

ANTÍGONA CONTRA O SOFISTA

Mauro Bonazzi*

BONAZZI, M. (2011). "Antígona contra o sofista". *Archai* n. 7, jul-dez 2011, pp. 75-85.

RESUMO: *O objetivo deste artigo é mostrar que uma interpretação correta da Antígona de Sófocles tem que levar em conta também os seus pontos polêmicos. Mais precisamente, uma comparação com Protágoras pode provar-se útil. Na verdade, o principal motivo de desacordo entre Antígona e Creonte não se refere tanto à oposição entre a família e o Estado como duas abordagens distintas da realidade e do ser humano. Antígona, por um lado, defende um mundo regido por leis divinas, cujo significado pode escapar à compreensão humana, mas que, apesar disso, os homens respeitam. Creonte, por outro lado, enfatiza a capacidade política que permite aos seres humanos criarem um mundo humano para nele virem. Esta visão claramente faz recordar o humanismo e o relativismo de Protágoras, uma filosofia bem conhecida na Atenas do V século a.C. Mas o problema para Sófocles é que um mundo no qual o homem é a única medida corre o risco de se tornar um mundo sem medida ou, pior ainda, um mundo com a força sendo a única medida, assim como o exemplo de Creonte se mostrará na segunda parte da tragédia.*

PALAVRAS-CHAVE: *Antígona, Sófocles, Protágoras, nomos, Relativismo.*

ANTIGONA AGAINST THE SOPHIST

ABSTRACT: *The aim of this paper is to show that a correct interpretation of Sophocles' Antígona has to take into account also its polemical targets. More precisely, a*

* Professor de História da Filosofia Antiga, do Departamento de Filosofia da *Università degli Studi di Milano*. E-mail: mauro.bonazzi@unimi.it .

1. Cf. PLATÃO, *Leis* III 701a.

2. Cf. VEGETTI, 1989, p. 49.

3. Para uma discussão aprofundada veja-se o exemplo de MEIER, 2000.

Com um célebre ataque, escrito muitas décadas distante do grande V século, Platão conseguiu captar o significado e a importância do teatro para Atenas: mais do que uma democracia, Atenas é uma "teatrocracia"¹. Atenas é uma teatrocracia porque o teatro é o espelho da cidade, no qual a cidade "se apresenta na frente de si mesma, compartilhando seus conhecimentos, suas exigências morais, suas crises e suas contradições"². Em geral, o impacto social e político coletivo da tragédia e comédia no século V é um fato muito conhecido para que se deva gastar mais palavras aqui³. O que eu me proponho a fazer é concentrar-me em uma única tragédia, a *Antígona*, de Sófocles, para verificar concretamente como foi sua participação nos debates da época e qual foi sua contribuição.

1. A *Antígona* foi encenada no ano 442, uma data que talvez não seja sem importância, como observarei mais adiante. Sobre essa obra, como acontece com as obras-primas, se tudo foi dito e foram e propostas as interpretativas das mais disparatadas. Mas, a despeito do número infinito de divergências conflitantes, há um ponto sobre o qual se pode concordar: um erro que deve ser evitado quando se lê esta tragédia é pensar que ela se concentra unicamente sobre o

comparison with Protagoras may prove useful. Indeed, the main reason of disagreement between Antigona and Creon does not regard so much the opposition between the family and the state as two different accounts of reality and of human being. Antigona, on one hand, advocates for a world ruled by divine laws, whose meaning can escape human understanding, but which men must nevertheless respect. Creon, on the other hand, emphasizes the political capacity that enables human beings to create a human world in which to live. This view clearly reminds Protagoras' humanism and relativism, a philosophy well known in V century b.C. Athens. But the problem for Sophocles is that a world in which man is the only measure risks to become a world without measure, or, even worse, a world with strength as the only measure, as the example of Creon will show in the second part of the tragedy.

KEYWORDS: *Antigona, Sofocles, Protagoras, nomos, Relativism.*

personagem de Antígona, que assume o papel de única protagonista, analogamente a tantas outras célebres figuras do teatro grego e sofocleano. O exemplo da *Antígona*, como Hegel viu bem, encontra-se principalmente no conflito: a *Antígona* é a representação de um conflito, que por ser real, torna-se necessário que as duas partes em causa possam reivindicar razões, alguma legitimidade, para as suas posições, sem que tudo se resolva na banal oposição entre o bem e o mal. Se você quiser seguir Sófocles, portanto, não faz sentido exaltar em Antígona a heroína que resiste ao ditador, como o fez Brecht, por exemplo, quando representou Creonte com as vestes de um hierarca nazista. Também Creonte, como procurarei demonstrar, tem instâncias que devem ser bem notadas, e a reflexão sobre suas posições é um dos aspectos mais interessantes da tragédia.

Mas sobre o que versa o conflito da *Antígona*? Contrariamente ao que Hegel pensava, o tema do contraste não é apenas a tensão entre o Estado e a família, ou, como quiseram outros, a tensão entre as razões do indivíduo e aquelas da coletividade, dos jovens contra os adultos, ou

do feminino contra o masculino. O verdadeiro conflito, do qual todo o resto depende, diz respeito ao *nomos*, ou seja, à lei e ao fundamento mesmo da comunidade humana. Na *Antígona*, confrontam-se duas concepções opostas de *nomos*, proclamadas respectivamente por Creonte (v. 192) e por Antígona (v. 451), e esse confronto serve para Sófocles tratar de alguns temas decisivos da condição humana.

Que o *nomos* ocupe um lugar de destaque na *Antígona* não chega a ser uma surpresa: o V século a.C. é o século do *nomos*. Como foi bem notado, *nomos* é um termo complicado de traduzir, pois abrange uma vasta gama de significados, dificilmente reconduzíveis a um único termo nas línguas modernas: *nomos* é evidentemente a lei, mas também o costume ou a tradição – substancialmente, *nomos* é tudo aquilo a que os homens atribuem algum valor, em oposição à *physis*, a natureza, ou melhor, a realidade das coisas, como ela é *per se*, necessariamente, prescindindo de qualquer intervenção externa. Na verdade, portanto, a reflexão sobre o *nomos*, sobretudo quando se opõe à *physis*, é uma forma de falar sobre o homem e sobre sua especificidade. Pois o *nomos* é algo de humano, é o resultado de decisões tomadas por homens, e enquanto tal é aquilo que melhor caracteriza a especificidade da condição humana. Este é o verdadeiro tema em discussão no V século. No plano mais propriamente político, esse novo interesse pelo *nomos* dá origem às primeiras formas daquilo que hoje chamaríamos de “direito positivo”, ou seja, a tese que identifica a justiça com as leis: justo é aquilo que os homens estabelecem entre si e põem por escrito nas leis. Tradicionalmente, o laço entre justiça e lei se fundava sobre uma garantia divina, pela qual se compartilhava a crença em uma origem divina da lei que vinha de fato a coincidir com a justiça almejada pelos deuses; no V século se assiste, ao invés disso, a um afrouxamento do vínculo religioso, confiando agora o homem cada vez mais na sua capacidade de construir sozinho uma ordem própria de valores, justa e legal. Trata-se de uma convicção que goza de certa circulação

na Grécia, e particularmente em Atenas. Entre todos está um sofista, Protágoras de Abdera, que explorou essa possibilidade com perspicácia bem particular.

2. Desafortunadamente, não obstante a grande fama de que gozou em vida, foram preservados apenas poucos fragmentos de Protágoras. Mas esses poucos fragmentos confirmam a convicção de terem a ver com uma personalidade de primeiro plano, num plano histórico-filosófico geral e para o tema que aqui nos interessa. De fato, Protágoras fornece as bases ontológicas e antropológicas sobre as quais se funda a tese convencionalista do *nomos*. Na antiguidade, duas declarações deste pensador, respectivamente relativas aos deuses e aos homens, provocaram um particular alvoroço:

“Com relação aos deuses não estou em condição de saber nem que existem nem que inexistem, nem qual é seu aspecto: na verdade são muitas as dificuldades que impedem isso, a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana” (PROTÁGORAS, fr. B4)⁴;

“O homem é medida de todas as coisas, daquelas que são, de como são; daquelas que não são, de como não são” (PROTÁGORAS, fr. B1).

O objetivo da primeira frase não era uma crítica direta aos deuses ou de sua existência; tratava-se, ao invés disso, de distanciá-los do mundo dos homens, o único que interessava a Protágoras, como pode ser visto a partir da segunda e não menos célebre tese: no centro estão os homens, e o problema é entender em qual sentido. Usualmente, segundo a interpretação oferecida por Platão no *Teeteto*, se discute a tese do “homem-medida” como se a mesma dissesse respeito exclusivamente ao problema do conhecimento: em polêmica com os poetas e os fisiólogos, os chamados “mestres da verdade”, Protágoras pela primeira vez teria tido a coragem de afirmar que não existe a “Verdade” em termos absolutos e de modo unívoco; existem tantas verdades quantos são os sujeitos cognoscentes, de modo que seria mais correto falar de opiniões.

O próprio Platão, no entanto, é cuidadoso ao mostrar que não se trata apenas de problemas gnoseológicos: a tese pressupõe uma certa concepção de realidade, uma ontologia, segundo a qual se constata que a realidade à nossa volta não é portadora de qualquer ordem, sentido ou valor; a realidade é, em uma palavra, indiferente, ou melhor, ambígua⁵. Acima de tudo, o “homem-medida” implica em consequências práticas e decisivas que constituem o verdadeiro coração da reflexão protagórica. A constatação de que não existem valores ou verdades absolutas inscritos no mundo à nossa volta ou que possamos receber como dádiva dos deuses não deve conduzir a um *impasse* dramático, pelo qual se reconhece a absurdidade e a inutilidade da condição humana. Ao contrário, essa constatação é o ponto de partida para a construção de um mundo propriamente humano: na ausência da Verdade ou do Bem absoluto, o que conta é o *nomos*, os valores e regras que os homens estabelecem entre si para conviver e prosperar, e que se concretizam em um corpo jurídico ao qual todos deverão obedecer para o bem de todos⁶.

O grandioso mito que Platão faz Protágoras recontar no diálogo homônimo serve para completar essa discussão, esclarecendo a concepção antropológica do sofista⁷. Em suma, o mito recorda o momento em que os seres humanos e as outras espécies animais foram criados: por um erro, os homens apareceram sobre a terra desprovidos de tudo, “nus, descalços, sem cama e sem armas” - inermes, incapazes de se defenderem de outros animais e da hostilidade da natureza. Prometeu procurou ajudar os homens, dando-lhes o fogo e o conhecimento técnico, mas mesmo esses instrumentos, se bem que úteis para melhorar a situação (os homens passam a ser capazes de aplacar o frio ou cozinhar os alimentos), não servem para resolver o problema, porque os homens ainda continuam a fazer injustiça uns aos outros, com o resultado de não poderem estar juntos, disso seguindo, portanto, serem presas fáceis para os outros animais. De fato, os homens procuraram se salvar se reunindo na cidade, mas “assim que se

4. nTodos os fragmentos dos sofistas, e mais geralmente dos pensadores pré-socráticos, são citados segundo a edição de Hermann Diels – Walther Kranz.

5. Cf. PACI, 1957, p. 126.

6. Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 167c = PROTÁGORAS, test. A21a.

7. Cf. PLATÃO, *Protágoras*, 320c-323a.

reuniam, cometiam injustiça um ao outro, [...] de modo que novamente se separavam e pereciam". Será apenas a intervenção de Zeus que salvará os homens, fazendo com que todos os envolvidos participem da justiça (*dike*) e do respeito (*aidos*): é graças à partilha destas duas virtudes que os homens poderão finalmente se associar nas cidades e dar vida a um mundo humano.

Embora se articule em três fases, o mito não é entendido num sentido cronológico, como se pretendesse percorrer de novo as etapas da civilização da humanidade; o relato de Protágoras serve para individualizar e circunscrever algumas características essenciais da própria humanidade: não se trata, portanto de um mito de origem, mas de um mito de estrutura⁸. O estado de natureza no qual os homens se encontram vivendo depois da criação exprime, de fato, uma situação impossível, e pode ser entendido como um exemplo contrafactual para demonstrar mediante contraste (*e contrario*) que os homens são animais políticos e racionais: são políticos no sentido de que não podem viver isoladamente, mas precisam uns dos outros, são compelidos à convivência (entende-se "político" etimologicamente a partir da *polis*, cidade, comunidade, estado); são racionais porque possuem os meios para lograrem o fim de encontrar soluções aceitáveis. Essas soluções, como já se viu, se realizam na partilha dos valores colaborativos: no mito, a justiça e o respeito não constituem uma herança final para os homens, mas são sobretudo predisposições a serem realizadas, ou seja, que devem ser concretizadas em um *nomos*, para o desenvolvimento de uma comunidade feliz⁹. Enquanto os animais sempre se comportarão da mesma maneira, o homem pode decidir o que fazer de si, recair na dinâmica de violência do mundo animal ou construir para si um mundo de valores. O *nomos*, portanto, não é apenas a garantia de sobrevivência, mas é também e sobretudo a condição de possibilidade através da qual os homens podem desdobrar plenamente sua potencialidade própria. É graças ao *nomos* que o homem pode, finalmente, dar ordem e sentido à realidade que o circunda.

As teses protagóricas sobre a justiça e sobre o homem constituem indubitavelmente um dos

resultados mais estimulantes conseguidos pelos sofistas, cuja importância emerge ainda melhor em comparação com a tradição do mundo grego. A convicção de que o *nomos* é aquilo que distingue o homem dos animais, na medida em que lhes permite sair do mundo da força bruta e da violência, criando uma ordem própria de valores compartilhados, não é novidade uma novidade de Protágoras, mas uma convicção comum que é repetida várias vezes na literatura das eras arcaica e clássica. Uma das tomadas de posição mais incisivas pode ser lida em *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, um dos dois grandes poetas educadores: "tal é a lei (*nomon*) que aos homens impôs o filho de Cronos: / aos peixes e às feras e aos pássaros alados / de comerem-se entre si, porque não há justiça entre eles; / mas aos homens deu a justiça, que é muito melhor; / de fato, se alguém está disposto a proferir justas sentenças / consciente, a esse dá o bem-estar Zeus onividente (...)" (HESÍODO¹⁰, *Os Trabalhos e os Dias*, 276-281). Sem dúvida, estes versos mostram notáveis similaridades com o mito do Protágoras. Mas as diferenças não são menos significativas. Em Hesíodo a justiça é algo divino, é uma divindade, filha e protegida de Zeus, que intervém quando vê que os homens não a respeitam. Fora das imagens mitológicas, isto significa que a justiça existe de modo que prescinde dos homens; a justiça humana não é, portanto, independente, mas deve se conformar a essa ordem de valores divinos. A novidade de Protágoras consiste na insistência sobre o caráter humano e não divino, relativo e não absoluto, da justiça. E sobre a possibilidade da Justiça: enquanto o mundo de Hesíodo é um mundo de decadência em relação a uma perdida era do ouro, em Protágoras existe fé e otimismo em relação à capacidade humana.

Apesar de não ter sido o único, Protágoras foi certamente um dos mais célebres defensores do *nomos* como aquilo que caracteriza propriamente a condição humana, e sem dúvida gozou de uma boa reputação em Atenas na metade do século V. Segundo um testemunho posterior, a fama de Protágoras foi tal que no

8. Para um aprofundamento desta temática e para ulteriores referências bibliográficas cf. M. Bonazzi, *Atene, i sofisti e la democrazia: Protagora e i suoi critici*, em "Il pensiero politico", XXXVII (2004), pp. 333-359.

9. Também não se deve descuidar do fato que Zeus é aquele que doa estas duas virtudes aos homens, mas sem especificar precisamente em que coisa concretamente consistem, sem explicitar seu conteúdo: noutras palavras, a justiça não é uma revelação divina, mas é alguma coisa que os homens devem realizar entre eles mesmos. Neste sentido, a ambientação mitológica não contrasta com o agnosticismo do fragmento B4 de Diels-Kranz.

10. Cf. ESÍODO, 1985.

ano de 444, com cerca de quarenta e cinco anos de idade, ele foi escolhido por Péricles para redigir as leis, os *nomoi*, da nova colônia de Turii na Magna Grécia. Que Protágoras teve estreitos contatos com Péricles e com o círculo de intelectuais que gravitavam em torno deste é, de resto, confirmado por numerosos outros testemunhos.

3. A *Antígona* foi composta nesse mesmo período, em 442, dois anos após a fundação de Turii, no apogeu da era de ouro pericliana. Em um estudo hoje clássico, Victor Ehrenberg¹¹ demonstrou que a apresentação sofocleana de Creonte contém alusões contínuas a Péricles; ela parecia de tal modo calcada sobre o grande estrategista (cf. v. 8) a ponto de a *Antígona* (juntamente com as outras tragédias do ciclo tebano) também poder ser vista como uma reflexão crítica sobre a política pericliana. Mas para entender o significado dessa crítica e, assim, evitar a redução da *Antígona* a um panfleto político, temos de concordar com o significado de “política pericliana”: o objeto da polêmica sofocleana não são evidentemente as singulares medidas do estadista, mas as ideias de fundo, os princípios, as convicções que fundamentam as suas escolhas políticas e que guiam sua atividade. É sobre isto que se concentra a atenção de Sófocles. E é nesse contexto que as teses de Protágoras, de quem já tracei os laços com o estadista, vem a desempenhar um papel importante. Mesmo sem dever hipotetizar sobre uma polêmica direta de Sófocles contra Protágoras (a escassez de testemunhos não permite este tipo de reconstruções), a história de Creonte implica em uma clara tomada de posição por parte de Sófocles a respeito de algumas teses que podemos associar a Protágoras ou que em Protágoras encontram um expoente de vulto (e é neste sentido que o ano de composição e representação da tragédia não seria sem significado).

Como mencionado antes, é o porta-voz de uma das duas concepções de *nomos* que se confrontam na tragédia. Isso fica claro desde a sua primeira aparição em cena, quando Creonte se apresenta ao coro de anciãos como o novo

regente de Tebas e anuncia seu édito sobre a sepultura de Etéocles e Polinice (cf. v. 192). Muitas vezes, e por parte de filólogos muito influentes, esse discurso foi rotulado como uma primeira revelação do caráter tirânico e prevaricador do novo soberano. Mas já em 1933 Karl Reinhardt¹² observou justamente que esse discurso se caracteriza por uma inferência sobre as razões da coletividade e expõe uma série de princípios morais e políticos absolutamente compartilháveis, a partir da afirmação de que a amizade é mais importante que a justiça (vv. 185-188, 207-210). No discurso não faltam, de resto, respeitadas referências à potência superior da divindade (vv. 162-163, 184). Mas o ponto chave em torno no qual todo o resto gravita é a convicção acerca da importância fundamental da dimensão política no mundo humano, onde o laço com a *polis* é decisivo: somente na *polis* há salvação (v. 189)¹³. Se esse princípio é reconhecido será possível não apenas garantir a salvação da cidade, mas também torná-la grande: “É com estes *nomois* que tornarei grande a cidade”, proclama Creonte (v. 192)¹⁴. Como todo discurso da coroa, também aquele de Creonte não é particularmente claro, mas tende ao invés disso a sombrear tudo junto. Assim, o reconhecimento do poder divino é acompanhado por uma exaltação da capacidade humana de superar as dificuldades com suas forças próprias, e moral e política seguem juntas sem muita dificuldade.

De todo modo, no percurso da tragédia os princípios distintivos da ação de Creonte se tornam claros. Um momento decisivo é o primeiro *stasimon*¹⁵, quando o coro comenta o discurso e as ações de Creonte. Aí se lê (mas somente em uma leitura superficial) uma explícita exaltação do empreendimento humano, ou melhor, da sua “inquietude” (para retomar a tradução heideggeriana de *deinon*)¹⁶ no sentido literal de aquilo que não se contenta com aquilo que é dado, mas tem a força e a coragem de ir sempre além, para impor uma ordem própria de valores sobre uma realidade que é inerentemente hostil ou indiferente: é o homem que, com suas forças, sua iniciativa e sua inteligência sulca o mar

11. Cf. EHRENBURG, 1958.

12. Cf. REINHARDT, 1947.

13. Cf. GOLDHILL 1986, p. 95: “Creon’s faith in the maintenance of law, then, does not in itself define him as an especially hard-line authoritarian or dogmatist, but very much as a man of the *polis*, a citizen”.

14. Como tradução da *Antígona* sigo, com algumas modificações, aquela de Franco Ferrari em Sofocle, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, ed. F. Ferrari, Milão, Rizzoli, 1982.

15. [n. do trad.:] Interlúdio coral entre o *parodos* (entrada do coro na *orchestra*) e o *exodos*.

16. Cf. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, ed. Gianni Vattimo, trad. Giuseppe Masi, Milão, Mursia, 1968, p. 159 (ed. original *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966): “Nos concebemos o inquietante (*das Unheimliche*) como aquilo que extrapola a ‘tranquilidade’, ou seja, que escapa do nosso elemento, do habitual, do familiar, da segurança inconcussa. Aquilo que é insólito, não familiar (*das Unheimliche*), não se permite permanecer no nosso elemento.

E é nisso que consiste o predominante. Mas o homem é aquilo que existe de mais inquietante, não apenas porque expressa a sua essência em meio ao inquietante assim entendido, mas o é porque escapa, foge daqueles limites que lhe são antes de tudo e sobretudo familiares, enquanto, como aquele que exercita a violência, transgride os limites do familiar, e isso propriamente em direção ao inquietante entendido como o predominante”.

tempestuoso, dobra a terra à sua vontade, domestica os animais e constrói cidades. Tradicionalmente, a navegação, a caça e a agricultura são exemplos da capacidade do homem de dar ordem e sentido à realidade que o circunda - de dar um *nomos* à *physis*, usando a linguagem da época. A *polis* e a política são o cume deste processo, a celebração da grandeza humana concluída, de seu poder verdadeiramente *deinon*¹⁷.

Se nos atemos a esta primeira parte da tragédia, as semelhanças com algumas das teses sustentadas por Protágoras são evidentes. Antes de tudo, a insistência sobre a centralidade do homem, e sobre sua capacidade de dar um sentido à sua existência; secundariamente, mas não com importância menor, a insistência sobre a dimensão política como aquilo que mais propriamente caracteriza a dimensão humana e, portanto, como aquilo que pode permitir ao homem realizar-se, distinguindo-se da natureza e dos animais para criar um mundo propriamente humano. Finalmente, e este talvez seja o aspecto mais interessante, a fé na grandeza humana, uma fé que contrasta com o pessimismo tradicional da mentalidade grega. Mesmo posições como aquelas sustentadas e difundidas por Protágoras são, portanto, empregadas para esboçar a figura de Creonte.

Se parássemos aqui, poder-se-ia, no entanto, objetar também que essa apresentação de Creonte, porquanto retoma alguns temas da reflexão protagórica e da atividade pericleana, não parece, contudo, particularmente distintiva ou importante. A importância dessa presença torna-se clara passo a passo com o avanço da tragédia, e o objetivo polêmico de Sófocles se torna mais claro. É nesse ponto que a referência a posições como aquelas que nós associamos a Protágoras torna-se indispensável para entender o significado profundo da tragédia e a mensagem de fundo que Sófocles quer propor ao seu público.

Qual é de fato o objetivo de Sófocles? Para compreender isso, convém retornar ao *stasimon* onde aparecem também notas das mais problemáticas, das quais vale a pena dar-se conta. Em particular, o coro prefigura a possibilidade

não somente do sucesso, mas também do fracasso: "ora ao bem ora ao mal se encaminha" (v. 366). Imediatamente depois, o coro também explica como alcançar o bem e escapar do mal: "respeitando as leis (*nomous*) de sua terra / e a justiça vinculada com o juramento aos deuses" (vv. 367-368). Ligada ao desenrolar da trama, esta frase nada faz além de repetir e confirmar as afirmações de Creonte, que havia conferido legitimidade ao seu édito contra Polínice sustentando que estava em conformidade com a vontade divina, combinando, portanto, as leis humanas e a justiça divina. Antígona, no entanto - sabemos nós e logo o descobrirão Creonte e o coro -, que acaba de sepultar o irmão, está de fato alheada do foro humano, não é mais um ser humano, se o homem é um animal político, e é ademais antipática aos deuses: ela é autônoma (v. 821), ou seja, louca.

Mas que coisa sucede se é posta em discussão essa tácita aliança, que é dada como certa, entre as leis humanas e a justiça divina? Pois essa é propriamente a ação de Antígona e o desafio de Sófocles. No episódio seguinte, Antígona, uma vez surpreendida, não se defende fazendo apelo ao amor fraterno ou ao respeito aos laços familiares: Antígona reivindica a bondade do seu ato em conformidade com as "leis não escritas, inabaláveis, dos deuses, que não são de hoje nem de ontem, mas que desde sempre estiveram vivas, e que ninguém sabe quando vieram à luz" (vv. 454-455). A lei divina, noutras palavras, impõe certas obrigações que contrastam com a lei humana. A referência à lei de Zeus e a Dike, que habita com os deuses subterrâneos (vv. 450-451), opera uma clara disjunção entre o universo religioso de Zeus e de Dike, de um lado, e do outro o mundo da *polis* e do *nomos* humano, desmascarando, assim, a impiedade da posição de Creonte, que não havia abertamente negado a importância dos deuses, mas que de fato os havia subordinado às escolhas dos homens. E é claro, uma vez ocorrida a fratura, a audácia (v. 371) recai inteira sobre Creonte, o homem que pretende agir sozinho, enquanto a loucura de Antígona se torna a verdadeira sabedoria.

17. Cf. GOLDHILL, 1986, p. 206.

Esclarece-se, desse modo, o desafio de Sófocles. À luz do que anteriormente observei, é fácil verificar que, em Creonte, Sófocles deu voz às instâncias daqueles que, como Péricles ou Protágoras, haviam levantado a questão de uma fundação humana, demasiadamente humana, da lei e da cidade. O verdadeiro objetivo polêmico de Sófocles é, em suma, o humanismo, do qual Protágoras havia oferecido uma grandiosa defesa com sua tese do homem medida de todas as coisas. Nos testemunhos da época, em Protágoras ou em Péricles é fácil verificar que o humanismo de fundo não se acompanha da tomada de posições prometeicas contra os deuses: Protágoras não negou expressamente a existência dos deuses e Péricles, não afirmou que os atenienses não tinham necessidade da ajuda divina. Mas é isso que sua posição implica, pelo menos de acordo com Sófocles, e o gesto de Antígona serve para fazer explodir um problema que de outro modo poderia permanecer em segundo plano.

4. Se é verdade que o objetivo polêmico de Sófocles é esse humanismo que pretende colocar o homem no centro de tudo, isso não significa, contudo, que a sua posição possa ser simplesmente enquadrada em termos de “anti-humanismo”. Simplificando, essa poderia ser de fato a posição de Antígona, que não parece reservar qualquer valor ao *nomos* e a *polis* dos homens¹⁸. Mas Antígona não é Sófocles, não mais do que o Sócrates dos diálogos seja Platão, ou Hamlet seja Shakespeare. Na tragédia, lida em sua inteireza, não há uma refutação tão decisiva do mundo humano. De fato, aquilo que impele Sófocles é o convite ao seu público, aos seus concidadãos, para pensarem verdadeiramente sobre o que esse humanismo significa. A esse propósito, Mario Vegetti falou apropriadamente de “risco da secularização”¹⁹: trata-se de um convite de Sófocles, mas talvez seja melhor dizer que é um alerta, uma advertência para se pensar realmente no que é o homem, naquilo que ele pode com base em suas forças, em qual é o seu lugar no universo. Aquilo que torna apaixonante esta tragédia, e mais genericamente o teatro de Sófocles (pensando-se também em Édipo), é

precisamente a profundidade com que é explorado este problema – e não tanto as respostas que os críticos acreditam poder obter²⁰.

É à luz dessa polêmica que a tragédia de Creonte torna-se exemplar, exemplar para a compreensão do que é o homem, qual a sua grandeza e quais os seus limites. Enquanto Antígona sai gradualmente da cena, envolta em sua solidão, consuma-se a parábola de Creonte, que de um soberano iluminado se torna um ditador, e não apenas uma parábola sobre sua antagonista. Recontando essa trama, Sófocles faz mais do que simplesmente admoestar: também procura explicar qual é o problema desse humanismo, o porquê da inevitabilidade da ruína à qual Creonte é condenado, e o alerta torna-se uma crítica pungente. Em uma palavra, o erro de Creonte é a vocação totalizante, o desejo de controlar tudo. Para entender a posição de Sófocles convém abordar o tema de fundo da tragédia, ou seja, a posição do homem no universo, a questão da qual se trata diretamente, ou seja, da morte. No fundo, a *Antígona* gira em torno da morte, é uma reflexão sobre a morte, sobre o modo como os homens se relacionam com ela ou pelos quais presumem poder fugir dela. Resumindo, a tragédia fala da tentativa por parte de Creonte de controlar politicamente a morte²¹. O sepultamento, os ritos fúnebres, são uma tentativa por parte do homem de dar ordem e sentido, *nomos*, a um fato, a uma realidade fundamental da vida humana, da qual caso contrário o significado escaparia. Mas Creonte persegue um desígnio totalizante, pretende impor um sentido apenas político à morte, efetivamente reduzindo-a a uma questão secundária em relação ao mundo dos vivos e da *polis*, fugindo de um confronto real com ela – de uma confrontação com o que ela significa para nós. Também nesse caso é difícil não pensar nas convergências com Péricles, que no epitáfio de Tucídides promete aos atenienses uma espécie de imortalidade na glória da cidade²².

A posição de Sófocles vai em uma direção completamente oposta, como se evidencia mais uma vez a partir do primeiro *stasimon*. A

18. De Hegel a Martha Nussbaum, muitos observaram que o personagem de Antígona não é menos radical, obstinado e unilateral que aquele de Creonte; por exemplo, poder-se-ia observar que, se fosse por Antígona, não saberíamos nem que houve uma guerra! Cf. Martha Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, ed. Gianfrancesco Zanetti, trad. it. Mari Scattolla, Bolonha, Il Mulino, 1966, pp. 152-157 (ed. original *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

19. Cf. VEGETTI, 1989, p. 56.

20. Cf. GOLDHILL 1989, p. 206.

21. Cf. BERNARDETE, 1975, p. 148-196.

22. “(...) pois dando a sua vida pelo bem comum recebiam como compensação pessoal o elogio que o passar dos anos não desgasta e a mais insígne das sepulturas – que não é aquela na qual jazem os seus corpos, mas aquela ideal na qual a sua glória permanece, perpassada por uma recordação perene (*aiet*) que se renova a toda ocasião que em que se dêem palavras e ações” (*A Guerra do Peloponeso*, II 43, 2; TUCÍDIDE, 1996).

grandiosidade das empreitadas humanas ali celebradas não deve de fato fazer esquecer que se trata de algo sobre o que o homem não pode estar certo, a morte. Esta referência à morte assinala uma separação claríssima em relação àquilo que precede: o homem é *pantoporos*, “armado com todos os recursos”, “ínferme (*aporos*) mas que se avia em direção ao futuro”. Mas “somente de Hades não encontrará escapatória” (vv. 360-362). Já no primeiro *stasímon*, em suma, a presumida celebração da grandeza humana se encontrava com a presença inevitável da morte. Mas o que significa a morte, ou melhor, Hades, *Haidēs*? *Haidēs*, o termo escolhido por Sófocles, não é sem sentido e encontra-se de algum modo também na fala de Antígona, quando apela às leis não escritas, não mortais mas imperecíveis, à justiça que vive com os deuses subterrâneos (os deuses do Hades; cf. vv. 450-460). Na minha opinião, aquele que melhor que outros apreendeu o sentido e o valor deste termo foi o teólogo protestante Rudolph Bultmann, em um curto e muito incisivo ensaio de 1935²³: “O problema da *Antígona* – assim começa o ensaio – é aquele do verdadeiro fundamento da *polis*, e também do fundamento autêntico de toda a convivência humana em geral, uma vez que a convivência humana adquire forma sobretudo na *polis*” (BULTMANN, 2001, p. 199). Então, depois de haver esclarecido que o problema da fundação é o problema do *nomos*, e que na tragédia se confrontam dois conceitos diferentes de *nomos*, explica assim o *nomos* ao qual Antígona apela:

O nomos que Antígona segue é a antiga obrigação de honrar os mortos, que diz respeito à família (466 e ss., 914 etc ...). Mas esse nomos aparece como o nomos do Hades, e, portanto, o problema deste drama não consiste simplesmente na oposição entre o nomos da polis e o nomos de uma antiga tradição familiar [...]. O uso tradicional representa a autoridade do Hades como misterioso Além-vida em geral. Obedecendo ao uso antigo, Antígona reconhece o poder em que aquela [autoridade] se baseia, não o poder dos laços de sangue com seus parentes, mas aquele de Hades, da morte. Antígona [...] [representa] a

consciência de que a existência humana e também a existência da polis é limitada pelo poder transcendente de Hades. Hades não é entendido aqui como um uma figura mítica individual, como uma particular potência que defende ciumentamente seus direitos próprios, mas como o misterioso Além de toda iniciativa e de todas as leis humanas; como o poder do qual deriva o direito autêntico e que relativiza todo direito estabelecido pelo homem (BULTMANN, 2001, p. 201).

O Hades, literalmente, é o não-visível, aquilo que escapa à compreensão humana e que, ao mesmo tempo, faz o homem recordar sua fragilidade e a impossibilidade de controlar tudo; é aquilo que revela a finitude da política, a sua natureza sempre relativa. O erro de Creonte foi, então, o de não compreender o verdadeiro significado da morte, presumindo que poderia controlar também essa ocorrência, que na verdade é a primeira evidência dos limites da condição humana e da sua incapacidade de controlar tudo. “Creonte – escreve Bultmann ainda – quer ignorar o poder da morte, na qual fala alto a voz do Além que limita o homem” (BULTMANN, 2001, p. 203).

Neste laço entre *nomos*, morte e Hades, encontra-se, na minha opinião, o profundo valor da polêmica de Sófocles. Muitas vezes temos a tendência de identificar o poeta com sua heroína, mas aquilo que realmente interessa a Sófocles não é tanto o gesto de Antígona ou o conteúdo daquelas leis não escritas às quais ela faz apelo. O problema que mais interessa a Sófocles é o significado próprio que a existência de um *nomos* divino tem para a existência do homem. O verdadeiro valor dessas leis não escritas não se resolve tanto naquilo que prescrevem ou proíbem de fazer (esse é o problema de Antígona): sua função é lembrar ao seu público (se não a Creonte) que existe uma ordem de valores mais elevada que aquela dos homens, que escapa à possibilidade de um controle completo por parte do homem. Esta é a única certeza para o homem, e o ponto de onde deve partir para encontrar seu lugar no universo. A tragédia de Creonte nada

23. A tradução de Bultmann foi publicada com um importante comentário de Gaetano Lettiere (pp. 209-242) em Pietro Montani (ed.), *Antígona e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001, obra da qual foram extraídas as citações que seguem.

mais é que é a consequência desse erro: *deinon*, esta é no fundo a lição da *Antígona*, não é o homem (v. 331), mas o destino (v. 950).

Pode-se relutar em atribuir muita importância a Creonte, que nesta leitura se torna quase o personagem mais importante da tragédia. Mas a uma tal objeção seria fácil responder com o paralelo de Édipo, o bom soberano, o homem mais inteligente, o filho de *tyche*²⁴ que, com sua capacidade, mostrou até que ponto poder-se-ia premer o homem – e que, como Creonte, decaiu miseravelmente. “Édipo está em um plano superior a Creonte, mas cai do mesmo modo, porque também ele tenta viver de acordo com o critério de que o homem é a medida de todas as coisas” (EHRENBERG, 1958, p. 107).

Comparado ao *Édipo Rei*, a *Antígona* está mais interessada em questões políticas. A tragédia de Creonte é também uma tragédia política. Mas, novamente, o problema da política nada mais é que uma consequência da *hybris* de Creonte, que acabamos de mencionar. A *hybris*, a sua arrogância, é a pedra angular de sua trama, de uma parábola que se consuma velozmente, transformando Creonte, de um soberano iluminado que era, num tirano, e de homem aparentemente consciencioso em opositor declarado dos deuses (vv. 1040-1044). A trama política decorre diretamente do seu erro de fundo, ou seja, de ter colocado o homem, e somente o homem, no centro de tudo. Na medida em que há menos consciência da transitoriedade da condição humana, o direito e a política se reduzem progressivamente a uma questão de deliberações arbitrárias, baseadas apenas na força e no poder²⁵. Assim, passa-se da justiça à força, a um poder autocrático e unilateral, cuja única legitimação reside na capacidade de proteger seu próprio poder e não no esforço para promover o bem da comunidade. Um deserto, como desesperadamente anuncia Emon²⁶ e como tantas vezes se pôde verificar no curso da história humana. Esse é o resultado de um mundo em que o homem pretende ser a medida de tudo.

5. Tendo chegado até aqui, se a interpretação que propus é correta, torna-se

possível concluir com algumas observações de caráter mais geral sobre a *Antígona*, o teatro (grego) e a filosofia. Mas isto com um esclarecimento preliminar de fundamental importância. Na realidade, nunca se deve esquecer que não faz sentido falar da filosofia, no século V a.C., como se ela fosse uma disciplina independente do conhecimento, dotada de um estatuto epistêmico e de precisos tratos distintivos. Para a filosofia, conforme a conhecemos (sempre que exista, pois, algo que chamamos de filosofia), é preciso esperar pelo menos até Platão, ou melhor, até Aristóteles. Em primeiro lugar, em Atenas, todos são no fundo filósofos, como declara Péricles numa famosa passagem do epitáfio de Tucídides²⁷. Heráclito, por sua vez, afirmava desprezar os filósofos, que sabem tudo e não entendem nada²⁸. Dada esta premissa, aquilo que realmente marca a Atenas do século V é a vastidão e a riqueza do confronto, no qual todos tomam posição sobre uma série circunscrita de problemas, sem distinção de gêneros ou disciplinas. Sem dúvida, um dos grandes temas em discussão é o *nomos*, e neste debate, como espero ter mostrado, Sófocles desempenha um papel proeminente, o que confirma a grandeza verdadeiramente exemplar de uma tragédia como *Antígona*. Com a *Antígona*, Sófocles propõe uma primeira reflexão verdadeira sobre fascínio e os riscos do humanismo, que havia dominado os debates da época, e consegue tratar de temas que eram e tinham sido apanágio dos “filósofos”. Obviamente Sófocles trata destes problemas de um modo distinto daquele dos “filósofos”. Normalmente a filosofia consiste em uma prática discursiva, fundamentada em uma série de argumentações racionais a favor ou contra uma dada posição. Isto evidentemente não o caso da tragédia de Sófocles, que ao invés disso persegue os seus objetivos contando estórias, e com uma série de alusões, cuja importância é difícil de apreender numa primeira observação, visto que seu significado muda com o avanço da própria trama (esta é a famosa ironia trágica). Mas não se diz [aqui] que isto seja limitante: ao contrário, poder-se-ia observar, desenvolvendo uma intuição

24. [n. do trad.:] Divindade tutelar (“sorte”; fortuna) que governava o destino e a prosperidade da *polis*.

25. Cf. MEIER, 2000, p. 255.

26. [n. do trad.:] Filho de Creonte e Eurídice.

27. Cf. TUCÍDIDES, *A guerra do Peloponeso*, II, 40, 1.
5 Cf. HERÁCLITO, fr. B35.

de Bernard Williams²⁹, que as estratégias argumentativas da *Antígona* - mas um argumento análogo poderia valer também para o *Édipo Rei* ou para as *Bacantes* - conseguiram captar com mais incisividade a urgência destas grandes questões, que desde sempre comprometem os homens. E é isso que faz da *Antígona* uma obra-prima - aquilo que a distingue de tantas outras obras literárias é a capacidade de associar a essa urgência a sofisticação de análise: não apenas golpear o leitor com a força do problema, mas estimular a sua reflexão.

Uma significativa confirmação da grandeza da *Antígona* emerge, de resto, quando ela é confrontada com aquilo que viria a ocorrer nas décadas seguintes em Atenas: de fato, a *Antígona* antecipa uma série de problemas e polêmicas que constituiriam um dos pontos de mais acalorado debate entre os sofistas e Platão poucos anos depois. Refiro-me, em particular, à polêmica contra o positivismo, que em Protágoras e Péricles tem duas figuras de destaque. A acusação de que os homens se esquecem da sua fraqueza, arriscando transformar seus relacionamentos em simples relações de poder, é a tese de Trasímaco no primeiro livro da *República* de Platão, assim como é a lição que Tucídides acredita poder extrair daquele "mestre violento" que é a guerra. E um argumento análogo também vale para o plano antropológico que serve de pano de fundo a essas teses, pois a "inquietação" que é "celebrada" (as aspas são uma obrigação) no primeiro *stasimon* da *Antígona*, aquela inquietação impulsionada a ir além para estabelecer uma ordem própria de valores que dê sentido à vida humana, pode facilmente revelar-se como uma pulsão animalesca à prevaricação e à afirmação egoística do próprio interesse e do próprio poder - para usar as palavras da época, [pode revelar-se] na *pleonexia*, literalmente aquele desejo de ter mais, que impulsiona o homem a agir e a ousar. Mas as semelhanças de Sófocles com "realistas" tais como Tucídides ou Trasímaco não devem ocultar as diferenças, que são decisivas: enquanto para estes a força e o desejo, quer sejam bons ou mau, são os únicos fatos que importam, os únicos critérios

para ação humana, ao invés disso Sófocles deixa entrever uma rota alternativa de fuga: aquilo que importa não é a força, mas sim a fraqueza, ou melhor, a consciência da fragilidade humana, pois somente ela pode estabelecer as bases para uma solidariedade real em uma existência de outro modo marcada por dificuldades e hostilidade. Uma lição talvez difícil de realizar, mas sobre a qual vale a pena pensar e sobre a qual muitos, a partir de Platão, experimentaram pensar - confirmando o fato de que o teatro pode realmente fornecer material de reflexão para os filósofos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

DIELS, Hermann, KRANZ, Walther (eds.) (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 ed, Berlim, Weidmann.

ESIODO (1985). *Le opere e i giorni*, trad. Graziano Arrighetti, Milão, Garzanti.

PLATÃO. Leis.

_____. Protágoras.

_____. Teeteto.

SÓFOCLE (1982). *Antígona, Édipo Rei, Édipo a Colono*, ed. F. Ferrari, Milão, Rizzoli.

TUCÍDIDES (1996). *A guerra do Peloponneso*, ed. Luciano Canfora, Turim, Einaudi/Gallimard.

Fontes secundárias

BENARDETE, Seth (1975). "A Reading of Sophocles' *Antigone*". *Interpretation*, 4, p. 148-196.

BULTMANN, Rudolf (2001). "Polis e Ade nell'Antigone di Sofocle". In: Pietro Montani (ed.), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, p. 209-242 [ed. original (1952) "Polis und Hades in der *Antigone* des Sophokles", in *id.*, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Mohr; 1 ed italiana (1986) *Credere e comprendere. Raccolta di articoli*, Bréscia, Queriniana, pp. 378-389].

EHRENBERG, Victor (1958). *Sófocles e Pericles*, trad. Gian Enrico Manzoni, Bréscia, Morcelliana [ed. original (1957) *Sophocles und Perikles*, Munique, Beck].

GOLDHILL, Simon (1986). *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.

MEIER, Christian (2000). *L'arte politica della tragedia greca*, trad. Daniela Zuffellato, Torino, Einaudi, [ed. original (1988) *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Beck, München].

PACI, Enzo (1957). *Storia del pensiero presocratico*, Roma, Eri.

29. Cf. p. ex. Bernard Williams, "Philosophy", in: Moses I. Finley (ed.), *The Legacy of Greece: a New Appraisal*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 202-255, e B. Williams, "The Women of Trachis: Fiction, Pessimism, Ethics", in: Robert B. Loudon, Paul Schollmeier (eds.), *The Greeks and Us*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 43-53. Ambos artigos foram depois republicados em B. Williams, *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy* [ed. M. Burnyeat], Princeton, Princeton University Press, 2006.

REINHARDT, Karl (1947). *Sophokles*, 3 ed, Frankfurt-sobre-o-Meno, Klostermann [ed. original 1933].

VEGETTI, Mario (1989). *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza.

Tradução de Alex Lindoso Zarkadas e Edrisi Fernandes

Recebido em janeiro de 2011,
aprovado em julho de 2011.