoptólemo pode ser caracterizado como uma forma de representação da mentalidade da pólis isonômica, pois apresenta em sua atuação e mesmo caráter, virtudes morais que cidade clássica exige para o desenvolvimento do convívio coletivo cívico, como, por exemplo, a flexibilidade do pensamento e o considerar vozes opostas.

Podemos ver algo desta natureza no verso 1270, onde Neoptólemo responde à censura que Filoctetes lhe faz por novamente procurar convencer-lhe a lutar ao lado dos gregos. O jovem questiona apresentando o argumento da mudança de opinião em relação a seus atos anteriores. Para Neoptólemo a possibilidade da mudança de opinião é algo sempre à disposição. O verbo empregado é μεταγνώμαι, que, de fato, evoca um sentido de voltar atrás em determinada decisão, repensar sobre alguma ação antes empreendida⁶⁴.

Evidentemente que o horizonte de uma possibilidade da mudança no pensamento não estava ausente no *ethos* heroico arcaico, Aquiles muda de ideia, volta para guerra após a morte de seu querido Pátroclo, mas é uma chaga em sua honra mediante a morte de um amado amigo que o impele a mudar. Por sua vez, em Neoptólemo cremos que há uma singularidade, ou seja, sua decisão considera uma ação que diz respeito ao coletivo, não mudou de ideia quanto à necessidade de resgatar Filoctetes, mas sim quanto à modalidade da argumentação. Quando usa o verbo μεταγνώμαι está falando que será sincero doravante, e assim evoca formas de uma retórica vista como a esperada no debate público da cidade clássica.

Neoptólemo parece mesmo diferenciar-se da imagem que o Coro lhe atribui anteriormente na peça,

⁶⁴ O mesmo termo será utilizado pelos cristãos para designar a noção do arrependimento.

Co.: σὲ δ' ὦ τέκνον, τόδ' ἐλήλυθεν
πᾶν κράτος ὠγύγιον (..) (vv. 141-142).

Co.: (...) a ti filho, veio todo
este poder primevo (...) (vv. 141-142).

O Coro como que diz que é de direito que Neoptólemo assuma o controle da situação e que sua vontade encarne o poder – κράτος – que se liga a instâncias divinas. Ora, ao introduzir um elogio ao diálogo, ao saber considerar opiniões diferenciadas, Neoptólemo apresenta uma outra natureza do exercício disto que chamamos de poder, ou seja, o princípio de autoridade ou mando. Está de fato muito mais alinhado com práticas isonômicas. Vidal-Naquet e Vernant argumentam que podemos observar Neoptólemo como um tipo de mediador, necessário entre Odisseu e Filoctetes (2011, p. 139). Podemos aderir a esta visão na medida em que vemos que, de fato, Neoptólemo faz circular ideias e valores análogos aos que compõem o referencial político e social da pólis clássica.

Os momentos finais do *Filoctetes* dá-se com a intervenção de Hércules divinizado. Não vamos entrar aqui em discussão sobre a questão da divindade no *Filoctetes*, sua natureza, etc. Do mesmo modo, não se aborda a polêmica que versa sobre a problemática do oráculo na citada peça. Por outro lado, a título de encerrarmos esta seção, bem como o estudo aqui proposto, vamos nos deter em alguns elementos do discurso de Hércules, que compreendemos como relevantes e em ligação ao tema da prática isonômica.

Vidal-Naquet e Vernant apontam que o Hércules traçado por Sófocles não se apresenta como um Hércules caçador, matador de bestas (2011, p. 140). Em outras palavras, o aspecto selvagem, se pode dizer, deste herói não é mencionado. A helenista Claude Mossé nos lembra que os relatos e narrativas míticas que envolvem a figura de Hércules são de sensível riqueza, e por consequência trazem uma série de contradições em seu interior. O herói ora é caracterizado como a encarnação da força bruta e do agir desvairado, ora o herói civilizador e agente justo por excelência, pois libertou Prometeu de seus grilhões e aprisionamento sempiterno (2004, p. 163). Com efeito, o Hércules que adentra nos momentos finais do

Filoctetes parece ser construído a partir das referências civilizatórias e ordenadores que seu mito contém.

Héracles faz sua aparição na altura do verso 1410, e até o verso de número 1431 fala de seus sofrimentos e provações, bem como exorta Filoctetes a partir para Tróia, lá ser curado de sua chaga no pé, e contribuir com o desabar da cidade do príncipe Heitor.

Vejamos alguns momentos pinçados a partir da fala de Héracles quando se dirige a Neoptólemo,

He.: καὶ σοὶ ταῦτ', Ἀχιλλέως τέκνον,
παρήνεσ': οὔτε γὰρ σὺ τοῦδ' ἄτερ σθένεις
ἐλεῖν τὸ Τροίας πεδῖον οὔθ' οὔτος σέθεν.
ἀλλ' ὡς λέοντε συννόμῳ φυλάσσετον
οὔτος σὲ καὶ σὺ τόνδ' (vv. 1432-1436).

He.: E a ti, filho de Aquiles, o seguinte
Aconselharei, pois nem tu sem ele és forte
para capturara planície de Tróia nem ele sem ti,
mas igual a dois leões aliados vigiai,
ele a ti e tu a ele (vv. 1432-1436).

Vidal-Naquet e Vernant veem nesta exortação a promoção da moral hoplítica (2011, p. 140). A chamada ao compromisso que detinha o soldado-cidadão, figura fundamental na construção de um pensamento isonômico, e mesmo da pólis democrática. O autor ainda nos informa que o elogio da moral hoplítica é elemento singular no *Filoctetes* de Sófocles. Isso, devido à narrativa mítica encontrada na *Pequena Ilíada*, onde diz que Filoctetes destrói Tróia e mata Páris em combate singular⁶⁵. Ou seja, façanha exatamente oposta ao agir comum.

Héracles promove a união de dois homens, tratados doravante como iguais, ou semelhantes - ἴσοι, ὅμοιοι. Vocábulos pertinentes ao conjunto da reflexão isonômica. No verso 1434 Héracles reafirma o ideal de cooperação ao dizer que tanto Neoptólemo, como Filoctetes não bastam a si mesmos, e não bastam para que a objetivo final e comum seja consumado, a tomada de Tróia. Acreditamos que pela

⁶⁵ A sentença que versa sobre o feito de Filoctetes fala sobre o combate singular: μονομαχίας Ἀλεξάνδρῳ κτείνει.

sentença em nome do agir de forma comum e coletiva, as palavras de Hércules podem ser lidas como um golpe no ideal aristocrático da façanha individual.

Ficamos com a impressão de que Hércules endossa o pensamento de Neoptólmo. Mas não o Neoptólmo que atuava seguindo Odisseu, mas sim o jovem que agora não pode mais atuar segundo a via do engano. As palavras expressam um alto nível de confiança que deve imperar entre os heróis. No verso vemos Hércules usar o termo συννόμω para caracterizar a condição recíproca entre Neoptólmo e Filoctetes. A palavra em questão traz um sentido de comunhão, viver juntamente ou comunitariamente. Do mesmo modo, evoca a ideia de partilha, e também companheirismo.

Embora o termo não seja mencionado na passagem anterior – a fala de Hércules –, pensamos não ser exagero ver em tais versos algo ou determinados aspectos de um elemento caro ao convívio público, como concebido entre os gregos, ou seja, a φίλια. Costuma-se traduzir por amizade. Amizade por alguém, forte afeição, e mesmo em alguns contextos pode significar amor por algo ou alguém.

O termo amizade, de fato, diz pouco sobre a φίλια. Pois, falar amizade, ou amigo em nosso mundo liberal, moderno-burguês, possui uma conotação de radical subjetivação das relações humanas. Esta concepção moderna, a nossa concepção, é construída fundamentalmente sobre aspectos de intimidade pessoal e uma afeição também pessoal sensível. Não afirmamos que noções desta natureza estivessem ausentes no mundo antigo, principalmente no seio da pólis clássica, mas nos parece indelével que a φίλια no sentido grego apareça como um tipo de vínculo que instaura obrigações recíprocas entre aqueles que são cidadãos.

Neste sentido, o termo φίλος – amigo – assume uma caracterização de alguém pronto a ajudar, apresentar assistência mediante uma força que excede a vontade, o voluntarismo, noções que no pensamento grego ainda não estão plenamente constituídas (HEATH, 1987, p. 74). Simon Goldhill comenta que a φίλια e φίλος, mesmo que marquem uma zona de sentimentos como afeição, é um campo de deveres e exigências sociais que se instauram (1988, p. 82). Isto faz sentido se pensamos em relação a uma das características que compõem aquilo que podemos

chamar de dinâmica da pólis. Ou seja, aqueles que compõem o corpo cívico da cidade são membros desta comunidade mediante um estatuto de reconhecimento da semelhança política que se coloca entre eles. Para Vernant, o que cimenta, permeia e, podemos dizer, sustenta tais relações de reciprocidade é a *φίλια*, bem como sua força de associação comunitária (2013, p. 65):

O vínculo do homem com o homem vai tomar assim no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio (VERNANT, 2013, p. 65).

Este vínculo, esta *φίλια* parece-nos transparecer na fala de Hércules em relação à Neoptólamo e Filoctetes. A aparição de Hércules coloca os personagens em uma situação de igualdade, em relação de reciprocidade, um deve ajudar e vigiar ao outro, na intenção de levar a termo o plano comum. Há um forte tom de franqueza nas palavras de Hércules. Recordamos aquela franqueza que Neoptólamo também reverbera ao explicar de forma, até mesmo bruta, a necessidade de agir em comum acordo, e não ser inflexível quando se lhe aproximam de forma benevolente amistosa. O autor David Konstan aponta que, para os gregos a franqueza da palavra era percebida como um valor a ser considerado nas relações entre amigos (2005, p. 21). O *Filoctetes* encerra com uma fala do Coro, de apenas quatro versos, mas em sua abertura há a evocação final do agir comum, coletivo,

Co.: χωρῶμεν δὴ πάντες ἄλλεῖς,
νύμφαις ἄλαισιν ἐπευξάμενοι
νόστου σωτήρας ἰκέσθαι (vv. 1469-1472).

Co.: Partamos todos juntos,
depois de rogar às ninfas marinhas
que tenhamos um retorno seguro (vv. 1469-1472).

No primeiro verso desta passagem ficamos com a ideia de que última palavra deste drama de Sófocles foi dada em nome da ação mútua. Vemos o termo *ἄλλεῖς* a designar que todos devem estar juntos, partirem de Lemnos e atuarem em conformidade pela causa comum, no caso a querela contra Tróia. O vocábulo destacado liga-se com o verbo *ἀλλίζω*, que significa a ação de reunião de grupo para determinado fim.

Se dividirmos o drama *Filoctetes* em dois momentos básicos – primeiro, a tentativa de resistência, bem como a aceitação de Neoptólemo em seguir o plano enganoso de Odisseu e, segundo, o movimento que Neoptólemo empreende de mudança de paradigma, promovendo assim, os ideais da cidade isonômica –, com efeito, na presente seção de nosso estudo procuramos realizar uma reflexão sobre aquilo que compreendemos constituir uma chamada de compromisso em relação à gramática emancipatória da pólis clássica. Observamos que Neoptólemo inflexiona tanto o discurso sombrio de Odisseu, quanto aquele de posições inflexíveis e resolutas evocados na voz de Filoctetes.

A franqueza radical e a flexibilidade de Neoptólemo em tentar salvaguardar posições contrárias apontam o caminho da inserção dos humanos no mundo da cidade. Se estivermos corretos em afirmar que o Coro, no momento final subscreve as palavras deste Neoptólemo que age mediante a exposição franca da verdade, poderíamos pensar que Sófocles pela caracterização do jovem filho de Aquiles expressa não um manual de cidadania, mas uma referência para reflexão acerca de elementos de comum conhecimento, no período clássico, entre os cidadãos de Atenas.

Considerações finais

Chegamos ao final de nosso exercício de pesquisa. Chamamos de exercício, pois cremos que no trabalho intelectual, se fechamos determinadas questões, muitas outras passam a serem portas abertas para futuras reflexões.

No quadro geral, nosso esforço de pensamento foi um olhar sobre a Antiguidade Grega Clássica, em um aspecto singular. Falamos da tragédia grega. Refinando ainda mais, empreendemos um discurso sobre o *Filoctetes* de Sófocles em determinados aspectos que pensamos constituírem pontos ou chaves interpretativas da estrutura daquele drama.

Em nosso título já apresentamos nossa intenção, o que chamamos de chaves interpretativas são os aspectos da φύσις – entendida como natureza humana, e παιδεία – educação/formação. Com a hipótese de que tais elementos são presentes nas estruturas do *Filoctetes*, empreendemos um olhar acerca de sua circulação na tessitura do texto.

Antes, porém, de adentrarmos de fato em nosso objeto de estudo procuramos assentar algumas bases para nossa reflexão proposta. Primeiramente, evocando a questão da pólis e a παιδεία, tentamos lançar alguma luz sobre isto que compreendemos como impulso de formação/educação inerente ao pensamento grego. Observando na Grécia antiga, as formas e sentidos que o ato de educar poderia assumir, fundamentalmente em ligação com as exigências que pólis isonômica doravante colocaria quando de seu surgimento.

Outro pilar que serviu de base para pesquisa foi interrogar tragédia grega como uma forma de expressão organicamente ligada às estruturas da pólis. Sendo mesmo considerada uma instituição da cidade. Todavia, não descurando de seus aspectos literário, alegórico e simbólico, perscrutou-se a tragédia como forma de arte política. Ou seja, uma expressão artístico-mimética que coloca em cena, por uma linguagem a evocar o fundo mítico grego, referências próprias a seu momento intelectual de encenação.

De igual forma, aceitando que a pólis e suas instituições empreendem um constante movimento de formação do cidadão, a tragédia contando como instituição

citadina, foi observada como espaço formativo, mesmo pedagógico, no sentido em que apresenta formas de ação e condutas, que ora podem levar uma cidade à ruína, ora dignificar.

Dito isto, passamos refletir como a questão da natureza humana poderia circular neste espaço intelectual da tragédia *Filoctetes*. Se a pólis é um *locus* pedagógico e visa formar os cidadãos mediante necessidades específicas, como lidar com elementos compreendidos como inatos ao humano? Para interrogar este problema, acabamos nos centrando nas evocações que se fazem sobre a natureza humana no texto do *Filoctetes* e como são articulados tais momentos.

Observamos que é no jovem Neoptólemo que a chamada à φύσις se faz de forma mais sensível. Ou seja, Odisseu quer lhe introduzir em todo um complexo de estratégias e lições enganosas com intuito de capturarem Filoctetes. Neoptólemo resiste, ao menos por um tempo. O vocabulário do jovem ao argumentar que não quer agir como proposto é sensivelmente uma evocação à sua φύσις nobre. Como filho de Aquiles, por natureza não poderia agir pelo engano. No entanto, se entrega a Odisseu, não sem reconhecer que para isso deve desfazer-se de seu caráter nobre, na visão grega, de sua φύσις.

Desta forma, observamos nesta parte de nosso estudo que a φύσις, se de fato contém uma ideia de elementos e qualidades inatas ao humano, não é vista como estrutura determinista. Havendo um espaço de maleabilidade, a questão do educar/formar, a própria παιδεία passa a entrar em cena.

Assim, Neoptólemo parece de fato estar entre as exigências de sua natureza e uma educação que buscam lhe impor. Nós encerramos a pesquisa com um debate sobre a figura de Odisseu como educador. Apontando, segundo a bibliografia e fontes, uma interpretação que relaciona Odisseu e sua forma de agir a um instrutor constantemente procurando incutir no jovem Neoptólemo uma série de valores e paradigmas de conduta.

A questão aqui foi analisar a natureza deste ensino. Sempre pautado em argumentos enganosos, Odisseu propõe que Neoptólemo agarre Filoctetes pela mentira, por argumentos que enganem o herói abandonado, que se omita dele as

reais intenções. Mais uma vez, afirmamos o impasse de Neoptólemo que, entre a φύσις e um tipo de παιδεία, sabe que é chamado a realizar uma escolha definitiva.

Até quase o fim do *Filoctetes* esperamos se a decisão final de Neoptólemo será o partido de Odisseu, ou o lado de Filoctetes. Neoptólemo constantemente evoca sua natureza nobre e como deveria agir segundo este dado. A própria relação que trava com Filoctetes é uma constante lembrança de sua φύσις. O arqueiro é como uma imagem de seu pai Aquiles: ecoa nobreza, mesmo no estado em que se encontra, prima pelos valores de reciprocidade de amizade, e do mesmo modo mantém em mente outros aspectos da ética aristocrática, a inflexibilidade, a manutenção de uma posição absoluta, resoluta incapaz de ouvir vozes contrárias. São nestes últimos elementos que Neoptólemo parece se diferenciar.

De um lado, nos momentos finais da tragédia, vemos Filoctetes encarnar aqueles traços característicos dos heróis sofoclianos e marcar de forma resoluta seu dever, chegando mesmo a escolher permanecer em solidão, em Lemnos, mesmo que a ajuda e o resgate lhe sejam oferecidos. Por sua vez, Neoptólemo nos deixa a impressão de articular em seus argumentos e postura uma defesa do bem comum, do agir coletivamente. Em outras palavras, uma defesa de um espaço isonômico qualificado.

O jovem reconhece, como Odisseu, o peso dos argumentos e a capacidade da linguagem na ação. Mas diferentemente do rei de Ítaca, percebe que a palavra não pode ser insensata, obscura. Linguagem e ato devem se revelar em toda clareza possível. Neoptólemo também não se distancia dos valores que Filoctetes coloca em cena, sabe que deve ser virtuoso, recíproco nas amizades. Mas sua negação em relação a determinadas práticas deixam entender que sua imagem rompe com a do herói aristocrático arcaico. Neoptólemo considera um valor a capacidade do saber ouvir diferentes vozes, diferentes opiniões e o concerto destes pontos é mediado pelo diapasão do bem comum entre as partes. O próprio coro parece subscrever à atitude de Neoptólemo, encerra o *Filoctetes* com um chamado ao agir coletivo.

Em suma, procuramos fazer uma releitura de determinados aspectos no tecido textual da obra *Filoctetes*. Procuramos focar no que acreditamos constituir

uma certa tensão entre a natureza, aquilo que é inato, e a educação, a formação do homem grego. Fundamentalmente, na imagem de Neoptólemo. Sófocles o caracteriza como um jovem a receber lições, a defrontar-se com paradigmas diversos e diametralmente opostos. De um lado, Odisseu e seu engano, de outro, Filoctetes e sua intransigência, podem dizer. Uma escolha precisa ser feita urgentemente. No texto, observamos como Neoptólemo comporta-se como um pêndulo, por algum tempo. Mas, logo, não pode escapar à escolha, à deliberação. Como vimos em nosso trabalho, a singularidade de Neoptólemo não é manter-se aliado com Odisseu, ou partir para a esfera de Filoctetes. Mas o jovem promove os valores da cidade democrática clássica, em oposição às deturpações que tais valores sofrem nas mãos de Odisseu. Do mesmo modo, se opõe a determinados traços arcaizantes de Filoctetes.

Entre a φύσις e παιδεία, Sófocles parece anunciar e elucidar que, mesmo aquilo que de alguma forma é visto como inato no humano deve passar por um cuidado, uma formação que leve em consideração os valores da cidade clássica.

Documentação escrita

ARISTÓTELES. A Poética. Tradução e introdução Eudouro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.

____. A Política. Tradução Mário Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1997.

____. Ética a Nicômacos. Tradução de Mário Gama Kury. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 1985.

____. Metafísica. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

____. Retórica. Tradução e notas de Manuel Alexandre Junior; Paulo Farmhouse Aleberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Ésquilo. Coéforas. Tradução e estudo Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

HERÓDOTO. Histórias. Tradução e notas Mario Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1985.

HOMERO. Odisseia. Tradução de Cristian Werner. São Paulo: Casac Naify, 2014.

____. Ilíada. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

PLATÃO. A República. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

____. Crítón. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2009.

____. Diálogos: volumes XII-XIII Leis. Tradução Carlos Alberto Nunes. S/l: Universidade Federal do Pará, 1980.

____. Diálogos: volumes I-II Menão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. S/l: Universidade Federal do Pará, 1980.

____. Górgias. Tradução, introdução e notas Jaime Bruna. São Paulo: Difel, 1986.

____. Protágoras. Tradução e notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledo Íñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Edição bilíngue, tradução, introdução e notas de Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

____. **Filoctetes**. Introdução e notas de José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

____. **Filoctetes**. Edição bilíngue, tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira, ensaio de Edmund Wilson. São Paulo: Editora 34, 2009.

____. Sophocle Tome III: **Philoctète et Œdipe a Colone**. Texte Établi par Alphonse Dain et Traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

____. Sophocle Tome II: **Les Trachiniennes, Philoctète, Œdipe a Colone et Les Lemiers**. Texte Établi et Traduit par Paul Masqueray. Paris: Les Belle Lettres, 1924.

____. Aias. Apresentação e tradução Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.

____. Antígone. Tradução e introdução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. Tradução de Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Dicionários

BAILLY, Anatole. **Le grand Bailly: dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette, 2000.

Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português Vol. IV**. Cotia: Ateliê Editorial, 2009.

____. **Dicionário grego-português Vol. V**. Cotia: Ateliê Editorial, 2010.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário Mítico Greco-Romano**. São Paulo: Bertrand, 2000.

Site

http://www.gottwein.de/Grie/lyr/lyr_simon05.php#53P

Bibliografia consultada

ADKINS, Arthur. **From many to the one: a study of personality and views of human nature in context of greek society, values and beliefs**. Clarendon Press: Oxford, 1970. New York: Cornell University, 1970.

ADRADOS, Francisco Rodriguez. **La democracia ateniense**. Madrid: Alianza Editorial, 1975.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papyrus, 1994.

AVERY, Harry. **Heracles, Philoctetes, Neoptolemus**. *Hermes*, v. 93, n. 3, p. 279-297, 1965.

BARTHES, Roland. Poderes da Tragédia Grega. In. Roland Barthes. **Escritos sobre teatro**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. **Sólon de Atenas: a cidadania antiga**. Textos originais. São Paulo: EDUSP, 1999.

BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-europeias. Vol. II: Poder, Direito, Religião**. Campinas: UNICAMP, 1995.

BLUNDELL, Mary. **The physis of Neoptolemus in Sophocles' Philoctetes**. *GRBS*, v. 35, n.2, p. 137-148, 1988.

_____. **Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and greek Greek ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem. Vol. II**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **As Encruzilhadas do labirinto: a ascensão da ignorância. Vol. IV**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **As encruzilhadas do labirinto: figuras do pensável. Vol. VI**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

DAGIOS, Mateus. **Neoptólemo entre a cicatriz e a chaga: lógos sofisticado, peithó e areté na tragédia Filoctetes de Sófocles**. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

DAIN, Alphonse; MAZON, Paul. Notice. In. **Sophocle: Philoctète, Oedipe a Colone**. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

DINUCCI, Aldo. **Apresentação e tradução do elogio de Helena, de Górgias de Leontinos**. Rio de Janeiro: Ethica. v.16, n.2, p.201-212, 2009.

EHRENBERG, Victor. **The Greek state**. New York: The Norton Library, 1964.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela História**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

FERREIRA, Antonio Celso. Literatura: a fonte fecunda. In. PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina. (Org.). **O historiador e suas fontes**. Campinas: Editora Contexto, 2012.

FERREIRA, José Ribeiro. Introdução. In. **Filoctetes**. Tradução e introdução José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

____. **A Grécia antiga**. Lisboa: Edições 70, 1992.

____. **O significado da figura de Ulisses no Filoctetes**. Coimbra: Humanitas, 1980.

____. **O problema educativo no Filoctetes**. Coimbra: Humanitas, 1978.

____. **Neoptólemo a imagem do novo herói**. s/l: s/e, s/d.

____; LEÃO, Delfim; FIALHO, Maria do Céu. **Cidadania e Paideia na Grécia antiga**. São Paulo: Annablume, 2011.

____; GUIMARÃES, Carlos. **Filoctetes em Sófocles e em Heiner Müller**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1987.

FINLEY, Moses. **Democracia antiga e moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **O cuidado de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GABRECHTH, Ana. **A celebração da moral heroica na Ilíada de Homero**. Nuntius Antiquos. MG, Belo Horizonte, n. 4, p. 147-162, 2009.

- GAZOLLA, Rachel. **Pensar mítico e filosófico**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- GOLDHILL, Simon. **Amor, sexo e tragédia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2007.
- _____. **Reading Greek tragedy**. Cambridge: Cambridge University, 1988.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HEATH, Malcolm. **The poetics of greek Greek tragedy**. California: Standford, 1987.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAMESON, M. H. **Politics and the Philoctetes**. *Classical Philology*, v.51, n.4, p. 217-227, University of Chicago Press, 1956.
- JONES, Peter. Introdução. In **Ilíada de Homero**. Tradução e prefácio Frederico Lourenço. São Paulo: Cia das Letras, 2013.
- KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KITTO, H. D. F. **Tragédia Grega: estudo literário**. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1972.
- KNOX, Bernard. **The heroic temper: studies in Sophoclean hero**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- KONSTAN, David. **A amizade no mundo antigo**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- LEÃO, Delfim. **Sólon: Ética e Política**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LESKY, Albin. **A tragédia grega**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- LINFORTH, H. I. **Philoctetes: the play and the man**. California: University of California Publications in Classical Philology, 1956.
- MARSHALL, Francisco. **Édipo Tirano: a tragédia do saber**. Brasília: EDUNB, 2000.
- _____. **Édipo filósofo, inocente responsável**. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 8, p.49-59. 2007.

MEIER, Christian. **De la Tragédie Grecque comme Art Politique**. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

_____. **The greek discover of politics**. Harvard: Harvard Press, 1990.

_____. **Introducción a La Antropología Política de La Antigüedad Clásica**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura, 1987.

MOSSÉ, Claude. **Péricles: o inventor da democracia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

_____. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004

MURACHCO, Henrique Graciano. **O conceito de physis em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos**. HYPNOS, São Paulo, n, 2, s/d.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. **Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Com os olhos de Clio ou a Literatura sob o olhar da História a partir do conto O Alienista, de Machado de Assis**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v.16, nº 31 e 32, p. 108-118, 1996.

_____. **O mundo como texto: leituras da História e da Literatura**. História da Educação. ASPHE/FAE/UFPEL, Pelotas, nº.14 p. 31-45, 2003.

_____. **História e História Cultural**. São Paulo: Autêntica, 2005.

PREZOTTO, Joseane. **Dissoi Lógoi: sofística e linguagem**. Curitiba, 2009. (Mestrado em Letras) Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. **Problemática da tragédia sofocliana**. Coimbra: Instituto de alta cultura, 1968.

POHLENZ, Max Von. **Die griechische Tragödie**. Leipzig: Teubner, 1930.

RAGUSA, Giuliana. **Lira Grega: antologia de poesia arcaica**. São Paulo: Hedra, 2013.

REALE, Giovanni. **Pré-socráticos e orfismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990.

REDFIELD, James. **La tragédia de Hector: Naturaleza y cultura em la Iliada**. Barcelona: Ediciones Destino, 1992.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. **Os Sofistas**. Lisboa: Edições 70, 1986.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Thucydide et l'impérialisme athéniens**. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

_____. **Fundamentos de literatura grega**. Brasília: EDUNB, 1984.

ROISMAN, Hanna. **Sophocles: Philoctetes**. London: Duckworth, 2005.

SANTOS, Fernando Brandão dos. **O deserto no homem desertado (reflexões sobre a concepção cenográfica da tragédia) Filoctetes de Sófocles**. Alfa, São Paulo, v. 35, p. 161-167, 1991a.

_____. **Pão e vinho no Filoctetes de Sófocles**. Itinerários: Revista de Literatura, n. 2, p. 89-100, 1991b.

_____. Introdução. In. **Filoctetes**. Tradução, introdução e notas Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus, 2008.

SCHNAPP, Alain. A imagem dos jovens na cidade grega. In. **História dos Jovens**. Giovanni Levi; Jean-Claude Schmitt (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SEGAL, Charles. **Tragedy and Civilization: an interpretation of Sophocles**. Oklahoma: Oklahoma University Press, 1999.

_____. O ouvinte e o espectador. In. VERNANT, Jean-Pierre (Org.). **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994.

SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

TAYLOR, C. C. W. **The Atomists Leucippus and Democritus: Fragments, Text And Translation**. University of Toronto: Toronto, 1998.

THELM, Neyde. **As realzas de Homero: géras e timé**. Phoênix. Rio de Janeiro, p. 147-155, 1995.

TRABULSI, Jose Antonio Dabdab. **Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2001.

VARGAS, Anderson Zalewski. Guerra, stasis e natureza humana na Guerra dos Peloponésios e Atenenses de Tucídides. In. Fábio Vergara Cerqueira [et al.]. **Guerra e paz no mundo antigo**. Pelotas: Laboratório de ensino e pesquisa em Antropologia e Arqueologia; Instituto de memória e patrimônio, 2007.

VEGETTI, Mario. **A Ética dos antigos**. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

_____. **L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre em Grèce ancienne**. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **A travessia das fronteiras**. São Paulo: EDUSP, 2009.

_____; VIDAL-NAQUET. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VEYNE, Paul. **Os Gregos conheceram a Democracia?** In: Diógenes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, vol. 6, 1984. p. 57-82.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os gregos, os historiadores e a democracia**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

VORSATZ, Ingrid. **Antígona e a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WEBSTER. T. B. L. **An introduction to Sophocles**. Oxford: Clarendon Press, 1936.

WEISS, Jussemar. **Paidéia e politéia em Aristóteles**. Biblos. RS, Rio Grande, n. 16, p. 167-178, 2004.

WINNINGTON-INGRAM, R. P. **Sophocles: an interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ZELENAK, Michael. **Gender and politics in greek tragedy**. New York: Peter Lang, 1998.

ZINGANO, Marco. **Estudos e ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.