

FILOCTETES: CRÍTICA INTER-ÉTICA DA AÇÃO POLÍTICA (SÉC. V A.C.)

Vitor M. Costa*

Resumo: O presente artigo analisa como, através das três personagens principais de *Filoctetes* (Filoctetes, Odisseu e Neoptólemo, Sófocles, refletindo uma crise política do século V a.C., elabora uma crítica respectivamente: (a) às virtudes heroicas homéricas; (b) à política técnica e ao pragmatismo retórico (ligados à sofística); (c) e, por fim — antecedendo um problema de pluralismo político —, ele questiona a suficiência da *sim-patia* e do aprendizado somadas ao *lógos* na atividade prática (aquilo que mais tarde Aristóteles chamará “prudência”) para harmonizar com sucesso *a* e *b*.

Palavras-chave: Sófocles; *Filoctetes*; Crítica.

Résumé: Cet article montre comment, à travers les trois personnages principaux de Philoctète (Philoctète, Ulysse et Néoptolème), Sophocle, en reflétant une crise politique du siècle V a.C., prépare une critique respectivement: (a) à les vertus héroïques homériques; (b) à la politique pragmatique rhétorique et technique (relié à la sophistique); (c) et, enfin, — en précédant un problème de pluralisme politique — il questionne la suffisance de la *sym-pathie* et de l'apprentissage ajoutés aux *lógos* de l'activité pratique (ce qui plus tard Aristote appellera « prudence ») à harmoniser avec succès *a* et *b*.

Mots-clés: Sophocle; *Philoctète*; Critique.

22

Submetido em: 16/01/2017

Aceito em: 12/03/2017

¹ Mestrando em Filosofia (na área de Ontologia) pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharel e licenciado em História pela mesma universidade. Disserta, financiado pela CAPES, sobre a temporalidade do conhecimento nos livros I-II da *Metafísica* de Aristóteles. Atua nas seguintes áreas: Teoria e Filosofia da História, História Antiga, História da Filosofia e Metafísica.

Πᾶν γὰρ ἔρπετόν τήν γῆν νέμεται. – Heráclito de Éfeso (fragmento XI)
[Todo aquele que se arrasta penosamente ocupa-se da terra].¹

Sófocles (aproximadamente 497/6 ~ 407/6 a.C.), de educação tradicional aristocrática e filho de Sofilo (um fabricante de armaduras), nasceu em Colono Hípico, mais tarde parte de Atenas, cidade a que sempre se envolveu na vida pública e participou de cargos administrativos. Nas últimas décadas de seu século, testemunhou eventos notáveis, como a ocupação e destruição de sua cidade pelos persas no ano 480 a.C., a derrota desses em 479 a.C., bem como a expansão e o auge do poderio econômico, militar e político ateniense, incluso o “colapso gradual” durante a Guerra do Peloponeso, nas últimas três décadas do século V. Ademais, o que sabemos da vida de Sófocles sugere que ele pode ter tido contato com atenienses tais como Sócrates e alguns de seus alunos, como Crítias e Theramenes (AHL, 1991, p. 5 e ss.).

Segundo a enciclopédia Suda (Σοῦδα), do Século X, foi autor de 123 peças teatrais, dentre as quais chegaram até nós apenas sete (salvaguardadas as fragmentárias). Entre essas, *Filoctetes* (Φιλοκτήτης), obra premiada quando o tragediógrafo tinha 87 anos, teve sua apresentação inaugural em 409 a.C., nas Dionísias Urbanas de Atenas, onde Sófocles foi o mais celebrado dos dramaturgos no concurso (vencendo-o 24 vezes das 30 que participou). Christian Meier destaca com maior rigor a importância dessas festas públicas para a coesão do corpo da *pólis* (MEIER, 2004, p. 63). Elas eram mais do que entretenimento: estavam ligadas à identidade cívica da Pólis. Se cremos em Aristóteles (*Poética*, VI, 36, 1450^b4-10), a Tragédia *falava politicamente*, mas não só pelo fato de lidar com política e, depois, oratória, mas também porque lidava com o *reconhecimento* dos atos que suscitam terror e/ou piedade no espectador, principalmente pelo coro (*Poética*, XIV, 74, 1453^b1-10). Com efeito, a tragédia lidava com a reflexão (discursiva e sensível) da vivência coletiva.

Entre as particularidades da obra *Filoctetes*, destacam-se: (I) o uso do *deus ex machina*, incomum nas obras suas que nos chegaram, mas popular artifício de seu “rival” Eurípides; (II) o fato de ser a única peça de Sófocles sem nenhuma personagem feminina e, o que particularmente nos interessa; (III) a provável relevância da ideia de aprendizado e maturidade na figura do jovem Neoptólemo – talvez num caso análogo à efebria, como estudou Vidal-Naquet, em um capítulo (p. 125-145) num livro publicado em coautoria com Vernant (1999); ademais, cumpre ainda (IV) o destaque de uma atividade reflexiva do coro um tanto particular: além dos dois vocabulários usuais da tragédia (GOLDHILL, 1997, p. 127-150), a saber, o de referência mítica

¹ Minha tradução. Ed. grega de Lorimer (1993, p. 98) pela seguinte fonte: PSEUDO-ARISTÓTELES. *Tratado do Mundo*, 6, 401^a1-5.

(homérica) e o ambíguo (que provém das instituições e do agir da política), um importante vocabulário retórico, estudado por Mateus Dagios (2012). Somado a essas quatro peculiaridades, de nossa parte, procuraremos mostrar que, através delas, e por uma comparação com *Édipo Rei*, há (V) um encerramento atípico propositado que parece revelar uma crítica que delega ao fracasso tanto do λόγος – ao meu ver, não somente o sofisticado,² mas igualmente o relativo à *prudência* (φρόνησις), conceituada por Aristóteles – quanto também de πειθώ (*a persuasão*), da ἀρετή (*virtude*, em especial a homérica) e até mesmo o fracasso da *sim-patia* (συμπάθησις) – aquilo de que mais tarde Aristóteles vinculará ao conceito de amizade na *Ética Nicomaqueia*, mas que, de maneira menos sistemática, pode provavelmente preexistir no senso comum grego. Dessa forma, se aceitarmos que *Antígona* – uma das primeiras peças de Sófocles –, clama pela importância do λόγος como *discurso* e *congregação de pensamento*, coisa que Creonte (o tirano na respectiva peça), por boas razões ou não (DE OLIVEIRA, 2013, p. 95-96), veta, sendo autoritário até ser tarde demais para tardar seu sofrimento (LAURIOLA, 2007, p. 399), de outro lado, procuraremos mostrar que em *Filoctetes* uma das personagens – Neoptólemo – leva ao limite o λόγος para resolver as desavenças, no entanto, sem sucesso.

24

Dito isso, e a respeito da crítica inter-ética nessa peça, cabe lembrar o estudo de Michel Fattal (2001) que perfaz a historicidade do *logos* de Homero a Platão mostrando como, apesar da laicização do discurso, ele se mantém num caráter polissêmico ainda quando associado à *verdade* (ἀλήθεια) e, entretanto, ou mesmo por meio disso, a poesia e o teatro exerciam uma forte expressão de crítica política.³ Entre elas, a já mencionada crítica à “sofística” – que podemos definir aqui brevemente como prática da erística, em detrimento da dialética socrática ou da analítica aristotélica, ou ainda como aulas remuneradas – relativas à prática da *mistoforia* (μισθοφορία) – procuradas por jovens principalmente para obterem maior perícia na persuasão pública, sobretudo em competições.

Assim, e mais ainda que o usual, *Filoctetes* é uma “peça sobre palavras” (EASTERLING, 1973, p. 29), o termo λόγος enche abundantemente o texto, e Buxton (1982, p. 118), em seu estudo sobre a persuasão na tragédia grega, aponta que os relacionamentos de que a peça é feita está “estritamente ligada às alterações na forma de discurso (persuasão, engano, injunção, ameaça, silêncio, e assim por diante) exercidas pelas diferentes personagens”. Requerendo uma abordagem teórica e linguística rigorosa para que se possa identificar as teses e artifícios semânticos de

² Como seria o caso em *As Nuvens* (423 a.C.) de Aristófanes que, limitando-se à crítica do discurso sofisticado, descreve o descontentamento em relação aos sofistas, mostrando, em especial, como, pela “ética deles”, nem sempre o argumento justo ganha do injusto.

³ Para uma investigação mais detida do conceito de verdade desse período entre Homero e Platão, cf. Detienne (2006).

cada *personagem*.⁴ A esse respeito, e como Roisman propõe (2005, p. 88), há uma cisão em dois planos no dilema de uma das personagens dessa peça, Neoptólemo, quais sejam: um *plano ideológico* (prefiro dizer “dialético”⁵) em que o jovem filho de Aquiles vê-se diante das opções éticas de suas decisões unicamente pela verdade e pela honra; e outro *plano pessoal* (prefiro dizer “político e afetivo”) em que Neoptólemo encontra-se numa disputa “quase familiar”, sobretudo em relação a Filoctetes. Tal fenômeno duplo também requer, pois, uma acuidade semântica de modo a não se confundir uma coisa com a outra. Para lidarmos com isso, usaremos o conceito de *reconhecimento*, presente na *Poética* de Aristóteles e analisado por Adriane Duarte (2012).

A esse respeito, devemos notar que *Filoctetes* não tem nem o final desafortunado e nem se delimita pela preconização de graça ou desgraça (geralmente em relação a uma dívida passada) vinda diretamente dos deuses ou oráculos e mediante a qual o protagonista vê-se retido, a exemplo de Édipo em *Édipo Rei*. Além disso, não há quaisquer laços de parentesco direto em jogo: irmãos, pais, filhos, etc. (como é usual às tragédias), o *reconhecimento* (ἀναγνώρισις), como será defendido aqui, dá-se pela *amizade não-parental*. Diferindo, pois, da maioria das tragédias e da caracterização do fenômeno por Else (1957, p. 349) através da *Poética*, mas mesmo assim pode gerar comoção quando, dentro de um elo de amizade, há uma ação paradoxal – o que não significa uma ação acidental, “gerida ao acaso”, mas sim uma ação que desafia a δόξα, a *opinião comum/trivial*.

Como outros dramas de Sófocles, notadamente *Antígona* e *Electra*, em *Filoctetes* há personagens secundários cuja caracterização é propositadamente contrastante com o protagonista (esses são os casos de Ismena e Crisótemis nas peças citadas), além de uma diferença ética clara entre Neoptólemo e Odisseu, ou entre o “polido” (ἀστειότης) Odisseu e, de outro lado, Filoctetes, o “selvagem” (ἄγριος), ou até *apánthropos* (aquele que foge dos homens). Veremos adiante, porém, que essas duas últimas personagens também resguardam uma semelhança sutil em relação à intransigência e, ainda, que Neoptólemo não tem uma compostura fixa no drama – tal qual um efebo ou *kruptés* lacedemônio (VIDAL-NAQUET, VERNANT; 1999, p. 125-126). Aliás, nessa peça é desafiante até a busca de confirmar o protagonismo de Filoctetes, que dá o título da obra.⁶ Se visto do ponto de vista do dilema ético, parece que Neoptólemo é a

⁴ Entendemos aqui *personagem*, como destaca Fernando dos Santos, “não como uma categoria psicológica, tão comum para nós, tão sem correspondência no mundo antigo, mas sim como uma construção de um tipo especial de homem em que se aglutinam valores comuns de uma sociedade tradicional” (SANTOS, 2008, p. 81).

⁵ No sentido grego clássico de dialética, relacionado ao “diálogo” enquanto discurso comprometimento ao λόγος. Esse sentido de dialética é bem frequente nas obras de Platão; destaca-se, a esse respeito, um de seus diálogos de juventude, o *Eutidemo*, em que opõe a dialética de Sócrates à erística dos sofistas.

⁶ De fato, Paul Mazon (1967, p. 6) chega a dizer “Le véritable héros de la tragédie, ce n’est pas Philoctète, c’est Néoptolème”.

figura central do embate. Um jovem guerreiro que por vezes é tentado por desejo de fama e glória prometidos por Odisseu e por outras vezes é persuadido por Filoctetes a defender a ética homérica e defender os valores heroicos tradicionais – ambos fazendo referência a Aquiles, seu pai, que pouco Neoptólemo teve contato, mas anseia honrá-lo. Por outro lado, Filoctetes é um dos combatentes que, durante o cerco de Troia, seu abandono e prenúncio de volta entoam versos na *Ilíada* (II, vv. 720-725): “Os Aqueus o largaram em Lemnos,⁷ divina/ ilha, sofrendo cruas dores, ulcerado/ por hidra má, frenético-assassina. Ali/ jazia padecendo, aflito. Mas em breve,/ reunidos frente às naus, os Aqueus haveriam/ de recordar o rei ferido, Filoctetes”.

Com efeito, Filoctetes é um homem desgraçado mais pelos homens que pelos deuses, malgrado tenha sido, ao início da intriga, mordido pela serpente guardiã do santuário da ninfa Crise (templo onde estavam as cinzas de Hércules e lugar em que, segundo o mito, havia jurado a ninguém mostrar e descumpriu seu juramento). Desde então, sofreu com um ferimento doloroso, fétido e purulento em um dos pés, mas sua verdadeira desventura decorre da decisão de Odisseu. Pois abandona-o à própria sorte em uma ilha deserta, pois estaria atrapalhando os ritos religiosos durante a viagem à Troia com seus urros de dor.⁸ Tal deliberação de Odisseu, assim, pela injustiça e deslealdade do feito, endurece Filoctetes de ódio e revolta, como também o amargura na ingratidão traidora a que pôde sentir na própria carne. A situação contrastante, como notou Daniel B. Levine (2003, p. 3) assemelha-se à de Polifemos após seu encontro com Odisseu: “Há um adicional eco épico na versão de Sófocles. O Polifemo Homérico é um pastor, a quem os homens de espera observam retornar à caverna com seus rebanhos e cuidar de suas necessidades” (9.233-49).⁹ Lembremos que Aristóteles, na *Política* (I, 2, 1253^a29), já sentencia que o indivíduo isolado se torna não só insociável (apolítico) como comporta-se “ou como um deus ou como uma fera/φερα (θηρίον)” – e parece que coube a Filoctetes esse segundo comportamento.

É notável nesse momento o sofrimento de Filoctetes não só por sua dor, mas por não poder dividi-la, em seu peso e tormento, com alguém, pois desejava ser ajudado a suportá-la.¹⁰ Então, após dez anos na ilha, Odisseu fica sabendo por meio de um profeta (Heleno) que, para vencer a guerra de Troia, precisará, além da ajuda

⁷ A ilha de Lemnos, no imaginário grego, era cenário de narrativas míticas. Era conhecida por ser uma localidade destituída de vida civilizada, pois fora povoada por grupos de piratas (DAGIOS, 2012, p. 112).

⁸ Convém recordar que Sófocles não é o único que, no século V a.C., reprovou a índole de Odisseu, para ficar com um exemplo, também Píndaro critica o modo positivo como esse Herói foi retratado por Homero, embora reconhecesse o êxito mágico do canto desse poeta: “since there is a certain solemnity in his lies” (*Neméia*, 7, 22, tradução de Svarlien, 1990).

⁹ N.T.: “There is a further epic echo in Sophocles’ account. The Homeric Polyphemus is a shepherd, whom the waiting men observe returning to the cave with his flocks, and seeing to their needs”.

¹⁰ “Não havia homem algum no lugar que me socorresse (συλλάβοιτο) e me ajudasse a suportar a dor” (vv. 280-283, grifos meus), como traduzido por José Ferreira (2005), preservando em συλλάβοιτο o sentido de compartilhar a dor.

de Neoptólemo, da volta *voluntária* de Filoctetes bem como do arco de Hércules que ficara com ele em Lemnos. Assim, Odisseu precisa “resgatá-lo” (e note-se que a profecia não prevê de antemão a cura de Filoctetes). Teremos, desde aí, uma personagem chave no intermédio entre Filoctetes e Odisseu: será Neoptólemo que penderá ora para as vontades de um dos heróis e ora para as do outro, mas sobretudo compreenderá de perto as aflições de Filoctetes e acabará mesmo por resolver abandonar a missão de levá-lo à Tróia a preço dessa amizade. Todavia, Hércules,¹¹ ao final da peça, aparece subitamente (*deus ex machina*) e ordena a Filoctetes que retorne aos atidas, impedindo que os dois heróis *desertem*. Filoctetes o faz dessa vez, e sem mais resistências, de modo que aparenta sugerir um final “bom” do drama, tanto para os gregos de maneira geral, que poderão vencer a guerra (e isso já provavelmente era previsto pelos espectadores ou leitores que conheciam a *Ilíada*), quanto também um bom fim para Odisseu, Neoptólemo e o próprio Filoctetes – o qual também finalmente poderia, além de ter curada a ferida, recuperar a honra entre os gregos e mesmo talvez retornar à sua casa (οἶκος); o ambiente familiar, que diferente do convívio público, curiosamente sentia falta. Contudo, essa intervenção *deus ex machina* nessa obra repleta de *lógos* expressa antes de tudo a impossibilidade dos homens de resolverem, por si mesmos seus problemas.

Dessemelhanças: Édipo x Filoctetes; o arco x o mar; Filoctetes x Odisseu

Sobressalta-se aos olhos quatro ações fundamentais da trama – duas delas de Odisseu e duas de Filoctetes – e nada mais são que deliberações que respondem ao divino: (1) Filoctetes vai ao santuário sabendo que não deveria fazê-lo segundo a promessa sagrada; (2) Odisseu abandona Filoctetes, entre outras razões, para não prejudicar um rito religioso; (3) Odisseu volta à procura de Filoctetes por crer no profeta Heleno; e (4) Filoctetes volta para Troia porque Hércules aparece diretamente à sua frente ordenando que o faça. Ora, por essa razão o conflito interético nessa peça e, por isso, interpessoal, mantém-se pelos feitos dos homens e é harmonizado pelos deuses (particularmente por Hércules). Aliás, é tal inversão na conclusão da peça que gera um *aparente bom fim coletivo* (mas só *aparente*, pois significa uma derrota do *lógos*) – corroborando com a tese segundo a qual “[n]o conflito trágico, o herói e o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heroica e mítica, mas a solução do drama escapa a

¹¹ O contato entre Hércules e Filoctetes não parece ser a esmo, tanto que outra versão conhecida para a explicação do ataque da serpente vem de que possivelmente Hera a enviara a fim de castigá-lo por seu serviço prestado a Hércules. Para uma exposição breve da versão, ver Commelin (1993, p. 332-333).

eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p. 7-8). Tal “triunfo dos valores coletivos”, porém, em *Filoctetes* é contrário ao que assistimos no final de uma peça trágica paradigmática, como *Édipo Rei*, na qual temos, *mutatis mutandis*, o conflito interpessoal nas mãos dos deuses e o holofote da fuga – embora inconclusa nessa peça – nas mãos do herói. Assim, em *Filoctetes*, a imprudência tanto de Odisseu – por perder de vista o bem-comum – quanto de Filoctetes – por se recusar a todo custo largar sua honra ferida – lembra, ao que nos diz Jaeger (2013, p. 181-182) tanto os fragmentos da poesia política de Sólon quanto de Zeus, no início da *Odisseia*, no que diz respeito à ideia segundo a qual não são os deuses, mas os próprios homens, que, pela sua imprudência, *aumentam* seus males. Daí os atos humanos trazerem um *éclat* catártico que os deuses tentam, com maior ou menor sucesso, extinguir, e os atos humanos constituírem o δεινον (“prodígio”, *extraordinário* ou *surpreendente*) que nomeia a experiência indescritível da pequenez humana diante do acaso ou dos mistérios. A esse respeito é famoso o trecho do coro da *Antígona* (vv. 332-333): “Muitos prodígios há; porém nenhum/ maior do que o homem [(ἀνθρώπου δεινότερον)]”.

28

Com efeito, a ambiguidade do ato humano nas tragédias é a ambiguidade do δεινον ἀνθρώπου, o qual pode colocar-se: (I) em vista do bem-comum – dos amigos – ou (II) em vista do mal-ao-próximo – dos inimigos –; (i) para interesses privados ou (ii) para interesses da *pólis* (i x ii :: idiótes x politikós); (A) conforme uma virtude ou (B) conforme um vício; (a) com *prudência* (φρόνησις) ou (b) sem ela; e, por fim, (α) a favor do “expresso desejo dos deuses” ou (β) contra ele. Assim organizado, darei especial atenção à última nesse momento (entre α e β). Primeiramente, entendo por “expresso desejo dos deuses”, a saber, “o que aparece aos humanos em relação à *decisão divina*” – normalmente por sentenças oraculares –; a esse respeito a posição de Édipo é célebre e um bom exemplar: se não lhe foi possível ir contra o desejo dos deuses, ao menos constatamos que foi contra o *fado expresso* pelo Oráculo de Delfos. Além disso, vale recordar que, pelo que nos diz Hesíodo, mesmo os deuses (que comunicam os homens pelo oráculo) estão submetidos também às três Moiras e, desse ponto de vista, quanto ao Destino, não possuem um privilégio diante dos homens: “[as Moiras] *perseguem transgressões de homens e Deuses* [(ἀνδρῶν τε θεῶν)]/ e jamais repousam as Deusas da terrível cólera/ *até que dêem com o olho maligno naquele que erra* [(τις ἀμάρτηο)]” (*Teogonia*, vv. 220-223, grifos meus).

Com efeito, é mister constatar a capacidade dos deuses de deliberação e até de erro. E não é de se estranhar, pois já na *Ilíada* “os deuses mostram igualmente toda a gama das faculdades deliberativas e intelectuais: vontade (*boulé*), ‘coração’ (*thûmos*), intelecto (*noûs*)” (DETIENNE; SISSA, 1990, p. 57). Destarte, em *Filoctetes*, o principal

embate coloca-se entre *o que os homens fazem com as decisões divinas* e *o que os deuses fazem com as decisões dos homens*. Não se trata de uma determinação unilateral dos deuses e da natureza tampouco uma *vontade pura* dos homens (VERNANT, 1999, p. 25-52; ZINGANO, 2009, p. 15-40).

Com o que vimos, contrastemos o caso de Filoctetes com o de Édipo (nas peças mencionadas). Este maldito rei de Tebas, sabendo com antecedência seu agouro, não confiara que pudesse controlar seus próprios atos a respeito dos pais, paradoxalmente por esse motivo que optou por sair da sua cidade e da proximidade de seus genitores. Se assim não o tivesse feito, aparentemente, ao que um espectador grego pode deduzir ao final do teatro, ele poderia ter evitado tanto o homicídio do pai quanto o casamento com a mãe, a despeito do ato voluntário de Édipo ter sido o de homicídio, e não parricídio. Ou seja, ele cometeu *parricídio involuntariamente* (pois não sabia que se tratava de seu pai), logo não pode ser imputado culpa a Édipo sobre a morte *do pai*, embora possa ser imputado culpa pela morte *de um homem*. Daí que os deuses são, ao condená-lo pela primeira razão mais que pela segunda, imprecisos ou mesmo *injustos* – e por que não? Hesíodo não nos falava há pouco que esses também podiam errar? –. E, mesmo assim, o próprio Édipo (*Oidipous Tyrannos*, vv. 1440-1441, grifos meus), como também o fará Filoctetes, aceita a sentença dos deuses ao fim: “Mas seu pronunciamento foi estabelecido na íntegra – para me deixar perecer, o paricida, desgraçado que sou”,¹² com a diferença de que, no caso de *Filoctetes*, Hércules resolve o conflito *inter-ético* e traz o bem-comum. Assim, os deuses estão dentro do conflito ético, passíveis de serem justos ou injustos, e não acima dele.

29

Isso dito, voltemos ao caso de Filoctetes. Contrastando com o que dissemos de Édipo, Filoctetes não recebera nenhum auspício do infortúnio que lhe aplacaria e, o mais importante, o seu maior sofrimento não fora a mordida da serpente (qual teria origem na punição divina), mas sim a desonra e a solidão que passou na ilha de Lemnos. Estando só e distante com o arco que o alimentava pela caça e o mar que o separava da política e do *lógos* (enquanto discurso). E essas duas últimas são coisas sem as quais – na Grécia Clássica do *Protágoras* e da *República* (VIII) de Platão e menos ainda no da *Política* (III) de Aristóteles – não se pode ser um *cidadão* (πολίτης) e nem *humano* (como no sentido aristotélico, de *animal político* (ζῷον πολιτικόν) e *animal racional/falante* (ζῷον λογικόν). Note: o divino sentencia a *doença natural* de Filoctetes, mas o homem (Odiseu) sentencia o isolamento como *punição política*. Assim tal guerreiro é maldito por deuses *e também* por homens, e os planos do julgamento divino-natural e do julgamento político-moral encontram-se aqui de modo que o primeiro pretende

¹² N.T.: “But his pronouncement has been set forth in full—to let me perish, the parricide [(τὸν πατροφόντην)], unholy one that I am”.

harmonizar o segundo. Nesse ínterim, Neoptólemo, em um primeiro momento, convencido por Odisseu, em prol da “justiça e conveniência” (*Filoctetes*, vv. 925-926), vai à caverna da Ilha de Lemnos, onde acha o desafortunado Filoctetes. Encontra-o numa luta solitária e selvagem pela sobrevivência (SANTOS, 1991, p. 163).

Nesse contexto, a arma que Filoctetes usa é igualmente um símbolo de seu estado. A exemplo de como brinca Heráclito no fragmento 48 com as palavras βίος (arco) e βίος (vida), Sófocles poetisa: “roubas meu arco (ἔλωσ), me aviltando a vida (βίον)!” (*Filoctetes*, v. 931). Ademais, é conhecido que o arqueiro nesse período possuía menos *valor* que o guerreiro de linha de frente, a exemplo do *Héracles* de Eurípedes, em que lemos: “na arquearia não há nenhum teste de bravura masculina” (v. 162).¹³ Eis o estado de Filoctetes: não um *hoplita* que luta em grupo e na linha de frente, mas um arqueiro, que precisa se distanciar e, assim, tende a não perecer na guerra (cf. *Filoctetes*, vv. 435-437), ou seja, precisa se afastar tanto do batalhão inimigo – i.e. Odisseu – quanto dos *com-batentes* (aliados) – i.e. Neoptólemo –, todavia, o arco também é o símbolo que o une a ambos, porque é a razão pela qual o inimigo e o amigo vão ao seu encontro, e também a razão pela qual Héracles (dono da arma) harmoniza o embate *inter-ético* dos três.

30

No encontro de Filoctetes e Neoptólemo, esse último constata que Filoctetes não possui aliado/amigo algum, e chega a ser mencionado como um “cadáver entre os vivos” (*Filoctetes*, v. 1018), além de “selvagem” (ἀπηγριωμένος no v. 226 e ἡγρίωσαι no v. 1321, ambos de ἄγριος). Com efeito, parte do seu tormento também parece se dever à “semelhança” que adquiriu com a selvageria animal (*vide* versos 173, 266 e 758), e até o modo como se alimenta, afastando-se do cultivo, aproxima-o do habitat animal. “O próprio constata: nada do que mantém o homem apto [(ἄλφησταί)]” (*Filoctetes*, v. 709).

Nesse verso encontramos a palavra ἄλφησταί, que mais literalmente poderíamos traduzir como “comedor de pão”, e que em Homero é algo que designa “humano” em oposição aos outros animais (VIDAL-NAQUET, 1970, p. 1280). Assim, talvez esse seu *ágricos* (selvageria) tenha algo que ver com o fato de sentir falta do lar (*oikos*), mas não da esfera política, pública, aqui encabeçada na figura de Odisseu. Com efeito, a derradeira humanidade de Filoctetes é relativa às habilidades técnicas, porquanto temos referências (*Filoctetes*, vv. 35-36) de uma espécie de taça de madeira feita com pouco engenho e trochos para abrasar o fogo. O que lembra a situação do homem no diálogo *Protágoras* de Platão (320d~324c), quando, após o trabalho de Epimeteu, Prometeu deu *virtudes técnicas* aos homens – para a *sobrevivência* –, mas não *virtudes políticas* (“senso de justiça” e “respeito”) para a *convivência*, as quais só Zeus lhes

¹³ N.T.: “Archery is no test of manly bravery”.

concederia. De modo análogo, Filoctetes encontra-se num primeiro momento apenas com a técnica para a sobrevivência, mas não para a política. Em seguida, entretanto, reatualiza o *lógos* e a sua *simpatia* junto de um concidadão (Neoptólemo). Todavia o ovo de Colombo de Sófocles está em apontar a insuficiência desses dois elementos para a harmonia política na situação em que o agente se encontra amargurado pela desonra e não está disposto a superá-la pelo bem-comum, preferindo a honra individual a todo preço. Não somente a *política técnica* é ineficaz em Filoctetes, à maneira de Protágoras, como também não foi suficiente a sabedoria compreensiva de Neoptólemo para amolecer seu ódio. Porém, com o tempo, se Filoctetes não restitui sua “política”, ao menos é restituída sua “humanidade” ao passo que, dividindo seu passado com *simpatia* (sentindo com), partilha um elo de *philía* com o Neoptólemo.

Por outro lado, Neoptólemo tem uma razão clara para interagir com Filoctetes inicialmente; a saber, levar-lhe à Troia, por força ou por persuasão, essa última é preferida por ele. A persuasão já lhe é sugerida por Odisseu: “Τὴν Φιλοκτῆτου σε δεῖ/ Ψυχὴν ὅπως λόγιοι ἐκκλέψεις λέγων” [É pela tua linguagem que deves roubar a alma de Filoctetes] (vv. 54-55), ainda que entendamos essa “linguagem” como um mero meio de persuadir Filoctetes a voltar ao lado dos atidas, muito embora, “de fato, Odisseu repetidamente e exclusivamente enfatiza uma e só uma coisa – o arco” (KNOX, 1964, p. 126).¹⁴ Por conseguinte, Odisseu tende a preferir levar Filoctetes à força para a guerra, não depositando muita confiança de que ele seja convencido (*vide Filoctetes*, vv. 65-69; vv. 111-117; e v. 975). Odisseu diante de Neoptólemo de Filoctetes: “Deixai-o, não toqueis um dedo nele!/ És totalmente dispensável, só/ necessitamos do teu armamento,/ pois Teucro é ótimo no tirocínio,¹⁵/ [...] Não fazes falta! Anda ao léu em Lemnos!/ Partimos; logo o teu tesouro há/ de dar-me os prêmios que te caberiam” (*Filoctetes*, vv. 1054-1056; vv. 1060-1062).

Essa fala, a despeito do caráter retórico, não deixa de espantar pelo fato de que a sentença proferida por Heleno, embora nunca enunciada *ipsis litteris* por Odisseu, afirmava que, para a tomada de Troia, era preciso a presença *voluntária* de Filoctetes e não apenas seu arco (cf. *Filoctetes*, vv. 610-614; vv. 1329-1335), o que aproxima Odisseu do Édipo que pretendeu ir contra o fado expresso dos deuses. Ademais, quando Odisseu age como se o arco pudesse ter eficácia mesmo na falta de tal homem, considera, como se pode ler nos versos atrás, que ele ou Teucro são tão bons ou melhores arqueiros que Filoctetes. Nesse sentido parece que Vidal-Naquet (VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 138) tem razão ao apontar que ele escolheu não a *areté* mas a

¹⁴ N.T.: “[i]n fact Odysseus repeatedly and exclusively emphasizes one thing and one thing only – the bow”.

¹⁵ “Teucro, arqueiro exímio, aparece na *Ilíada* 8, 266 ss.; 13, 313-4. Na *Odisseia* (8, 219-20), Odisseu afirma que só Filoctetes o superava no manuseio do arco” (*Filoctetes*. Trad. de Trajano Vieira, 2009, p. 125, ver nota 49).

téchne. Consequentemente, podemos mesmo dizer que se há algo em comum entre Filoctetes e Odisseu, ultrapassando a diferença óbvia entre eles: “um hipercivilizado em face de um homem asselvajado” (VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 138), é que tanto o primeiro quanto o segundo mobilizam uma *técnica*: o primeiro, uma *política técnica*; o segundo, uma *humanidade técnica*. Esses conceitos são conclusivos, mas merecem algumas considerações.

Por um lado, o protagonista da *Odisseia* mobiliza uma *política técnica*, tanto no agir quanto no saber, porque, para ele, como temos visto: (i') o bom fim justifica os meios; e (ii') trabalha para o bem da própria honra e da maioria sem se comprometer com o bem-comum nela. Assim, seguramente sua política não reflete a concepção de felicidade aristotélica (*Política*, 1253^a) segundo a qual ela só pode individualmente e autenticamente se dar correspondendo à “cidade feliz” (*Política*, 1323^b30), uma vez que, ainda que pudéssemos justificar a negligência em relação aos sentimentos de Filoctetes por não-ser-mais-grego, ao menos o ato de expulsão desse herói foi indigno e claramente não *prudente* no sentido de buscar a medida para o bem-comum (o que abrangia a ambos).

Por outro lado, Filoctetes (i'') teve a honra maculada, passando a odiar outros gregos; (ii'') perdeu o contato empático com amigos, tornando-se mesmo irreconhecível como humano; e (iii'') enfraqueceu o hábito do discurso (λόγος), vivendo isoladamente. Nesse contexto sua desumanização parcial dá-se em face de que, a despeito de manter a técnica, usando-a para a sobrevivência, não se encontra no estágio seguinte à *técnica*, o de *reconhecimento* (ἀναγνώρισις). Com efeito, e de modo a finalizar a trama da peça, só foi possível a Filoctetes restituir seu pelo *reconhecimento* enquanto humano e grego após (de iii'') *dia-logar* (ter a experiência de um *discurso que atravessa*) com Neoptólemo; com esse também (de ii'') ver-se identificado, *sim-pático* e amigo; e (de i'') ter sua honra restituída por Hércules ao final da tragédia.

32

O fim e o intermediário

Penso já estar claro o *caráter* e o lugar das duas personagens contrastadas há pouco, a saber, Filoctetes e Odisseu. A partir daqui, tendo sempre como base a tradução de Trajano Vieira (2009), exploraremos melhor a personagem que possui uma *função intermediária* na obra, Neoptólemo, que encarna uma atitude de prudência e mediação entre o político-técnico Odisseu e o herói-renegado e humano-técnico Filoctetes, busca vacilantemente cumprir seu dever como um grego e também seu dever como amigo. Em dado momento, Neoptólemo, obedecendo a Odisseu e ao exército grego, furta o

arco de Filoctetes e deixa-o à própria sorte.¹⁶ No entanto, estando prestes a embarcar na nau e voltar à Tróia, arrepende-se do que fez e retorna à gruta do herói. Nesse momento, replica Odisseu (*Filoctetes*, vv. 1222-1223): “Acaso podes me informar por que/ retornas para cá com tanta pressa?”, e Neoptólemo (v. 1224): “Só quero reverter meu próprio erro”. A resposta do filho de Aquiles mostra o resultado do vínculo de amizade e de reconhecimento junto de Filoctetes, sobretudo pela reprovação recíproca do método técnico-político de Odisseu (vv. 1225-1226). Assim, Neoptólemo (cujo próprio nome sugere “juventude”) é aquele que amadurece pela empatia amistosa e rejeita a obediência técnica/burocrática.¹⁷ Por outro lado, Filoctetes tem dificuldade de reconhecer em si o que lhe falta em relação a Neoptólemo: o *dever político*.

Outrossim, o embate tácito entre Neoptólemo e Odisseu explicita-se, ao ponto deste último lhe dizer estar disposto a mobilizar o exército para impedir que interfira em seus planos (*Filoctetes*, vv. 1241-1243); nessa passagem, acompanhemos a fala de Neoptólemo (vv. 1244-1246): “Não nasceste sagaz? Pois não parece!”,¹⁸ e Odisseu retruca: “Não és sagaz na ação ou nas palavras”, e Neoptólemo: “A ação sagaz não vale a ação justíssima!”. Note-se que aqui Neoptólemo coloca-se no lado daquela *sophía* que se pretende compreensiva da realidade, enquanto que Odisseu ao lado de uma prescritiva, típica das leis e da retórica jurídica, lugares nos quais a sofística ganhou maior notoriedade nesse século. Tal posição de Odisseu concerne à postura sofística, aliás, desde o início da obra, desde pelo menos quando enuncia que é preciso *roubar a alma de Filoctetes proferindo palavras* (*Filoctetes*, vv. 54-55). Momento em que Dherbey (1985, p. 45) soube identificar bem os ecos gorginianos: trata-se da *peithó* (persuasão) de Górgias. De fato, no *Elogio de Helena*, o sofista afirma que “a persuasão, quando acrescentada ao discurso, molda a alma como quer” (*Elogio de Helena*, 13). Assim Odisseu refere-se à passividade da alma de quem quer persuadir (Filoctetes), de modo que, para o fazer agir ao seu propósito, torna-se necessário seduzi-la. Como defende Fattal (2001), a retórica não deseja compreender o real, mas controlá-lo pelos efeitos de linguagem, e esse é seu papel na *pólis* nesse contexto. Evidentemente quando Odisseu se propõe “abandonar o discurso” e constranger a ação de Neoptólemo pela força (mobilizando o exército), também tal ameaça encontra valor antes de tudo persuasivo, de modo que, de fato, acaba por não levar a cabo o ataque. Ademais, salta

¹⁶ Versos antes, Filoctetes já percebera o bom espírito do herói Neoptólemo, mas sabia, apesar disso, que estava seguindo ordens de Odisseu: “Não és *canalha* [κακός, *mau*]; ousa afirmar que adotas/ as instruções da corja de *canalhas* [ou de *malvados*, κακῶν]./ Deixa que o façam! Dá-me o arco e parte!” (vv. 971-973).

¹⁷ Note-se que é um amadurecimento mais de atitude que de princípios, já que esses se encontram nele já no início da peça, mesmo que de uma forma simulada (*vide* vv. 317-321).

¹⁸ Provavelmente Neoptólemo quer expressar algo análogo ao que diz Corifeu (Eurípides, *As Fenícias*, vv. 526-527. Tradução de Donaldo Schüller, 2008, p. 47): “Não convém falar bem em favor de atos maus./ Agir assim não é bom, macula a justiça”.

aos olhos também o uso por Sófocles, na fala de Odisseu (v. 14) de um vocabulário técnico da filosofia, a saber, “sofisma” (σόφισμα).¹⁹ A esse respeito convém também mencionar uma nota de tradução de José Ribeiro Ferreira (2005, p. 104) que explicita duas concepções de sabedoria: a de Odisseu, por um lado,

que não desdenha [...] quaisquer meios para atingir os objectivos que deseja; por outro lado, [...] a que Neoptólemo agora aceita e defende. Embora Ulisses, no Prólogo, consiga que o filho de Aquiles aceite a sua concepção de *sophia*, a acção posterior da tragédia põe este último em contacto com Filoctetes e fá-lo ver pouco a pouco a falsidade que tal concepção implica. Rejeita-a e passa a defender firmemente uma *sophia* que não prescinde da justiça nem se compreende desligada dos valores morais.

Com efeito, e voltando para a tradução de Trajano, diante dessa nova compostura Neoptólemo afirma não temer o exército de Odisseu (*Filoctetes*, v. 1251) e Odisseu, embora possa ter hesitado,²⁰ logo ameaça diretamente e empunha uma espada à frente do filho de Aquiles (vv. 1253-1255.). Contudo, assim que Neoptólemo saca também sua arma, Odisseu deixa-o voltar (vv. 1256-1258) à gruta de Filoctetes. Chegando lá, Neoptólemo dá oportunidade para Filoctetes de viajar com eles em vez de permanecer ali, só e em sofrimento, mas, como seria esperado, imediatamente desconfia de que Neoptólemo o esteja enganando outra vez (vv. 1273-1277.). Só quando o filho de Aquiles intenta devolver a arma de Hércules a Filoctetes é que esse último se mostra disposto a acreditar (vv. 1286-1292). Porém, nesse momento, Odisseu reaparece para, agora sim, pela própria força, impedi-lo de ficar (vv. 1296-1298), “este é um momento de alta do teatro: Odisseu protesta veementemente, e Filoctetes inflexivelmente se recusa a mudar de ideia, mas Neoptólemo dá a Filoctetes de volta seu arco, no entanto”²¹ – sim, tanto ele quanto o arco; agora Odisseu deixa de centralizar sua atenção apenas no arco (v. 1297) –, então, vendo-se ameaçado, Filoctetes toma o arco à mão e prepara uma flecha para disparar contra Odisseu, mas Neoptólemo o impede, sobre argumento de tal ato (*vide* vv. 1299-1304) ser um *gesto errado*.

Aí não surpreende que Filoctetes refira-se a Odisseu como *odioso inimigo* (ἐχθρόν) e, pronto a atacá-lo, expresse a conduta bem conhecida sobre o mundo helênico, a saber: de *ser útil aos amigos e prejudicar os inimigos*. De fato, como Marco Zingano (2009, p. 27) procurou mostrar, há na moralidade popular grega uma proximidade entre a noção de bem (ἀγαθόν) que se confunde com a de proveitoso

¹⁹ De σοφίεσθαι, “fazer raciocínios capciosos”. Usado nesta passagem, segundo Trajano Vieira, “coloca em relevo a ‘sutileza’, a ‘habilidade’ discursiva de Odisseu” (*Filoctetes*, 2009, p. 130, nota 4).

²⁰ *Filoctetes*, v. 1252 – há uma lacuna nesse verso que parece indicar um espaço de silêncio.

²¹ Segundo comentário de Peter Meineck e Paul Woodruff (2007, p. xxxv): “This is a moment of high theatre: Odysseus vehemently protests, and Philoctetes adamantly refuses to change his mind, but Neoptolemus gives Philoctetes back his bow nonetheless (1288)”.

(ὠφέλιμον), como através do termo *khestón* (χρηστόν) que muita vez aparece como sinônimo de *agathón* (ἀγαθόν) – “χρηστόν, cujo parentesco com χρήσιμον, útil, é mais do que evidente” –, e não é de se espantar, afinal *bem* e *útil* tem mesmo uma relação segura no domínio da moral, e mesmo “o discurso filosófico grego parece ter tentado dar uma base por demais sólida a esta proximidade, a ponto de assimilar um ao outro” (ZINGANO, 2009, p. 27).

Todavia, se esse conceito vale tanto para a ação de Filoctetes quanto para a de Neoptólemo, no mínimo uma diferença deve ser ressaltada na comparação, qual seja: de que Neoptólemo, diferente dos outros dois heróis analisados anteriormente, não tem um inimigo definido, nem é Filoctetes e nem é Odisseu. Doravante, diante do iminente conflito entre seus dois amigos, procura o *bem comum*. Assim, não só Neoptólemo quer evitar o conflito físico de ambos como também pretende afastar a mera *política técnica* de Odisseu, mediante a qual Filoctetes encontra-se como mero objeto. Neoptólemo aproxima-se aqui do ideal do *político*, ele quer a verdadeira política que preserve o bem de todos seus amigos, mostrando a *excelência do prudente* que Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VI, 5, 1140^b9-10) disse ter “Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral”. Aliás, é através dessa personagem que podemos entender a afirmação de Jaeger (2013, p. 321) segundo a qual: “A arte com que Sófocles cria os seus caracteres é constantemente inspirada pelo ideal de conduta humana que foi a criação peculiar da cultura e da sociedade do tempo de Péricles”. Esse ideal cujo fim une a poesia à educação humana (JAEGER, 2013, p. 326) não deixa de se sustentar na própria visão de Sófocles sobre suas personagens, pelo menos se crermos em Aristóteles (*Poética*, XXV, 165, 1460^b31-34) que “quando no poeta se repreende uma falta contra a verdade, há talvez que responder como Sófocles: que representava ele os homens como devem ser, e Eurípides, tais como são”.

Por outro lado, e em contraponto a essa tese, os limites da educação/formação – *bildung*, cujo termo traduz *paidéia* para Jaeger – são postos em xeque por Sófocles em *Filoctetes*. Ou, em outras palavras, o ideal de *humano* e a possibilidade de se resolver os problemas pelos homens são questionados meio à *intransigência homérica* (de Filoctetes) e pelo pragmatismo sofístico (de Odisseu). Desse modo, chegamos a um impasse. Ora, se o maduro Neoptólemo for o tipo de personagem que representa o homem como “deve” ser, então por que não consegue, por sua deliberação, lograr o *bem comum* e convencer Filoctetes? É certo que Neoptólemo o tenta (vv. 1314-1347), e de modo *bem-intencionado* (εὐνοία).

Entretanto, e apesar de reconhecer tratar-se de conselhos amigáveis (*Filoctetes*, vv. 1348- 1351.), Filoctetes mostra-se inflexível, e, além de se opor, sem compreender como um herói que lhe foi tão bom pode querer o bem de seu inimigo (Odisseu),

sugere a Neoptólemo que nem ele volte à guerra, partilhando de sua inimizade com o Laertiade. Diz Filoctetes: “Não posso concordar! Cumpre tua jura:/ leva-me para casa e fica com Ciro!²²/ Safados, que agonizem lentamente!/ A minha gratidão será dobrada,/ e a do meu pai. Não correrás o risco/ de, serviçal de vis, ser mais um vil” (1367-1372). Com efeito é pela falta de “compaixão”, sentimento provavelmente inexistente no mundo grego clássico como também na ética aristotélica (BROADIE; ROWE, 2002, p. 91), que Filoctetes não pode nem compreende fazer bem a alguém que lhe faz mal (Odisseu), Neoptólemo lembra-lhe depois em vão: “mas os que te rejeitaram podem agora salvar-te, repara” (*Filoctetes*, v. 1391). Filoctetes insiste: “O que me morde não é a dor de outrora,/ mas quantas antevejo padecer/ por causa deles, pois se a mente é mãe/ do crime, sua prole é criminosa.” (vv. 1358-1361). Desse modo, no que concerne Filoctetes, a afirmação de Jaeger (2013, p. 329; 333) de que as personagens de Sófocles *sofrem sem culpa e o sofrimento é inevitável* não parece a mais adequada.²³ Primeiramente porque a doença do herói fora uma punição divina por ter invadido o santuário de Crise. Em segundo lugar porque, como vimos nos versos há pouco, Filoctetes poderia se salvar do sofrimento (seja o da solidão, seja o do pé purulento) se houvesse escolhido voltar para Tróia. Nesse ponto, um capítulo de Vidal-Naquet (VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 139) a esse respeito parece afirmar com razão que: “Filoctetes *escolhe* então o sofrimento e o arco, que a ele está ligado”.

36

Do outro lado, como já o disse Tycho von Wilamowitz (*apud* VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 139), a decisão de Neoptólemo é a deserção, pois aceita a proposta de Filoctetes de, junto dele, não retornar aos Atridas (*Filoctetes*, v. 1402), e Filoctetes garante-lhe a proteção com o arco de Hércules (vv. 1404-1407). Mas quando Filoctetes irá despedir-se da ilha (v. 1408), Hércules aparece subitamente – suspendendo o curso de uma ação, como Palas Atena no canto I da *Ilíada* –, e como um mensageiro de Zeus, já que a decisão é deste. E Hércules, ao rememorar brevemente o que ocorrera, diz a Filoctetes: “Não é distinto o que deves sofrer:/ do múltiplo sofrer aflora a glória.” (vv. 1421-1422). De imediato, Filoctetes e Neoptólemo de pronto aceitam que devem voltar à guerra (vv. 1445-1448). Nessa verdadeira despedida, o mar não mais isola Filoctetes, pelo contrário (vv. 1464-1468), e vemos que a dor, não só que os deuses iniciam, mas também as que os homens multiplicam e alimentam, por vezes só pode ter fim pela intervenção divina.

²² Aqui “Ciro” faz referência ao sentido negativo de tirano associado à figura de Odisseu. Lembremos que, em função do nome próprio Κῦρος (tirano persa) a palavra κύρος passa a denotar «1 Aurorité souveraine, puissance de faire ou de ne pas faire, droit de décider [...] 2 ratification, sanction, d’où garant, Soph. El. 919» (BAILLY, 2000, p. 1155).

²³ Tal crítica já foi adiantada por um dos capítulos de Vidal-Naquet no livro publicado em coautoria com Vernant (1999, p. 134, nota 58).

Considerações finais

Única tragédia grega que se tem conhecimento cujo cenário não venha da realidade políade (DAGIOS, 2014, p. 96) – i.e. que tenha como cenário a *Pólis* –, *Filoctetes* toca em algo do humano que vai além de sua função prática na *pólis*, questiona sua *condição humana*, mais particularmente quanto à importância desse condicionamento para a posição ética. Assim que Segal (1999, p. 292) afirma que “Sófocles faz a ilha, na medida do possível, a negação da civilização humana e sociedade humana. Sua incultura serve como uma prova de habilidade do homem, desabrigado pela sociedade, para sofrer e suportar, para reter sua humanidade enquanto toma toda a medida da crueza da natureza”.²⁴ Com efeito, e tal como aponta Fernando dos Santos (2008, p. 14), “é uma peça que discute estratégias de persuasão e suas relações com a fraude e com o emprego da coação física”. Procuramos identificar, assim, os três paradigmas éticos personificados nessa obra em três personagens: Filoctetes, Odisseu e Neoptólemo. Entendemos, respectivamente, que Filoctetes age por uma ética de honra homérica; Odisseu, em mãos de uma retórica sofística análoga à de Gorgias, age por meio de uma política técnica; e o intermediário Neoptólemo, como que um *simpático jovem* pronto a aprender pelo *habitus* ou *éthos* e pelo *lógos* olhando para o particular, e age aproximadamente como o *prudente* da ética aristotélica. Todavia, as três posições éticas não se harmonizaram sozinhas para o bem-comum. No que tange o “protagonista” Filoctetes, como notou Knox (1964, p. 119-138), há três métodos que foram usados para romper sua vontade heroica: *bia*, *peithó* e *dólos*, e todos fracassaram, assim “a teimosia de um homem derrotou não somente todo o exército grego, mas também a profecia de Heleno e a Vontade de Zeus, o qual é o padrão da história” (KNOX, 1964, p. 138-139).²⁵ Por conseguinte, nos momentos finais da obra, somente a intervenção divina, por meio de Hércules, fez voltar consentidamente Filoctetes, impediu a deserção de Neoptólemo e inutilizou os métodos reprováveis de Odisseu.

37

Dito isso, proponho que interpretemos essa “solução final” de Sófocles não como um simples artifício fácil para contornar uma dificuldade da trama (cf. Aristóteles, *Poética*, XV, 88-89, 1454^a28~1454^b7). Lembrando também que o recurso do *deus ex machina* é característico das obras de Eurípides, não de Sófocles, que tende a finalizar suas tragédias pelos efeitos da deliberação humana, e também

²⁴ N.T.: “Sophocles makes the island, as much as possible, the negation of human civilization and human society. Its wildness serves as a test of ability of man, unsheltered by society, to suffer and endure, to retain his humanity while taking the full measure of nature’s rawness”.

²⁵ N.T.: “one man’s stubbornness has defeated not only the whole Greek army but also the prophecy of Helenos and the Will of Zeus, which is the pattern of history.”.

porque, como vimos, representa os homens “tal como deveriam ser” e tem uma assídua participação política. Pelas mesmas razões, *mutatis mutandis*, também não parece plausível supor que ele pretendesse com essa tragédia mostrar que os homens são fadados a só se harmonizarem pelo Destino. Pois, contextualmente, se cremos em Aristóteles (*Política*, I, 2, 1253^a29), aquele que vive fora da *pólis* ou é uma fera ou um deus. Em outras palavras, a política não pertence nem aos deuses nem às feras, mas aos homens. Ademais, voltando-se para o processo de laicização da política, um de seus primeiros indícios é o contraste da atuação divina na política quando comparamos a *Díke* de Hesíodo com a *Eunomia* de Sólon, pois que, em que pese que em ambos os casos as respectivas divindades nunca falhem e protejam contra a *húbris*, pelo mitólogo o castigo divino consiste em pestes, más colheitas, etc. e não numa desordem imanente ao organismo social, tal como diria Sólon (JAEGER, 2013, p. 179), pois “o conhecimento universal de uma legalidade política dos homens acarreta um dever de ação” (JAEGER, 2013, p. 182).

Ademais, compreendemos que os temas que compunham o próprio universo da cidade são mimetizados pela linguagem trágica, como por exemplo, o poder, a autoridade, a paz e a guerra (ROMILLY, 1999, p. 14). Ora, *Filoctetes*, que é encenado no ano de 409 a.C., em Atenas, por ocasião das Grandes Dionisiacas daquele ano, encontra-se ao final do V século a.C., onde Atenas é apresentada como:

38

[...] um cosmos humano efervescente e sensivelmente conturbado. A morte de Péricles, vinte anos antes (429), foi um duro golpe na vida política e social de Atenas. Somando-se a isto, no momento de encenação do *Filoctetes* as feridas causadas pela ainda corrente Guerra do Peloponeso, desnudava cada vez mais as tensões internas que se arrefeciam na *pólis* ática” (DA SILVA, 2015, p. 64).

É provável que esses impactos também influenciaram em uma crise do pensamento político a respeito de como deve ser um cidadão e como deve deliberar. Nesse âmbito o *lógos* era o grande instrumento político no jogo dialógico poliáde (DAGIOS, 2012, p. 31). E o final de *Filoctetes* denuncia, assim: por um lado, (a) a impassividade perigosa à política da honra homérica; enquanto que, por outro lado, mostra a insuficiência do *lógos* tanto quando aliado à sofística (b) quanto à *simpatia* (c), para resolver os problemas políticos. A aparição, pois, de Hércules menos anuncia que a espera dos deuses é a solução para os problemas políticos e mais aponta para a impotência da política enquanto tal (por causa dos homens, e não dos deuses), e assim Sófocles expressa o dismantelamento e a desesperança política para com a *pólis* ateniense em tal período de crise.

Referências

Documentação primária

- ARISTOPHANES. **Clouds**. Transl. K. J. Dover. London: Oxford University Press, 1970.
- ARISTÓFANES. **Poética/Ética a Nicômaco**. Trad. Eudoro de Sousa *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. II.
- _____. **Poética**. Trad. de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986.
- _____. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Ed. bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.
- EURIPIDES. Heracles. Translated by E. P. Coleridge. In: **The Complete Greek Drama**. Edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. New York: Random House, 1938. 2 v.
- _____. **As Fenícias**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Trad. Daniela Paulinelli. Ed. bilíngue. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. Ed. bilíngue. São Paulo: Arx, 2003. v. I.
- _____. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. Ed. Bilíngue. São Paulo: Arx, 2002. v. II.
- PINDAR. **Odes**. Trad. Diane Arnson Svarlien. The Annenberg CPB, 1990.
- PLATÃO. **Eutidemo**. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **Protágoras**. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.
- PSEUDO-ARISTÓTLES. **Traité du Monde**. Trad W. L. Lorimer. Paris: Les Belles-Lettres, 1933.
- SÓFOCLES. **Filoctetes**. Trad. Trajano Vieira. Ed. bilíngue. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- _____. **Filoctetes**. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2005.
- _____. Antígona. In: _____. **Tragédias**. Trad. de Maria Helena Monteiro da Rocha Pereira. Coimbra, 2003, p. 283-369.
- SOPHOCLES. **The Oedipus Tyrannus of Sophocles**. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Cambridge : Cambridge University Press, 1887.
- _____. **Four Tragedies**: Ajax, Women of Trachis, Electra, Philoctetes. Transl. Peter Meineck and Paul Woodruff. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WOLF, H. **Suidae Historica**. Trad. em latim da enciclopédia Σοῦδα. Basileia: J. Oporinum & Heruagium, 1564.

Obras de apoio

- AHL, F. **Sophocles' Oedipus: evidence and self-conviction**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- BAILLY, A. *et al.* **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.
- BROADIE, S.; ROWE, C. **Aristotle Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BUXTON, R. **Persuasion in Greek tragedy: a study of Peitho**. Cambridge: CUP, 1982.
- COMMELIN, P. **Mitologia grega e romana**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- DAGIOS, M. **Neoptólemo entre a Cicatriz e a Chaga: logos sofístico, peithó e areté na tragédia Filoctetes de Sófocles**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- DA SILVA, M. As representações do λόγος no Filoctetes, de Sófocles. **e-hum**, v. 8, n. 1, 2015.
- DE OLIVEIRA, J. O Discurso de Creonte na Antígona de Sófocles. **Fragmentum**, v. 1, n. 38, p. 85-96, 2013.
- 40 DETIENNE, M. **Les maîtres de vérité dans La Grèce Archaïque**. Paris: Librairie Générale Française, 2006.
- _____; SISSA, G. **Os Deuses Gregos**. Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DHERBEY, G. **Les sophistes**. Paris: PUF, 1985.
- DUARTE, A. **Cenas de Reconhecimento na Poesia Grega**. São Paulo: Ed. Unicamp, 2012.
- EASTERLING, P. Repetition in Sophocles. **Hermes**, v. 101, n. 1, p. 14-34, 1973.
- ELSE, G. **Aristotles's Poetics: the argument**. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- FATTAL, M. **Logos, pensée et vérité dans La philosophie grecque**. Paris: L'Harmattan, 2001.
- GOLDHILL, S. The language of tragedy: rhetoric and communication. In: EASTERLING, P.E. (Ed.). **The Cambridge companion to Greek tragedy**. Cambridge: CUP, 1997, p. 127-150.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- KNOX, B. **Title Heroic Temper: studies in Sophoclen Sragedy**. Cambridge: University of California Press, 1964.

- LAURIOLA, R. Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone. **Hermes**, 135, n. 4, p. 389-405, 2007.
- LEVINE, D. Sophocles' *Philoctetes* and *Odyssey* 9: Odysseus versus the cave man. **Scholia**, v. 12, p. 3-26, 2003.
- MAZON, P. **Sophocle III**. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- MEIER, C. **De la tragédie grecque comme art politique**. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- ROISMAN, H. **Sophocles: Philoctetes**. London: Duckworth, 2005.
- ROMILLY, J. **A Tragédia Grega**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- SANTOS, F. A ética em cena: Filoctetes de Sófocles. **Cadernos da Ceia**, v. 1, n. 2, p. 79-105, 2008.
- SEGAL, C. **Tragedy and Civilization**. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.
- VERNANT, J.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- VIDAL-NAQUET, P. **Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée**. Paris: Annales E. S. C., 1970.
- ZINGANO, M. Teatro a ação humana. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Estudos de ética antiga**. Porto Alegre: Discurso, 2009.