https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.54073

SOFIA

SOFIA, VITÓRIA (ES), V. 15, N. 2, P. 01-24, e15254073 Nov/2026
ISSN:2317-2339

Como viver diante da morte? Tragédia e filosofia entre Eurípides e Platão

How to live in the face of death? Tragedy and philosophy between Euripides and Plato

Autor(a): João Victor de Souza Silva
ORCID: 0000-0002-6449-8122
Contato principal: Joaovictorss.ufmg@gmail.com
Afiliação: Departamento de Filosofia, Pampulha, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Autor(a): Jungley de Oliveira Torres Neto
ORCID: 0000-0002-6710-2533
E-mail: jungleyjf@hotmail.com
Afiliação: Departamento de Educação, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil.

Como citar

SILVA, J. V. DE S.; TORRES NETO, J. DE O. Como viver diante da morte? Tragédia e filosofia entre Eurípides e Platão. *Sofia*, v. 15, n. 2, p. e15254073, 2026. DOI: https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.54073 Disponível em: https://periodicos.ufes.br/sofia/pt_BR/article/view/54073 . Acesso em: 11 nov. 2026.

Recebido: 24/08/2026

Received: 24/08/2026

Aprovado: 26/10/2026

Approved: 26/10/2026

Publicado: 11/11/2026

Published: 11/11/2026

Resumo

Este artigo investiga a relação entre a tragédia e a filosofia a partir do problema da morte em *As Troianas*, de Eurípides, e na *Apologia de Sócrates*, de Platão. Partindo da compreensão de que a filosofia grega não deve ser interpretada exclusivamente como uma ruptura absoluta em relação ao mito e à poesia, argumenta-se que a tragédia já constitui um espaço de interrogação acerca de problemas fundamentais da existência humana. Em *As Troianas*, o diálogo entre Andrômaca e Hécuba acerca da morte de Polixena apresenta duas perspectivas distintas sobre a relação entre vida, morte e sofrimento. Andrômaca considera a morte preferível à vida porque a ausência de percepção implica também a ausência dos males que afligem aquele que vive; Hécuba, por sua vez, identifica na morte a privação da esperança, compreendida como abertura às possibilidades futuras. Essas posições constituem uma forma de sabedoria trágica, na qual a experiência do sofrimento dá origem à interrogação sobre a condição humana. Na *Apologia de Sócrates*, Platão retoma problema semelhante e o submete ao exame filosófico. Sócrates considera duas possibilidades acerca da morte: a ausência completa de sensação ou a transferência da alma para outro lugar. Em ambas, não encontra fundamento suficiente para identificá-la necessariamente como um mal. O artigo sustenta, assim, que a diferença entre tragédia e filosofia não reside na presença ou ausência de pensamento, mas no modo de interrogar a experiência humana: enquanto Eurípides a apresenta no horizonte do πάθος, Platão a desloca para o λόγος e para o ἔλεγχος. Conclui-se que entre a sabedoria trágica e a investigação filosófica há uma continuidade transformada, na qual a filosofia não elimina os problemas formulados pela tragédia, mas os reinscreve sob novas exigências de exame racional e ético.

Palavras-chave: tragédia; Apologia; morte; Eurípides; Sócrates.

Abstract

This article investigates the relationship between tragedy and philosophy through the problem of death in Euripides' The Trojan Women and Plato's Apology of Socrates. Starting from the understanding that Greek philosophy should not be interpreted exclusively as an absolute rupture with myth and poetry, the article argues that tragedy already constitutes a space for questioning fundamental problems of human existence. In The Trojan Women, the dialogue between Andromache and Hecuba concerning Polyxena's death presents two distinct perspectives on the relationship between life, death, and suffering. Andromache regards death as preferable to life because the absence of perception also entails the absence of the evils experienced by the living; Hecuba, by contrast, identifies in death the deprivation of hope, understood as openness to future possibilities. These positions constitute a form of tragic wisdom in which the experience of suffering gives rise to an inquiry into the human condition. In the Apology of Socrates, Plato takes up a similar problem and subjects it to philosophical examination. Socrates considers two possibilities concerning death: the complete absence of sensation or the transfer of the soul to another place. In neither case does he find sufficient grounds to identify death necessarily as an evil. The article therefore argues that the difference between tragedy and philosophy does not lie in the presence or absence of thought, but in the way human experience is interrogated: whereas Euripides presents it within the horizon of πάθος, Plato shifts it toward λόγος and ἔλεγχος. It concludes that there is a transformed continuity between tragic wisdom and philosophical inquiry, whereby philosophy does not eliminate the problems formulated by tragedy but reinscribes them under new demands of rational and ethical examination.

Keywords: *tragedy; apology; death; Euripides; Socrates.*

Copyright (c) 2026 João Victor de Souza Silva; Jungley de Oliveira Torres Neto – CC BY Attribution 4.0 International License. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

Introdução

A tragédia grega extrai do mito a sua matéria-prima e nele encontra o seu substrato narrativo. A profunda relação do gênero com esse universo transparece em suas raízes ritualísticas, como sugere a etimologia da palavra τραγῳδία, formada por τράγος (bode) e ᾠδή (canto). Mais do que uma prova essencial de sua filiação mítica, o "canto do bode" aponta para o contexto de sua encenação nos festivais em homenagem a Dioniso, remetendo ao bode sagrado imolado ao deus ou à sua metamorfose na fuga dos Titãs (Brandão, 1984, p. 10). Com efeito, é a própria estruturação do gênero dramático e a sua função nos festivais que confirmam essa continuidade do mito. Contudo, a tragédia não é um mero reflexo mitológico, situando-se, em vez disso, na fronteira entre dois mundos: de um lado, o universo do mito, conectado a tempos remotos e ligado à tradição; de outro, os novos valores éticos e jurídicos desenvolvidos pela cidade de Pisístrato, Clístenes, Temístocles e Péricles, abarcando, portanto, a consciência do tempo que é presente (Vernant e Vidal-Naquet, 2002, p. 11).

Ademais, no que concerne às características da tragédia, Aristóteles constitui uma referência fundamental para a reflexão teórica sobre o gênero na Antiguidade. Em sua *Poética*, ao examinar as aproximações e os distanciamentos entre a tragédia, a comédia e a epopeia, o filósofo apresenta uma definição da tragédia que se tornou central para a tradição ocidental. A esse respeito, afirma:

> É pois a tragédia a mimese de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento distintamente distribuídas em suas partes; mimese que se efetua por meio das ações dramatizadas e não por meio de uma narração, e que, em função da compaixão e do pavor, realiza a catarse de tais emoções (*Poética*, I, 6 1449b 24-28, trad. Paulo Pinheiro).

A tragédia, como no texto supracitado, diz respeito a uma ação elevada, frequentemente associada a um agir nobre que culmina em infortúnio, como é o caso de Antígona, na obra homônima de Sófocles. Ao decidir dar os ritos fúnebres ao seu irmão Polinices, contrariando o decreto do rei Creonte, Antígona age movida por um dever sagrado e familiar, mesmo sabendo que tal atitude custaria a sua própria vida. É neste cenário dramático que a tragédia se instaura e causa-nos comoção, seja pela compaixão diante da condenação de alguém que agiu por amor fraterno, seja pelo pavor diante da inexorabilidade do destino. A construção de um cenário trágico não tem apenas a função de honrar ou eternizar os feitos de um herói,

exempli gratia, mas também de nos inserir na ação dramatizada, com o objetivo de causar a κάθαρσις, a purificação das emoções. Mas o que seria essa purificação?

Dentre as possíveis acepções, poderíamos pensar no que a tragédia oferece. Ao se apropriar de uma cena mitológica, não há a necessidade de manter-se fiel a uma das várias versões do mito, mas existe uma liberdade de composição para se fazer desenvolver a narrativa, como é o caso da tragédia *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides, a quem se atribui o epíteto de *Scenicus Philosophus*. Ifigênia, filha de Agamêmnon, líder da expedição grega contra Troia, fora sacrificada por seu pai à deusa Ártemis com a intenção de que pudesse partir para guerra sob os auspícios divinos. Mas a deusa lhe salvou, substituindo-a por uma corça e levando-a para se tornar sua sacerdotisa em Táurida. Repletos de pavor, aqueles que assistem à peça ficam atônitos com o fato de um pai sacrificar sua filha à deusa; mas também somos inclinados a ter piedade e compaixão de Ifigênia. Porém, como nos sentimos ao vê-la, posteriormente, com a incumbência de ter que sacrificar o seu irmão a Ártemis? Com a necessidade de se cumprir as leis locais, o estrangeiro que aportasse em Táurida deveria ser imolado pela sacerdotisa, mas quem poderia prever que o estrangeiro se tratava de Orestes, irmão de Ifigênia?

Com isso, novas emoções são dispostas em relação aos personagens, provocando, por conseguinte, outra compreensão a respeito das ações que nos são apresentadas e purificando nossas emoções. A tragédia, assim, encena versões dos mitos, mas não se restringe a eles, pois abriga elementos de nítido caráter filosófico. É comum a afirmação de que existiu uma ruptura abrupta entre o mito e a filosofia, distanciando-os significativamente (Burnet, 2006). Sob essa ótica, haveria uma incompatibilidade inultrapassável entre a tragédia e a filosofia, caso compreendêssemos o gênero dramático apenas como um mero veículo de transmissão e prolongamento das narrativas míticas consagradas pela tradição. No entanto, se assumirmos a tese de Gigon (1985, p. 13) de que a filosofia surge ainda na poesia mítica — a exemplo de Hesíodo, que, partindo da tradição homérica, introduz uma racionalidade sistemática para organizar os deuses em sua *Teogonia* —, torna-se possível afirmar que a filosofia possui raízes no mito, mesmo que o seu discurso assuma contornos distintos.

Nesse sentido, a relação entre filosofia e mito não pode ser expressa como total ruptura, mas de uma continuidade caracterizada por um desenvolvimento progressivo, tanto de caráter temático, quanto concernente ao próprio discurso filosófico. A hipótese que orienta este artigo é que essa continuidade pode ser observada com particular nitidez no problema da morte, e que o próprio conceito aristotélico de κάθαρσις, evocado acima a propósito de

Ifigênia, oferece a chave para nomear a transformação: a tragédia purifica o πάθος — a dor, o sofrimento humano — pela via da compaixão e do pavor produzidos em cena; a filosofia socrática, de outro modo, como se procurará mostrar, submete o mesmo πάθος a um exame racional de si, o ἔλεγχος. Trata-se, portanto, de duas formas de tratamento do sofrimento humano diante da finitude — uma dramática, outra dialética — que não se excluem, mas se sucedem sem ruptura absoluta. Embora a fortuna crítica já tenha explorado tanto a centralidade da morte na obra euripidiana (Lessa e Silva, 2020) quanto a continuidade genética entre mito e filosofia em termos gerais (Vernant e Vidal-Naquet, 2002; Gigon, 1985), falta ainda uma análise que aproxime um argumento trágico específico — o de Andrômaca em *As Troianas* — e um argumento filosófico específico — o de Sócrates na *Apologia* — mostrando não apenas sua semelhança temática, mas o deslocamento discursivo que os separa. É essa lacuna que este artigo procura preencher, oferecendo uma breve análise das obras *As Troianas*, de Eurípides, e *A Apologia de Sócrates*, de Platão, demonstrando como ambas tratam o problema da morte a partir de suas próprias perspectivas e, ao mesmo tempo, abordando as proximidades entre a reflexão sobre a morte na tragédia e na filosofia.

1. Eurípides, *scenicus philosophus*

Ésquilo (ca. 525 — 456 a.C.), Sófocles (ca. 497 — 406 a.C.) e Eurípides (ca. 480 — 406 a.C.) são compreendidos como sendo os pilares sob os quais o teatro moderno está assentado (Carpeaux, 2008, p. 60). As tragédias como *Prometeu Acorrentado, Antígona* e *As Troianas* estão imbuídas no imaginário ocidental, de modo a identificarmos referências a tais peças não apenas no palco, mas no dia a dia daqueles que fazem uso de seus cenários e ensinamentos para exprimirem um pensamento que, por vezes, melhor pode ser comunicado por meio da imagem formada pelo *exemplum* da tragédia. No entanto, dentre os tragediógrafos, é Eurípides que Aristóteles considera o mais trágico dos poetas (*Poética*, I, 1453a 25-30), em razão de seus desfechos infelizes e do efeito de piedade e de temor que deles resulta, ainda que lhe faça ressalvas quanto à composição dos enredos. Eurípides versa sobre poucas famílias e extrai cenários que são próprios daquilo que é humano.

Na tragédia *As Troianas*, Eurípides dialoga intimamente com a tradição homérica, tendo como pano de fundo a Guerra de Troia. Na cena principal, o foco recai sobre o destino das mulheres troianas subjugadas: Hécuba, viúva do rei Príamo; Andrômaca, viúva de Heitor; Cassandra, profetisa do deus Apolo tratada como espólio de guerra; e Helena, que, viúva de Páris, enfrenta a fúria dos gregos. A ambientação dramática desta obra não parte

simplesmente de um "erro" fortuito — no sentido de uma mera ἁμαρτία (falha de julgamento) —, mas sim das consequências devastadoras de uma grave transgressão: a violação das leis sagradas de hospitalidade (ξενία) por parte de Páris. No entanto, a originalidade de Eurípides reside em dar voz àquelas que sofreram os impactos desta desmedida sem terem sido os agentes da ação inicial. O que Hécuba, Andrômaca e Cassandra tinham com o rapto de Helena? A potência dramática da peça não se encontra na clássica ação heroica, mas no deslocamento do foco para o πάθος (sofrimento) das vítimas colaterais. Conforme assinalam Lessa e Silva (2020), o modo como os sobreviventes lidam com a perda e o lamento constitui uma marca central das tragédias euripidianas. Desse modo, Eurípides demonstra que a verdadeira tragédia da guerra não se limita ao campo de batalha, evidenciando o horror de um destino que engole e subjuga a família (οἶκος), mesmo daqueles que nenhuma ação realizaram.

Por isso, percebe-se que, no teatro de Eurípides, ganha destaque a dimensão psicológica e o πάθος (sofrimento) individual em meio ao colapso das certezas tradicionais. É o indivíduo subjugado — sobre quem recaem as consequências trágicas de ações movidas por paixões ou desmedidas — que assume o proscênio para discursar e convidar o público a contemplar as contradições da vida humana.

Conforme aponta Lesky (1996, p. 190-191), o tragediógrafo reflete profundamente a atmosfera intelectual e sofística de seu tempo, não se limitando a preservar a ordem mítica, mas confrontando as crenças consolidadas com o escrutínio racional e retórico da πόλις. É exatamente essa postura especulativa que fez com que a comédia antiga o retratasse como um espírito subversivo e corruptor da tradição dramática. Aristófanes, em *As Rãs* (vv. 971-979), satiriza Eurípides ao fazê-lo afirmar que introduziu o raciocínio (λογισμός) e a reflexão (σκέψις) na formação dos cidadãos, levando-os a examinar criticamente até mesmo questões cotidianas da vida doméstica. Contudo, o que a comédia via como subversão tornou-se, historicamente, uma das marcas de sua genialidade. Conforme argumenta Lesky (1996, p. 200), Eurípides assumiu plenamente as contradições e os questionamentos de sua época, aplicando-os à retórica de seus dramas. Por incorporar tão intensamente esse espírito crítico à tragédia, o poeta acabou consolidado, na tradição posterior, sob a alcunha de *Scenicus Philosophus* — o filósofo do palco.

Convém notar, contudo, que a aproximação entre Eurípides e Sócrates não resulta apenas de uma leitura retrospectiva moderna. A própria tradição biográfica antiga já os associava de maneira bastante concreta. Ao narrar a vida do filósofo, Diógenes Laércio recolhe

testemunhos dos comediógrafos Mnesímaco e Cálias, segundo os quais circulava em Atenas a ideia de que Sócrates teria ajudado Eurípides na composição de suas peças. Daí a zombaria de que a poesia do tragediógrafo seria um "engenho remendado por Sócrates" (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 18). Ademais, o mesmo Diógenes Laércio (II, 45) afirma que ambos teriam sido discípulos de Anaxágoras, reforçando a partilha de um mesmo horizonte intelectual.

É claro que essas notícias não podem ser tomadas como provas biográficas seguras, afinal, o caráter muitas vezes anedótico da obra de Diógenes Laércio recomenda certa cautela. No entanto, ainda assim elas são interessantes para o nosso propósito porque mostram que Eurípides e Sócrates já eram aproximados na própria recepção antiga, pois ambos apareciam como figuras incômodas para a cidade, associadas a uma maneira de questionar valores e opiniões que pareciam estabelecidos. Não por acaso, Aristófanes, que ridiculariza Eurípides como uma espécie de corruptor da tragédia, faria pouco depois de Sócrates o alvo de sua comédia *Nuvens*, apresentando-o também como corruptor da juventude ateniense. A aproximação entre Eurípides e Sócrates, portanto, não é apenas uma construção da crítica moderna, mas fundamenta-se em um elemento importante da própria recepção antiga que torna possível aproximá-los historicamente. É nesse horizonte que a comparação entre *As Troianas* e a *Apologia de Sócrates* ganha maior consistência: não se trata de afirmar que tragédia e filosofia sejam a mesma coisa, mas de investigar como essas duas figuras, percebidas como próximas em seu próprio tempo, enfrentam — seja no palco euripidiano ou no discurso socrático imortalizado por Platão — problemas fundamentais da existência humana, como é o caso da morte

2. *As Troianas* e o diálogo filosófico

O drama causado pelo fato da morte assola aos homens desde os tempos mais antigos, constituindo-se como uma das partes mais marcantes do imaginário humano. A leitura da finitude do homem e de sua relação com forças míticas que impactavam esse transcurso da vida para a morte podem ser encontradas nas mais diversas sociedades e épocas, marcadas por suas singularidades e formas de enfrentar a condição que nos é própria (*cf.* Camerino, 2020). Ao distanciar-se — aqui não há uma ruptura abrupta e um abandono do mito, mas uma reorientação a respeito de como entendê-lo em sua relação com a vida humana — de uma interpretação "mistérica" (Florenskij, 2012, p. 61), Eurípides oferece-nos uma perspectiva que coloca em cena a tensão enfrentada pelo homem e que se manifesta no drama

da vida humana. Afinal, enquanto seres tensionados entre o desejo pela continuidade, pela permanência e pela imortalidade, deparamo-nos, todavia, com a mais evidente limitação humana: a morte, a qual levou Hipócrates a pensar na incógnita de que a vida é breve, enquanto a arte é longa — um aforismo que levou Sêneca a observar que até mesmo homens ilustres podem sustentar opiniões equivocadas acerca da brevidade da vida (*De brevitate vitae* I, 1-3).

De fato, "as obras euripideanas possuem a temática da morte como uma constante. Narram a respeito de como os heróis enfrentam o fim da vida, assim como aqueles que ficam lidam com seus falecidos" (Lessa e Silva, 2020, p. 180-1). Contudo, Eurípides não se limita a narrar a perda; interessa-lhe mostrar como os sobreviventes elaboram o peso dessa ausência. É nesse contexto que se situa o diálogo entre Hécuba e Andrômaca. A tragédia expõe o colapso da família troiana, mas exige que as personagens reflitam argumentativamente sobre a própria condição. Quando a morte chega a ser considerada preferível à vida, o desespero não se expressa apenas pelo lamento, mas por meio de um raciocínio lógico. É exatamente nesse aspecto que a leitura de Nietzsche contribui para a presente análise: ao caracterizar o drama euripidiano como fruto de um "pensador socrático", Nietzsche (2007, p. 80) observa a fusão paradoxal de um elemento racional — "frio" — e um elemento passional — "ígneo". A pertinência dessa constatação reside no fato de que, na cena analisada, o elemento "ígneo" do luto extremo é articulado pela via "fria" do debate filosófico sobre o não-ser, revelando como a tragédia já antecipa o modo socrático de interrogar a finitude.

Menelau, "o devastador de Troia" (vv. 212-3), foi vítima da violação da ξενία (hospitalidade), segundo uma das versões que narram o conflito. Por isso ele afirma que vai a Troia não tanto por causa de Helena, mas sim por causa do "falso hóspede", que estando sob o princípio sagrado da hospitalidade, raptou Helena, esposa de seu benfeitor. Ao sentir-se lesado, Menelau instaura a guerra contra essa ofensa infligida por Páris (vv. 864-6), o que desemboca, em *As Troianas*, com a cena emblemática das mulheres de Troia sendo objetificadas como espólios de guerra:

> TALTÍBIO
>
> Já fostes sorteadas, se vos era o pavor.
>
> HÉCUBA
>
> *Aiaî*, que urbes dizes
>
> ou em Tessália ou em Ftia

> ou na terra de Cadmo?
>
> TALTÍBIO
>
> Sorteou-se cada uma de vós, não o lote.
>
> HÉCUBA
>
> Quem coube a quem? Boa sorte espera que troiana? (*As Troianas*, vv. 240-5, trad. Jaa Torrano).

A passagem é emblemática por marcar o fim da espera de Hécuba com o anúncio da sua sorte e das mulheres de sua família que a acompanhavam. O problema é que não há boa sorte na divisão feita. Conforme os versos da tragédia (vv. 235-284), Taltíbio passa a responder as inquirições de Hécuba, dizendo-lhe que Cassandra fora destinada a Agamênon, que a fez sua concubina; Polixena, por outro lado, fora imolada sobre o túmulo de Aquiles; Andrômaca entregue ao filho de Aquiles — da linhagem que matou seu marido Heitor; e Hécuba, outrora rainha, agora idosa o destino lhe fez escrava de Odisseu. Em conjunto, o cenário dessas mulheres forma o núcleo emocional da peça, demonstrando como Eurípides mobiliza os destinos delas para expor o custo humano da guerra do lado daqueles que foram vencidos, bem como pequenas ações caracterizadas pela desmedida (ὕβρις) podem causar sérios impactos em quem nada teve com as ações.

Observa-se que *As Troianas* é uma tragédia familiar profundamente marcada pela imprevisibilidade do destino. A situação das mulheres nos remete diretamente à força de Týkhe (Τύχη) no imaginário grego, a personificação do acaso e da fortuna, cuja instabilidade é capaz de conceder glória e poder aos mortais para, logo em seguida, lançá-los à mais profunda ruína. São essas bruscas reviravoltas que levam Hécuba a assumir uma posição cautelosa sobre a existência, conforme sua fala de que só se pode felicitar os mortais depois de sua morte (vv. 509-10). O significado dessa máxima, bastante recorrente na sabedoria grega antiga, é evidente: não se pode considerar alguém verdadeiramente afortunado enquanto estiver vivo, pois a vida ainda pode terminar em desgraça; basta estar submetido à ação do tempo para que a sorte se converta em desventura. Contudo, a mesma inconstância de Týkhe se aplica aos desafortunados, que também podem experimentar uma mudança de destino enquanto vivem. É exatamente esse o posicionamento que Hécuba sustenta no diálogo com Andrômaca, no qual se revela o enigma de Taltíbio acerca do trágico fim de Polixena.

> ANDRÔMACA

> Tua filha Polixena está morta no túmulo
> de Aquiles, imolada, dom a morto inânime.
>
> HÉCUBA
>
> Mísera de mim! Eis claro aquele enigma
> que antes não às claras Taltíbio me disse.
>
> ANDRÔMACA
>
> Eu mesma a avistei, desci deste carro,
> recobri com mantos e pranteei a morta.
>
> HÉCUBA
>
> *Aiaî*, ó filha, por teu ímpio massacre!
> *Aiaî*, ainda mais, por morreres mal!
>
> ANDRÔMACA
>
> Morreu tal como morreu, mas morreu
> por destino de sorte melhor que viver!
>
> HÉCUBA
>
> Morte não é o mesmo que vida, filha;
> isso não é nada e não tem esperanças (*As Troianas*, vv. 622-34, trad. Jaa Torrano).

Lembremo-nos, Andrômaca fora esposa de Heitor e acabara tendo seu filho lançado do alto das muralhas de Troia, uma vez que Odisseu convenceu os gregos de que o filho de tal herói poderia um dia buscar vingança (vv. 709-66). Tal situação faz com que ela identifique a morte como um estado melhor do que o da vida, uma vez que a morte nada é; a morte, para Andrômaca, trata-se da ausência do saber (vv. 636-40). Há uma equivalência entre não nascer (τὸ μὴ γενέσθαι) e a morte (τῷ θανεῖν), Andrômaca dá a entender que ambas as condições são iguais pela seguinte razão: o morto nada sofre porque nada percebe e sobre nada toma ciência a respeito dos males. Ele não pode sentir aquilo que lhe sobrevém. Mas não apenas isso, pode-se cogitar ainda o lugar da memória nessa passagem. O morto não tem uma alma "errante", atormentada pela vaga lembrança de quem um dia foi e de como foi feliz. Por isso, no caso de Polixena, julga Andrômaca que tal encontra-se em melhor situação, pois nada sabe (οἶδε) de seus próprios males. O que se antevê nessa afirmação não parece ser que a morte é "boa", mas que a ausência de alguém que conhece, simplesmente faz com que o mal não possa ser registrado. A tragédia dela não está sendo negada pelo fato de estar morta, mas está sendo negada porque não há mais um sujeito capaz de saber que ela é trágica. E essa ideia é similar a um argumento que, adiante, veremos Sócrates desenvolver na *Apologia* (40c-e), onde ele especula que a morte pode ser como um sono sem sonhos, uma total ausência

da percepção. Um problema que, posteriormente, a filosofia retomará com um aparato conceitual mais explícito, e que examinaremos em detalhe na seção seguinte.

Por outro lado, na tragédia, Eurípides faz com que Hécuba discorde da fala de Andrômaca por meio de uma frase quase sentenciosa: 'morte não é o mesmo que vida'. Nota-se que não há negação de que a morte suprima a dor, mas há um deslocamento da questão para o que ambos os estados podem representar. Se a morte pode suprimir a dor, também é verdade que ela suprime a esperança (ἐλπίς), isto é, a expectativa de possibilidades futuras. Retomamos, assim, a imagem da inconstância de *Týkhe* que citamos anteriormente. Dessa maneira, onde Andrômaca vê a ausência do saber e, concomitantemente, a ausência do sofrimento; Hécuba, no entanto, vê como privação, ausência de possibilidade e de esperança. Na desgraça mais extrema, havendo vida, segue-se a possibilidade de que o destino sofra uma reviravolta e a sorte ofereça uma nova condição favorável.

O que fica evidente com ambas as falas é que Eurípides não apenas ilustra dois sentimentos distintos a respeito da morte, mas estrutura um confronto entre duas teses que enfatizam o valor da vida e o valor da morte. Em Andrômaca, temos: a morte corresponde ao fim do sofrimento, portanto, trata-se de um bem. E em Hécuba, temos: a morte equivale ao fim da esperança, portanto, trata-se de um mal. Essa polaridade retoma, agora em concretude dramática, a leitura que Nietzsche faz do drama euripideano como fusão paradoxal entre um elemento racional — "frio" — e um elemento passional — "ígneo" (Nietzsche, 2007, p. 80). O raciocínio de Andrômaca, ao subtrair da morte toda percepção e, com isso, todo sofrimento, opera com uma frieza quase geométrica, característica do "pensador socrático" que Nietzsche identificava em Eurípides; já o de Hécuba, fundado na perda irreparável da esperança, preserva o elemento passional que o cálculo de Andrômaca havia neutralizado. Ainda pertinente é observar de qual ponto de vista essas duas mulheres estão a falar. Andrômaca ainda tem um filho cujo destino permanece incerto, sendo revelado posteriormente (vv. 740-79) e, por isso, prestes a perder o que ainda tem, valoriza a cessação da dor futura. De outra sorte, Hécuba já perdeu sua filha Polixena e, talvez por conta disso, ela perceba com mais agudeza o que a morte tira, e não apenas o que ela poupa.

Por fim, as posições de Andrômaca e Hécuba são sofisticadas e peculiares, e cada uma se realiza nos termos próprios do gênero trágico. A tragédia não procede pela proposição de teses submetidas a refutação: ela encena, por sua vez, uma ação em que distintas posições diante da dor e da morte são expostas em sua força e em seus limites, sem que o drama as arbitre. Esse é o seu modo de pensar, e é a esse efeito que o vocabulário aristotélico da

κάθαρσις dá nome: pela mímese (μίμησις) de uma ação que suscita compaixão e pavor, é o espectador quem é purificado por meio da dor encenada. O lamento, a palavra proferida no calor da perda, não é, portanto, uma limitação, mas matéria constitutiva do gênero, realizada em canto, coro e corpo na performance. A investigação socrático-platônica, por outro lado, procede de outro modo: pelo ἔλεγχος, submete as teses ao exame dialético. Trata-se, portanto, de dois modos distintos de interrogar a existência humana, cada qual com seus meios e sua finalidade, e não de etapas de um mesmo percurso. Ainda assim, não deixam de ser próximos, pois, como afirma Lima Vaz, "onde quer que, no imenso campo da cultura, brote a interrogação humana, ela brota de uma raiz filosófica" (2011, p. 10). Tragédia e filosofia tomam o valor da vida diante da morte como questão, e é esse terreno comum que nos permite, sem reduzir uma à outra, passar ao modo como a *Apologia de Sócrates* interroga o mesmo problema por meio do exame dialético.

3. A *Apologia de Sócrates* e a dimensão trágico-filosófica da morte

Se a tragédia grega encontra nos repertórios míticos e nas tensões constitutivas da pólis elementos para a elaboração dramática dos conflitos humanos, a filosofia socrático-platônica, embora constituída sob exigências discursivas próprias, não permanece inteiramente alheia a esse horizonte de interrogações. A morte, o sofrimento, a justiça e os limites da existência constituem problemas que atravessam ambas as formas de pensamento, ainda que sejam abordados segundo procedimentos distintos. Nesse sentido, a *Apologia de Sócrates*, de Platão, permite reconhecer uma aproximação entre a experiência trágica e a investigação filosófica, não pela identificação entre seus respectivos gêneros, mas pela maneira como a condição humana é confrontada com a finitude. Enquanto em *As Troianas*, de Eurípides, a morte é tematizada no interior das tensões dramáticas decorrentes da guerra, do luto e da perda, na *Apologia* ela é igualmente examinada em suas implicações éticas e epistemológicas, especialmente no que concerne aos limites do conhecimento humano e aos critérios que orientam uma existência justa.

Essa aproximação não implica, contudo, considerar a *Apologia* uma tragédia em sentido estrito. Conforme observa Howland (2008), a composição platônica mobiliza determinados elementos formais e temáticos associados à tradição trágica, entre os quais a ambiguidade, a reviravolta dramática e o reconhecimento. Tais elementos permitem compreender a dimensão dramática do julgamento de Sócrates, particularmente no confronto entre o

compromisso filosófico assumido pelo protagonista e as exigências políticas e jurídicas da cidade que o condena. A tensão que atravessa a narrativa não reside simplesmente na iminência da morte, mas na decisão de permanecer fiel a uma forma de existência orientada pelo exame de si e pela busca da virtude, mesmo diante da possibilidade de condenação. Desse modo, a singularidade filosófica da *Apologia* manifesta-se na articulação entre as circunstâncias concretas do julgamento e a investigação acerca do valor da vida, deslocando a questão da mera preservação da existência para a interrogação sobre as condições éticas sob as quais ela merece ser vivida.

A exposição da missão socrática inicia-se a partir do Oráculo de Delfos. Sócrates passa a investigar aqueles considerados sábios na cidade e conclui que nenhum deles possuía o conhecimento que julgava possuir. Mais diretamente:

> Perguntei a mim próprio se preferia ser como sou. E respondi a mim próprio que preferia ser como sou: nem sábio, com a sabedoria deles; nem ignorante, com a ignorância deles; nem uma e outra coisa, simultaneamente, como eles são (*Apologia* 22e, trad. José Trindade Santos).

A passagem evidencia um aspecto fundamental da existência filosófica socrática: o reconhecimento dos limites do próprio saber como condição para o exercício da investigação. Tal posicionamento adquire uma dimensão ética quando, posteriormente, Sócrates contrapõe a busca por riquezas, prestígio e honrarias ao cuidado da alma e à investigação da verdade (*Apologia* 29d–30b). A aproximação desse horizonte com a tragédia grega encontra fundamento nas análises de Vernant e Vidal-Naquet (2002), que compreendem a experiência trágica a partir das tensões entre a ação humana, os conflitos de valores e as condições históricas e religiosas da pólis. Nesse sentido, Howland (2008), ao investigar a apropriação platônica de elementos formais e temáticos da tradição trágica, demonstra a pertinência de interpretar a *Apologia* também a partir das tensões entre a existência filosófica e a ordem política ateniense. Essa aproximação, contudo, não implica uma identidade entre os gêneros ou entre as situações vivenciadas por suas personagens. Enquanto em *As Troianas* o confronto entre Andrômaca e Hécuba aponta diferentes compreensões acerca do valor da vida e da morte, constituídas sob as circunstâncias do sofrimento e da perda, em Sócrates a questão assume a forma de uma investigação sobre os limites do conhecimento e a primazia da virtude. Assim, a proximidade entre tragédia e filosofia não reside simplesmente na presença de escolhas existenciais, mas na problematização da condição humana diante da finitude, desenvolvida segundo distintas exigências discursivas e argumentativas.

Nesse itinerário, ao justificar sua atividade filosófica, Sócrates apresenta a investigação como uma tarefa inseparável de sua existência e de sua compreensão da vontade divina. Sua dedicação ao exame daqueles que presumem possuir sabedoria não constitui, portanto, uma ocupação circunstancial, mas uma exigência que orienta sua maneira de viver. Conforme afirma: "É por isso que continuo a procurar e a examinar, de acordo com a vontade do deus [...] vivendo na maior pobreza, ao serviço do deus" (*Apologia* 23b–c, trad. José Trindade Santos). A missão filosófica manifesta-se, assim, como uma forma de existência que subordina os interesses materiais e as aspirações políticas ao exercício da investigação e ao cuidado da alma. Não se trata simplesmente de uma recusa dos valores da pólis, mas de seu questionamento a partir de uma exigência ética que confere primazia à busca da sabedoria e da virtude.

É precisamente nesse horizonte que emerge uma das formulações mais significativas da *Apologia*: "uma vida sem pensar não é digna de ser vivida por um homem" (*Apologia* 38a, trad. José Trindade Santos). Essa afirmação sintetiza a centralidade do exame filosófico na existência socrática, evidenciando que o valor da vida não se encontra simplesmente em sua preservação, mas na maneira pela qual ela é conduzida. O exercício da reflexão e da interrogação torna-se, assim, inseparável da responsabilidade ética diante da própria existência, especialmente quando o compromisso com a filosofia coloca Sócrates diante da possibilidade concreta da morte.

Ao contrário da maior parte dos cidadãos atenienses, Sócrates não organiza sua vida em torno da busca por riquezas ou honrarias. O filósofo opõe-se explicitamente a esse modo de vida quando afirma:

> Que mereço eu pagar ou sofrer, por não ter aprendido a ficar quieto na vida, descurando aquilo com que as gentes se preocupam: riqueza, propriedades, postos militares, honras públicas e outros lugares de chefia, além de grupos e facções políticas, que continuam a crescer na cidade (*Apologia* 36b–c, trad. José Trindade Santos).

Nesse aspecto, a *Apologia* articula uma crítica aos valores que orientam determinadas formas de reconhecimento social e político na pólis ateniense. A existência filosófica socrática não se define pela simples recusa dos bens materiais ou das honrarias públicas, mas pela exigência de subordiná-los ao cuidado da alma e ao exercício da virtude. É precisamente diante da possibilidade da morte que essa orientação assume sua expressão mais significativa. Para Sócrates, a preservação da vida não constitui um valor absoluto, sobretudo quando sua manutenção exige o abandono daquilo que considera justo. Nesse sentido, ao dirigir-se aos

atenienses após sua condenação, afirma: "Não é difícil escapar à morte, homens, mas é muito mais difícil escapar à maldade, que corre mais depressa que a morte" (*Apologia* 39a–b, trad. José Trindade Santos). A distinção estabelecida pelo filósofo não elimina a gravidade da morte, mas desloca o problema para a responsabilidade ética daquele que age. Mais grave do que morrer é cometer uma injustiça para evitar a própria morte.

Essa compreensão permite reconhecer uma aproximação temática com as interrogações presentes na tragédia euripidiana, sem desconsiderar as especificidades de cada elaboração discursiva. Em *As Troianas*, a morte constitui um problema inseparável das experiências de sofrimento, perda e vulnerabilidade que atravessam as personagens, especialmente no confronto entre Andrômaca e Hécuba. Na *Apologia*, por sua vez, a finitude é examinada a partir de suas implicações éticas e epistemológicas. Sócrates não pretende demonstrar que a morte seja necessariamente um bem, tampouco sustenta possuir um conhecimento definitivo acerca de sua natureza. Ao contrário, questiona a pretensão daqueles que a consideram um mal absoluto, afirmando: "Pois temer a morte, homens, não é mais do que julgar ser sábio sem o ser, porque é julgar saber o que se não sabe" (*Apologia* 29a, trad. José Trindade Santos).

A morte apresenta-se, assim, como uma questão epistemológica estreitamente vinculada à dimensão ética da existência. O temor, quando sustentado pela certeza de que morrer constitui necessariamente o maior dos males, pressupõe um conhecimento que não se possui. É nesse horizonte que Sócrates prossegue: "Pois ninguém sabe o que é a morte, ninguém sabe se não será o maior dos bens para o homem, mas temem-na como se soubessem que era o maior dos males" (*Apologia* 29a–b, trad. José Trindade Santos). O argumento não consiste em negar a experiência humana do medo, mas em submeter ao exame racional os juízos que pretendem determinar antecipadamente o significado da morte. Desse modo, o reconhecimento dos limites do saber torna-se inseparável da responsabilidade pela maneira como se vive. A questão filosófica não reside simplesmente em saber se a morte deve ser temida, mas em compreender quais princípios devem orientar a existência diante de sua inevitabilidade. Essa orientação torna-se particularmente evidente na crítica socrática àqueles que conferem primazia às riquezas, à reputação e às honrarias, relegando a um plano secundário o cuidado da alma e a investigação da verdade. A questão filosófica não reside simplesmente em saber se a morte deve ser temida, mas em compreender quais princípios devem orientar a existência diante de sua inevitabilidade. Nesse horizonte, o reconhecimento dos limites do saber não constitui uma exigência meramente epistemológica, mas encontra sua expressão ética no cuidado da alma e na primazia da virtude. É precisamente essa

orientação que se manifesta quando Sócrates interpela os atenienses acerca dos valores que norteiam suas vidas:

> Sois os melhores dos homens, Atenienses, sois cidadãos de uma cidade maior e mais honrada pelo poder e pelo saber que qualquer outra. Não vos envergonhais por isso de considerar as riquezas, a reputação e a honra, como se fossem mais que a inteligência, a verdade e a alma? (*Apologia* 29d–e, trad. José Trindade Santos).

A crítica socrática evidencia que os bens materiais e as honrarias não constituem, por si mesmos, os fundamentos de uma existência orientada pela virtude. Não se trata de uma rejeição absoluta desses bens, mas da exigência de subordiná-los ao cuidado da alma e à excelência moral. Nesse sentido, Sócrates afirma que "a excelência não vem das riquezas, mas, pelo contrário, da excelência vêm as riquezas e todos os outros bens, tanto aos homens particulares como ao estado" (*Apologia* 30b, trad. José Trindade Santos). O cuidado da alma torna-se, assim, uma exigência fundamental da existência filosófica, cuja realização não pode depender exclusivamente das condições exteriores da vida.

Essa perspectiva permite estabelecer uma aproximação com determinadas situações representadas pela tragédia grega, nas quais os conflitos entre convicções individuais, exigências coletivas e consequências das ações humanas adquirem particular relevância. Contudo, na *Apologia*, essa tensão assume uma configuração propriamente filosófica: Sócrates enfrenta a possibilidade da morte orientado pelo λόγος e pelo compromisso ético com aquilo que considera justo. Sua fidelidade à atividade filosófica manifesta-se precisamente na recusa de abandoná-la, mesmo diante da ameaça de condenação, conforme afirma: "Mas ficai sabendo que não mudarei de conduta, nem que tenha de morrer mil vezes" (*Apologia* 30c, trad. José Trindade Santos).

A filosofia deixa, assim, de configurar-se como mera atividade especulativa ou exercício abstrato do pensamento, tornando-se uma atividade vívida, entrelaçada com a própria existência. Com efeito, a filosofia se torna uma postura ética diante da vida, da verdade e da própria morte. Nesse horizonte, a *Apologia de Sócrates* não representa uma ruptura entre tragédia e filosofia; antes, evidencia uma continuidade transformada, na qual Platão reinscreve os grandes problemas trágicos da cultura grega: sofrimento, justiça, destino, virtude e finitude, sob a forma do exame filosófico da existência. Enquanto a tragédia dramatiza a vulnerabilidade humana diante da dor (πάθος) e do destino (μοῖρα), Sócrates converte a própria vida em espaço de investigação ética e reflexiva. A tensão trágica permanece, porém, deslocada: o conflito já não se concentra apenas na relação entre ser

humano e destino, mas entre consciência filosófica e pólis, entre verdade (ἀλήθεια) e opinião (δόξα), entre virtude (ἀρετή) e conveniência (νόμος). Desse modo, o herói trágico cede lugar ao filósofo, e o combate guerreiro é substituído pela coragem ética daquele que permanece fiel ao λόγος, isto é, à razão e ao discurso filosófico, mesmo diante da condenação e da morte.

Essa postura diante da morte alcança seu momento mais significativo ao final da *Apologia*, quando Sócrates, já condenado, deixa de apenas questionar o temor que os homens nutrem em relação à finitude e passa a examinar aquilo que a morte poderia efetivamente significar. Se anteriormente o filósofo havia demonstrado que considerar a morte um mal pressupõe um conhecimento que não se possui, agora são apresentadas duas possibilidades acerca de sua natureza:

> Consideremos mais uma razão para haver esperança de ser um bem o que me sucedeu. Morrer é uma de duas coisas: ou o nada, em que o morto não tem nenhuma sensação; ou, como se diz, uma mudança e uma migração da alma deste para outro lugar (*Apologia* 40c–d, trad. José Trindade Santos).

A passagem é importante porque Sócrates não pretende estabelecer dogmaticamente o que acontece após a morte. Ao contrário, seu argumento permanece coerente com a posição assumida anteriormente, segundo a qual não se pode afirmar possuir conhecimento acerca daquilo que permanece desconhecido. Assim, a morte é submetida a um exame hipotético: ou corresponde à ausência completa de percepção, ou consiste em uma mudança de condição da alma. Em nenhuma das duas possibilidades, contudo, Sócrates encontra razões suficientes para identificá-la necessariamente como um mal.

A primeira hipótese aproxima-se significativamente da posição anteriormente apresentada por Andrômaca em *As Troianas*. Se a morte corresponder à supressão de toda sensação, aquele que morreu já não poderá experimentar os males que afligem os vivos. Sócrates desenvolve essa possibilidade mediante uma analogia com o sono desprovido de sonhos, sem, contudo, afirmar categoricamente que essa seja a natureza da morte: "E, se o não ter sensação, como um sono em que o adormecido não vê sonhos, a morte será um maravilhoso ganho" (*Apologia* 40d, trad. José Trindade Santos).

A analogia do sono desprovido de sonhos não pretende demonstrar que a morte corresponda efetivamente à ausência de percepção, mas examinar as consequências dessa possibilidade. Caso a morte implique a cessação de toda sensação, também não haveria a experiência do sofrimento, razão pela qual Sócrates considera essa hipótese um "maravilhoso ganho" (*Apologia* 40d, trad. José Trindade Santos). É precisamente nesse horizonte que se torna

fecunda a aproximação entre a reflexão socrática e o diálogo entre Andrômaca e Hécuba. Em *As Troianas*, Andrômaca considera que Polixena, estando morta, já não possui conhecimento dos males que afligem os vivos, razão pela qual julga sua condição preferível à continuidade de uma existência marcada pelo sofrimento. Na argumentação socrática, encontramos uma possibilidade semelhante: se a morte representa a ausência completa de percepção, aquele que morreu já não pode experimentar os males que acompanham a existência. Essa proximidade, contudo, não implica identidade entre as duas formulações. Em Eurípides, tal compreensão emerge das circunstâncias dramáticas da guerra, do luto e da perda, sendo confrontada pela perspectiva de Hécuba, para quem a vida preserva a possibilidade da esperança. Em Platão, por sua vez, a ausência de sensação é considerada hipoteticamente, no interior de uma investigação acerca dos limites do conhecimento humano diante da morte. Desse modo, embora ambas as passagens estabeleçam uma relação entre a ausência de percepção e a cessação do sofrimento, distinguem-se pelas circunstâncias e pelas exigências discursivas segundo as quais essa possibilidade é apresentada.

Nesse sentido, aquilo que na tragédia aparece como uma sabedoria produzida pela experiência do sofrimento passa, na *Apologia*, a ser submetido ao λόγος. Sócrates não afirma simplesmente que a morte é melhor que a vida, como Andrômaca é levada a considerar diante de sua condição extrema. Seu procedimento consiste antes em suspender a certeza de que morrer seja necessariamente um mal. A ausência de conhecimento acerca da morte impede que o temor seja elevado à condição de verdade.

Entretanto, a possibilidade da ausência completa de sensação não esgota o exame socrático. Há ainda uma segunda hipótese: se a morte não consiste no desaparecimento da percepção, ela pode representar uma passagem da alma deste lugar para outro. Nesse caso, a morte deixaria de significar simples cessação e poderia ser compreendida como continuidade da existência sob outra condição. É nessa segunda possibilidade que Sócrates novamente desestabiliza a associação imediata entre morte e mal, pois, caso seja verdadeiro aquilo que tradicionalmente se diz acerca da permanência dos mortos, a morte poderia inclusive proporcionar o encontro com aqueles que anteriormente partiram.

Temos, assim, um movimento importante na argumentação da *Apologia*. Sócrates não elimina a incerteza acerca da morte; antes, transforma essa própria incerteza em razão para não a temer. Se morrer significa perder toda sensação, não haverá sofrimento; se significa uma passagem da alma para outra condição, tampouco se pode afirmar previamente que tal passagem constitui um mal. O problema deixa, portanto, de ser descobrir definitivamente o

que existe depois da morte e passa a ser determinar como se deve viver diante da impossibilidade desse conhecimento.

É nesse aspecto que a reflexão socrática assume uma dimensão propriamente ética. A impossibilidade de saber o que a morte representa não conduz Sócrates à paralisia, mas à afirmação daquilo que ainda pode ser decidido durante a vida: agir justamente. Por essa razão, o filósofo pode considerar o mal moral mais grave do que a própria morte. Não estando sob seu poder evitar a finitude, permanece, contudo, sob sua responsabilidade a maneira pela qual conduz a própria existência. A questão fundamental não é, portanto, simplesmente morrer ou permanecer vivo, mas saber que tipo de vida merece ser preservada.

A segunda possibilidade aventada por Sócrates introduz, contudo, uma compreensão distinta da morte. Se ela não corresponde à supressão completa da sensação, poderá consistir em uma espécie de mudança (μεταβολή) e transferência (μετοίκησις) da alma (ψυχή) deste lugar para outro (*Apologia* 40c). Nesse segundo horizonte, θάνατος já não designaria simplesmente a cessação da experiência, mas uma alteração da condição sob a qual a existência se realiza. Importa observar, entretanto, que Sócrates não abandona a prudência epistemológica que orientara sua argumentação anterior. As duas possibilidades são apresentadas hipoteticamente, e não como conhecimento positivo acerca do destino da alma. O que está em questão não é demonstrar aquilo que existe depois da morte, mas mostrar que a identificação imediata entre morte (θάνατος) e mal (*κακόν*) carece do conhecimento que pudesse justificá-la.

É nesse horizonte que a segunda hipótese assume um significado particularmente filosófico. Sócrates imagina que, caso sejam verdadeiras as narrativas acerca do Hades, seria possível encontrar aqueles que anteriormente morreram e, entre eles, os antigos juízes, poetas e heróis. Mais significativa do que a possibilidade do encontro, contudo, é a permanência do próprio exercício filosófico. Mesmo diante da morte, Sócrates concebe a possibilidade de continuar interrogando e examinando (ἐλέγχειν) aqueles que aparentam possuir sabedoria, distinguindo quem efetivamente é sábio daquele que apenas julga sê-lo (*Apologia* 41b-c). A filosofia, nesse sentido, não aparece simplesmente como uma atividade circunstancial exercida no interior da pólis ateniense, mas como uma forma de existência cuja significação ultrapassa o próprio temor da finitude.

A primeira e a segunda hipóteses, embora distintas, convergem para uma mesma consequência argumentativa. Se a morte é ausência completa de sensação, não há nela

sofrimento que possa ser experimentado; se, por outro lado, constitui uma transferência da alma, tampouco há fundamento suficiente para considerá-la necessariamente um mal. Em ambos os casos, permanece suspensa a identificação dogmática entre θάνατος e κακόν. A ignorância acerca da morte, longe de constituir uma deficiência que deveria ser preenchida por uma certeza metafísica, converte-se em condição para o reconhecimento dos próprios limites do saber.

Por isso, a reflexão socrática alcança uma formulação ainda mais radical ao final da *Apologia*: o verdadeiro problema não reside naquilo que pode acontecer ao homem exteriormente, mas na condição ética daquele a quem algo acontece. É nesse sentido que Sócrates afirma ser necessário considerar verdadeira a proposição segundo a qual ao homem bom nenhum mal sobrevém, nem em vida nem depois da morte (*Apologia* 41c-d). O deslocamento é decisivo. A morte deixa de constituir, por si mesma, o critério a partir do qual uma existência deve ser considerada afortunada ou desgraçada. Entre θάνατος e κακόν já não existe uma identidade necessária. Essa posição permite compreender, em retrospecto, a afirmação anterior de que é mais difícil escapar do mal do que da morte (*Apologia* 38e-39b). Enquanto θάνατος pertence à condição finita e, portanto, inevitável da existência humana, a injustiça (ἀδικία) e o vício (κακία) dizem respeito à maneira pela qual essa existência é conduzida. Sócrates não pretende vencer a morte; pretende retirar-lhe a autoridade para determinar aquilo que torna uma vida digna ou indigna. O problema filosófico desloca-se, assim, da conservação da vida para a qualidade ética do viver.

Retornamos, nesse ponto, ao conflito apresentado por Eurípides entre Andrômaca e Hécuba. Para Andrômaca, a ausência de percepção própria da morte interrompe também a experiência dos males; para Hécuba, enquanto permanece a vida, permanece igualmente a esperança (ἐλπίς) e, com ela, a abertura para aquilo que ainda pode acontecer. Sócrates não coincide integralmente com nenhuma das duas posições. Da primeira, aproxima-se ao admitir a hipótese de uma morte desprovida de sensação; da segunda, distancia-se ao não fazer da permanência da vida um bem em si mesmo. Para o filósofo, viver não é necessariamente preferível a morrer: decisivo é viver justamente.

Dessa maneira, a aproximação entre *As Troianas* e a *Apologia* não pretende dissolver a diferença entre tragédia e filosofia. Ao contrário, permite identificá-la com maior precisão. Em Eurípides, a morte emerge no interior do πάθος, concretizada na perda, no luto e na vulnerabilidade daqueles submetidos à guerra e à fortuna; em Platão, θάνατος é submetido

ao λόγος e ao exame (ἔλεγχος), tornando-se problema simultaneamente epistemológico e ético. A diferença não está, portanto, entre um discurso que pensa e outro que não pensa, mas entre distintas formas pelas quais a existência humana é interrogada.

Talvez seja justamente nesse ponto que se revele a continuidade entre a sabedoria trágica e a investigação filosófica. A filosofia não elimina os problemas que a tragédia havia colocado em cena; ela os recebe sob outro regime de interrogação. Morte, sofrimento, justiça e finitude permanecem. O que se transforma é a maneira de interrogá-los. Se a tragédia torna visível a precariedade da condição humana diante daquilo que lhe sobrevém, Sócrates desloca a questão para aquilo que, mesmo diante da morte, ainda pode depender do homem: o exame de si, o cuidado da alma e a escolha por uma vida orientada pela virtude. Nesse sentido, o λόγος filosófico não suprime o trágico, mas o reconfigura, fazendo da própria finitude uma ocasião para perguntar não simplesmente se é melhor viver ou morrer, mas sob quais condições uma vida pode verdadeiramente ser considerada digna de ser vivida.

Conclusão

A relação entre tragédia e filosofia não pode ser adequadamente compreendida sob o pressuposto de uma ruptura absoluta entre μῦθος e λόγος, tampouco mediante uma interpretação que atribua à filosofia a superação de formas supostamente inferiores de pensamento. Embora constituídas segundo condições históricas e exigências discursivas distintas, ambas encontram na experiência humana um horizonte fecundo de interrogações. Morte, sofrimento, justiça, fortuna e limites da existência atravessam tanto a elaboração dramática da tragédia quanto a investigação filosófica. Suas diferenças, portanto, não residem simplesmente nos problemas que abordam, mas nas maneiras pelas quais esses problemas são configurados, apresentados e examinados.

A análise de *As Troianas*, de Eurípides, permitiu compreender essa questão a partir do confronto entre Andrômaca e Hécuba. Diante da morte de Polixena e das consequências devastadoras da guerra, as personagens apresentam perspectivas distintas acerca da relação entre vida, morte e sofrimento. Andrômaca considera a ausência de percepção dos mortos uma condição que os preserva da experiência dos males que afligem os vivos; Hécuba, por sua vez, reconhece na permanência da vida a possibilidade da esperança (ἐλπίς), ainda que submetida às incertezas da fortuna. Essas posições não constituem meras manifestações emocionais destituídas de pensamento, mas integram uma elaboração dramática na qual

diferentes compreensões da existência são confrontadas. O sofrimento (πάθος), nesse contexto, não exclui a reflexão, mas participa da configuração de um problema cuja complexidade permanece aberta no interior da própria tragédia.

É nesse horizonte que a aproximação com a *Apologia de Sócrates*, de Platão, revela sua pertinência. Ao considerar a possibilidade de que a morte corresponda à ausência completa de sensação, Sócrates apresenta uma hipótese que encontra significativa proximidade com a compreensão expressa por Andrômaca. Contudo, essa convergência temática não implica identidade entre as duas formulações. Enquanto em Eurípides tal perspectiva se inscreve nas circunstâncias dramáticas da guerra, do luto e da perda, na *Apologia* ela integra uma investigação acerca da natureza da morte e dos limites do conhecimento humano. Sócrates não reivindica possuir um saber definitivo sobre aquilo que sucede ao morrer. Ao contrário, considera hipoteticamente tanto a ausência de percepção quanto a possibilidade de uma mudança e migração da alma, questionando a pretensão de identificar a morte necessariamente com o maior dos males.

A reflexão socrática assume, assim, uma dimensão simultaneamente epistemológica e ética. Epistemológica porque a afirmação categórica de que a morte constitui um mal pressupõe um conhecimento que não se possui; ética porque o reconhecimento dessa limitação desloca a investigação para os princípios que devem orientar a existência. A inevitabilidade da morte (θάνατος) não autoriza, para Sócrates, o abandono da justiça ou da virtude (ἀρετή). Nesse sentido, o filósofo não procura eliminar a finitude, mas impedir que o temor de morrer se sobreponha ao compromisso com uma vida justa. A preservação da existência deixa de constituir um critério absoluto, uma vez que a maneira pela qual se vive adquire primazia sobre a simples continuidade da vida.

Essa perspectiva permite compreender a relação entre a sabedoria trágica e a investigação filosófica sem estabelecer uma hierarquia entre ambas. Em Eurípides, a experiência humana é apresentada mediante a ação dramática, a pluralidade de perspectivas e as tensões que atravessam as personagens. Em Platão, o problema da morte é articulado ao exame filosófico dos pressupostos do conhecimento e dos critérios éticos da existência. Não se trata, portanto, de afirmar que a tragédia careça de reflexão, mas de reconhecer a especificidade dos procedimentos discursivos que caracterizam cada obra. A orientação examinadora do λόγος socrático não elimina a potência interrogativa da experiência trágica, assim como a presença do πάθος na tragédia não impede a elaboração de questões filosóficas. Desse modo, *As Troianas* e a *Apologia de Sócrates* encontram-se diante de uma experiência incontornável, a

finitude, sem que essa convergência suprima suas particularidades históricas, formais e argumentativas.

Talvez resida precisamente nessa aproximação uma das contribuições fundamentais da investigação desenvolvida. Tragédia e filosofia não oferecem respostas necessariamente convergentes para os problemas da existência, mas demonstram, segundo suas próprias formas de elaboração, que a condição humana permanece atravessada por questões cuja complexidade não se deixa reduzir a soluções definitivas. O λόγος filosófico não dissolve o sofrimento nem oferece ao ser humano a possibilidade de superar sua finitude; antes, permite examinar criticamente as certezas pelas quais se procura compreender aquilo que permanece desconhecido. Assim, entre o πάθος trágico e a investigação filosófica, não se evidencia uma sucessão necessária, mas uma continuidade temática acompanhada de transformações nas maneiras de interrogar a existência. Diante da inevitabilidade de θάνατος, a questão decisiva deixa de se restringir à possibilidade de escapar da morte e se dirige àquilo que atravessa a própria existência socrática: como viver quando se sabe que se deve morrer?

Referências Bibliográficas

ARISTÓFANES. *As Rãs*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. *Poética*. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

BRANDÃO, J. S. *Teatro grego*: tragédia e comédia. Petrópolis: Vozes, 1984.

BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

CAMERINO, L. C. *Ser sujeito da morte*: reflexões filosóficas, vivências e morrências. São Paulo: Editora Liber Ars, 2020.

CARPEAUX, O. M. *História da Literatura Ocidental*, volume I. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

EURÍPIDES. *Teatro Completo IV*: As Troianas. Ifigênia em Táurida. Íon. Edição bilíngue. Estudos e traduções de Jaa Torrano. São Paulo: Editora 34, 2024.

FLORENSKIJ, P. *A perspectiva inversa*. Tradução de Neide Jallageas e Anastassia Bytsenko; apresentação de Neide Jallageas. São Paulo: Editora 34, 2012.

HOWLAND, Jacob. *Plato's Apology as Tragedy*. The Review of Politics, Notre Dame, v. 70, n. 4, p. 519–546, outono 2008. DOI: https://doi.org/10.1017/S0034670508000752. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20453038. Acesso em: 15 out. 2026.

GIGON, O. *Los Orígenes de la Filosofía Griega*. De Hesíodo a Parménides. Vérsion Española de Manuel Carrión Gútiez. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

LESSA, F. S.; SILVA, B. M. Morte e lamento nas tragédias de Eurípides. In: SOUZA, C. D.; SILVA, M. A. O. (org.). *Morte e vida na Grécia Antiga*: olhares interdisciplinares. Teresina: EDUFPI, 2020. p. 178–197.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Morte e Vida da Filosofia. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, *[S. l.]*, v. 2, n. 1, 2011. p. 8-23. Disponível em: https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/1052. Acesso em: 22 ago. 2026.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*: ou helenismo e pessimismo. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PLATÃO. Êutifron, *Apologia de Sócrates*, Críton. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1993.

SÊNECA. De Brevitate Vitae. In: SENECA. *Moral Essays*. Vol. II. Translated by John W. Basore. Loeb Classical Library, 254. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. Mito y *Tragedia en la Grecia Antigua*. Traducción de Mauro Amiño. Madrid: Paidós, 2002.

METADADOS DA SUBMISSÃO

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA
Os/as autores/as assumem, conjuntamente, a responsabilidade por todos os aspectos deste artigo, tendo ambos participado de forma colaborativa e integrada de todas as etapas de sua elaboração, conforme a taxonomia CRediT (Contributor Roles Taxonomy).

AGRADECIMENTOS
Os/as autores/as expressam seus agradecimentos aos/às pareceristas anônimos/as pelas valiosas contribuições e sugestões, que foram fundamentais para o aprimoramento da versão final deste artigo. Agradecem, igualmente, aos editores da revista pelo cuidadoso trabalho editorial.

FINANCIAMENTO
O presente trabalho não recebeu financiamento de nenhuma agência de fomento.

USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL
Os/as autores/as declararam o uso de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa na preparação deste manuscrito: Gemini e Claude IA para revisão de linguagem e sugestões de reformulação.

CONFLITO DE INTERESSES
Os/as autores/as declaram não haver conflito de interesses relacionado à publicação deste artigo.

DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA E OUTROS MATERIAIS
Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão integralmente contidos no manuscrito.

LICENÇA DE USO
Copyright (c) 2026 João Victor De Souza Silva; Jungley De Oliveira Torres Neto– CC BY Attribution 4.0 International License. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons

Attribution License

- **Texto completo:** CC BY 4.0. Uso gratuito com obrigação de reconhecer autoria e publicação original nesta revista.
- **Metadados:** CC0 1.0 Universal (Domínio Público) – livre uso, inclusive para fins comerciais.

EDITORA
Universidade Federal do Espírito Santo. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade das pessoas autoras, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade. https://periodicos.ufes.br/index/index

EDITORES
Editor-chefe: Jorge Luiz Viesenteiner 0000-0003-3727-7890

Editoração e revisão: Wellington Alan Soares Marques 0000-0002-6537-7680

JOÃO VICTOR DE SOUZA SILVA

Mestre e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com especialização em Ciência da Religião pela mesma instituição. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

JUNGLEY DE OLIVEIRA TORRES NETO

Doutor em Ciência da Religião, com área de concentração em Filosofia da Religião, graduado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atualmente, realiza estágio pós-doutoral em Educação na Faculdade de Educação da UFJF (Faced).

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação