

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA  
TITO BARROS LEAL DE PONTES MEDEIROS

MODOS TRÁGICOS:  
Édipo à luz das categorias da Ética à Nicômaco de Aristóteles

Fortaleza  
2009

Tito Barros Leal de Pontes Medeiros

MODOS TRÁGICOS:  
Édipo à luz das categorias da Ética a Nicômaco de Aristóteles

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética Fundamental

Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Fortaleza  
2009

M488m Medeiros, Tito Barros Leal de Pontes

Modos Trágicos: Édipo à luz das categorias da ética a Nicômaco de Aristóteles/Tito Barros Leal de Pontes Medeiros. — Fortaleza, 2009.

95p.

Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen.

Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) — Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Sófocles 2. Tragédias 3. Aristóteles 4. Prudência 5. Agir Ético. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

CDD: 185

Folha de Aprovação

**Título do trabalho:** Modos Trágicos: Édipo à luz das categorias da Ética à Nicômaco de Aristóteles.

**Autor:** Tito Barros Leal de Pontes Medeiros

**Orientador:** Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Defesa pública em \_\_\_\_/\_\_\_\_/2009

Nota obtida: \_\_\_\_\_

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen  
Presidente da banca

---

Marly Carvalho Soares  
1ª examinadora

---

Maria Aparecida de Paiva Montenegro  
2ª examinadora

Dedico este trabalho à minha mãe, Guaraciara Barros Leal, por sempre ter-se posto ao meu lado, mesmo quando em mim faltaram a força e a confiança. Assim confirma-se nela “o deleite que as mães sentem em amar” e ainda mais a certeza de que “quando conhecem os destinos [de seus filhos], amam-nos sem procurar ser amadas em troca, pois parecem contentar-se em vê-los prosperar” (E.N., 1159a, 27-36).

## **AGRADECIMENTOS**

Sem a ajuda dos aqui reconhecidos não poderia ter sido feito este trabalho. Pela simbologia que cada um tem em cada letra posta nas páginas que seguirão, meu mais sincero agradecimento:

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo estímulo dado à pesquisa no Brasil.

Ao Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes pelo apoio incondicional dado a este estudo desde o primeiro momento, sendo, portanto, meu orientador por consideração e estima.

Ao Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Antonio Colaço Martins, Magnífico Reitor da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, pelos valerosos conselhos e importante ajuda oferecida ao longo do meu curso de mestrado.

Ao Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo por ter me apresentado às tragédias de Sófocles no curso de Especialização em Estudos Clássicos.

Ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF da Universidade Estadual do Ceará – UECE, especialmente nas figuras da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Terezinha de Castro Callado e Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> José Expedito Passos Lima, cada um a seu turno, cada um com sua filosofia, ambos com as melhores intenções de orientação.

Ao Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Jan Gerard Josphe ter Regeen, orientador e amigo, ponderação corporificada, prudência em carne e osso, pelo apoio em momento definitivo no curso, devo- agradecimento imensurável.

Aos funcionários do CMAF / UECE, especialmente à Secretária Maria Tereza Cordeiro Sátyro, coração pulsante de todo o mestrado. Obrigado pela paciente interlocução entre mim e professores e pelos vários préstimos a mim oferecidos em sua função.

Ao Prof. Dr. Roberto Pontes, meu pai, pela meticulosa revisão textual, contribuindo para a melhor expressão de meus pensamentos (nem sempre tão ordenados).

Por fim agradeço à minha esposa sempre amada, Ana Alice Miranda Menescal, colega de mestrado, amiga, companheira, conforto de minha alma pela paciência extremada.

## LIBERDADE

Sonho de fim-de-semana  
sem analista  
voar    baixar    planar  
   por conta própria

Águias interpretadas a teu bel-prazer  
intérpretes elas mesmas  
tudo se mira na lagoa  
   do mundo explicado por si.

(Carlos Drummond de Andrade, 1968)



## RESUMO

A dissertação ora apresentada procura compreender o processo de gestação da filosofia ética grega nas tragédias de Sófocles. Busca-se correlacionar a proto-ética sofocliana com a expressão supostamente mais bem definida da ética clássica apresentada na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles. Para a consecução dessa dissertação foram selecionadas as tragédias *Édipo Rei* e *Édipo em Colona* sob o argumento de serem paradigmáticas em relação ao assunto analisado. Metodologicamente, empreendeu-se para a elaboração desta dissertação uma análise crítica a partir das categorias aristotélicas presentes na *Ethica Nicomachea*, das duas tragédias anteriormente referidas. As leituras desenvolvidas confirmam a hipótese de a ética grega não ter sido gestada unicamente no campo da filosofia, dado o fato de o período de transição das mentalidades no universo cultural helênico (séc. IV e V) ser marcado pela efervescência dessas questões em todas as áreas do saber e, especialmente, nas tragédias, dado tratar-se de um espaço profícuo para o desenvolvimento do debate. Destarte, a genialidade do filósofo de Estagira deve ser compreendida a partir da ordenação e sistematização por ele desenvolvidas sobre as questões éticas.

**Palavras-chave:** Sófocles. Tragédias. Aristóteles. Prudência. Agir Ético.

## ABSTRACT

This dissertation herein presented aims to analyze the genesis process of the ethical Greek philosophy in Sophocles tragedies and it intends to correlate Sophocles' proto-ethics to the expression supposed to be the most high-defined classical ethics offered in the *Ethica Nicomachea* by Aristotle. In order to achieve these goals it were selected two famous tragedies - King Oedipus and Oedipus in Colona – considered paradigmatic concerning the subject undertaken. The methodology assumed along the research was primarily the critical reading of these two tragedies just announced before from the perspective of the Aristotelian categories in the *Ethica Nicomachea*. The method confirmed the initial hypothesis that the changing period of the mentalities in the Hellenic cultural universe (V and IV centuries) was marked by the effervescence of these questions in various fields, especially in the tragedies, so that it was a rich space for debating, the Greek ethics was not generated solely upon the philosophical field. Thus, the genius of the philosopher from Stagira must be understood from his own perspective of ordination and systematization of ethical issues.

**Key-words:** Sophocles – Tragedies – Aristotle – Prudence – Ethical Acting.

## LISTA DE ABREVIATURAS

E.E. - *Ethica Eudemia*

E.N. - *Ethica Nicomachea*

Metaph. - *Metaphysica*

Phys. - *Physica*

Poet. - *Poetica*

Pol. - *Politica*

Reth. - *Rethorica*

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>TRAGÉDIA E FILOSOFIA.....</b>	<b>17</b>
	2.1. A Pólis e a construção da filosofia ética.....	17
	2.2. A dessacralização da natureza.....	20
	2.3. <i>Tragedia</i> : influências na formação ética-política do período de transição.....	22
	2.4. <i>Tragedia</i> : Paixão X Deliberação.....	28
<b>3</b>	<b>AÇÃO EDUCATIVA DA KATHÁRSIS.....</b>	<b>33</b>
	3.1. A função ética da <i>Mímesis</i> trágica.....	33
	3.2. <i>Ars Poetica</i> : sobre o conceito de <i>Peripécia</i> .....	39
	3.3. <i>Ars Poetica</i> : sobre o conceito de <i>Kathársis</i> .....	42
<b>4</b>	<b>ÉDIPO REI À LUZ DA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....</b>	<b>49</b>
	4.1. <i>Areté</i> : caminho para a <i>Eudaimonia</i> .....	49
	4.2. <i>Eudaimonia</i> como <i>thélos</i> da ação humana.....	56
	4.3. Magnanimidade e Justiça nas ações de Édipo Rei.....	58
<b>5</b>	<b>ÉDIPO EM COLONO À LUZ DA FILOSOFIA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....</b>	<b>70</b>
	5.1. Considerações gerais sobre Édipo em Colono.....	71
	5.2. O sentido de <i>Prudência</i> na filosofia ética aristotélica.....	77
	5.3. A articulação entre Juízo e Inteligência: a <i>prudência</i> (re)pensada.....	81
	5.4. A morte de Édipo e a formação do novo paradigma do agir humano.....	83
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>87</b>
	<b>REFRÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>90</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O Homem deve compreender e vivenciar a realidade que o cerca para, assim, agir de forma livre na busca de uma ação virtuosa em benefício da coletividade. Esse pensamento parece óbvio hoje para qualquer pessoa cuja cultura tenha sido direta ou indiretamente influenciada pela filosofia grega. De fato, esta idéia pode ser entendida como uma síntese dos princípios da teoria ética que Aristóteles desenvolveu ao longo de seus anos de vida.

Tal orientação, contudo, nem sempre esteve tão clara. Mesmo na Grécia, berço das idéias democráticas e da ação política isonômica, essa forma de se posicionar ante a realidade social teve que ser gerada, tal como se dá com tudo que compõe o complexo cultural de um povo. Entre os gregos, portanto, houve tempos em que a lógica político-social estava menos regida pela força da reflexão do indivíduo e mais atribuída às divindades que norteavam a vida das cidades-Estado.

De fato, até Aristóteles, uma teoria ética propriamente dita ainda não havia sido preparada. Sócrates, em seu tempo, dera os primeiros passos nesse sentido e Platão, por seu turno, traçou as grandes linhas dessa nova perspectiva filosófica, alicerçando o caminho de tal sorte que, com o filósofo de Estagira, finalmente foi possível construir um *corpus* documental que viesse a sistematizar os princípios e os fins da ética.

Não foi do nada, contudo, que este pensamento se formou. Como acima se advertiu, todas as construções culturais<sup>1</sup> estão subordinadas a um processo histórico e esta historicidade deve ser compreendida tanto como dimensão quanto característica fundamentais do ser humano e do próprio agir ético.

---

<sup>1</sup> O termo *cultura*, aqui utilizado deve ser compreendido em toda sua dimensão uma vez que no corpo desse trabalho pensa-se cultura numa perspectiva histórico-antropológica. Assim, o conceito pode ser entendido como diz Raymond Willians em seu livro *Cultura* (São Paulo: Paz e Terra: 2000, p. 13) como “*sistema de significações* mediante o qual necessariamente uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada.”; ou como afirma Ashley Montagu, em sua clássica *Introdução à Antropologia*. (São Paulo: Cultrix, 1977, p. 14) cultura “É o que se pode denominar a parte do meio ambiente feita pelo homem, ou aprendida: potes e panelas, leis e instituições, arte, religião, filosofia, mitologia, etc. Tudo o que um determinado grupo de pessoas, que vivem juntas como uma população em funcionamento, aprendeu a fazer como seres humanos, o seu modo de vida, em suma, deve ser entendido como cultura.” Esta perspectiva última coincide em tudo com a proposta que Tiago Adão Lara em sua *A filosofia nas suas origens gregas* (Petrópolis: Vozes, 1989, p.16), na qual ele afirma: “Cultura é antes de tudo, a maneira de ser de um povo, diversa da maneira de ser de outro povo: é aquilo que faz com que um povo tenha suas leis, suas instituições, suas organizações, seus costumes e suas crenças *próprias, típicas e características* (...) Cultura é, pois, a *qualidade* humana e a *é a produção* humana.” Por fim, indica-se para aprofundamento a leitura de VICO. Giambattista. *De nostri temporis studiorum ratione*. Roma: Armando Armando Editore, 1974; VICO. Giambattista. *La antiquíssima sabiduría de los italianos*. Barcelona, Anthtropos Editorial, 2002 e, por fim, LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: Unesco, 1950.

A questão fundamental que nesta dissertação é fomentada, consiste numa propositura sobre o processo de construção da ética e da eticidade gregas ao longo dos séculos V e IV a. C. no ambiente cultural helênico. Neste sentido, vai aqui proposta a tese de que as tragédias gregas (e em especial as tragédias de Sófocles) tiveram importante contribuição nesse processo histórico. Assim sendo, a partir da linha de raciocínio aqui desenvolvida, as tragédias ajudaram a introduzir, inaugurar e configurar um novo *modus vivendi* na sociedade grega. Surgia assim, ao que parece, um caráter questionador capaz de levar o homem grego a argüir sobre as relações existentes na metamórfica sociedade grega de então.

As tragédias gregas, a partir desta orientação de leitura, podem ser compreendidas como construtos da efervescência sócio-cultural própria da época em que foram geradas, constituindo-se em elemento medular na elaboração deste estudo.

É claro que as tragédias são resultado das próprias inquietações sócio-culturais de seus autores; contudo, limitá-las a mero reflexo do seu contexto histórico é um erro inadmissível. A tragédia, para além de espelhar a sociedade, é filha direta dos conflitos próprios do meio social em transformação. Num movimento dialético, a tragédia é fruto da sociedade que representa ao mesmo tempo que a modela, tal qual as inquietações que ela, tragédia, traz e explicita em si.

Nessa perspectiva, o que se pode perceber a partir da análise do período de transição proposto, é o aceleração dum processo bem mais antigo que, desde o século VI a. C. já vinha rompendo (ou pelo menos competindo) com as explicações míticas sobre a sociedade e o agir humano, tendo em vista a busca de explicações racionais para a realidade social. Assim, pode-se perceber nas tragédias, a partir da perspectiva aqui escolhida, o processo de transmutação entre *logos alethés* (palavra sagrada) e *logos filosófico*.<sup>2</sup>

Assim, ao enveredar pelos terrenos da razão o homem iniciou um percurso petulante de enfrentamento com o divino. Precisava construir regras e demarcar rumos que o levassem ao seu sucesso, precisava alicerçar as bases firmes para, no momento de finalmente se ver sozinho, desprovido dos auxílios ou intervenções divinas, pudesse ter chão firme para caminhar por conta própria. A filosofia, ao que parece, veio suprir essas necessidades. Porém, ainda era fundamental ao homem compreender eticamente suas ações para que, objetiva e conscientemente pudesse atingir seus fins.

Ao que parece, a reflexão sobre as ações humanas presente na obra de Sófocles, ao mesmo tempo abrindo espaços para estas novidades, ainda se apresenta fortemente filiada

---

<sup>2</sup> Cf. PEREIRA, Ivanete. *Aspectos sagrados do mito e do logos*. São Paulo: EDUC, 2006.

às questões mítico-religiosas de um período anterior. Rachel Gazolla, em leitura próxima à pretendida neste estudo, diz que se deve evidenciar o papel da:

hýbris, a desmedida [presente] nas ações dos heróis, permeando seus impulsos, desejos e decisões. Eles poderiam ter agido de modo mais equilibrado, refletindo sobre os próprios impulsos e valores? Poderiam ter ouvido as insistentes palavras de cautela do coro, do corifeu, ou de qualquer outro personagem? Sim, mas não o fizeram, não concerne aos heróis fazê-lo.<sup>3</sup>

Mas por que *não concerne aos heróis fazê-lo*? A explicação se tem no fato de, na perspectiva das mentalidades gregas do período de transição, a presença das *Moiras*<sup>4</sup> ainda ser uma constante no cotidiano mítico-político. Assim, ainda com Gazolla:

Entre as possíveis decisões de um herói e a determinação do seu destino, da parte que cabe a cada um conforme os desígnios de Moira, não há ponderação: cumpre-se o destino. Os cidadãos também estão determinados por Moira, mas não se sabe qual é o lote a que somos destinados, portanto, em situações de conflito o melhor é acalmar o ânimo (*thýmos*) e refletir sobre a prática (*phroneîn*). Essa é a grande pedagogia da tragédia que é inócua para o herói.<sup>5</sup>

Elegemos para exame nesta dissertação uma personagem arquetípica: Édipo. As ações de Édipo, nas duas obras de Sófocles que o têm por personagem central, parecem revelar, de forma clara e inequívoca, exatamente esses passos, esse caminhar humano em busca do agir racional-ético.

As ações de Édipo podem ser compreendidas como elemento central do processo de transição por nós pensado, e isso não se dá por acaso. Ao longo de todo o trabalho, a

---

<sup>3</sup> GAZOLLA: 2003, p.15.

<sup>4</sup> Vale transcrever aqui a definição apresentada por Mário da Gama Kury no *Dicionário de Mitologia Grega e Romana* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, PP. 210), MOIRA – “O destino personificado de cada criatura humana, dotada desde o nascimento de sua própria Moira, palavra que significa ‘quinhão’. Essa abstração tornou-se com o tempo uma divindade, semelhante às *Keres*, mas sem a crueldade e a violência destas últimas. As Moiras, inflexíveis como o destino, eram a encarnação de uma lei inexorável, à qual os próprios deuses estavam sujeitos”. Cf. ainda o verbete relacionado em RIBEIRO: 1962, 210.

<sup>5</sup> GAZOLLA, op. cit. loc. cit.

justificativa da escolha dessa personagem será repetida; contudo, julgamos ser necessário apresentar, ao menos de forma sumária, esses motivos.

Édipo, tal qual o homem do período de transição, demonstra sua condição de um ser angustiado, perdido. Quer acertar, quer fazer o bem, mas é impelido a errar. A liberdade edipiana é limitada por sua Moira e por mais que se esforce Édipo está sempre fadado à desgraça pré-estabelecida. Pesa sobre suas costas uma *hýbris*<sup>6</sup>. Mas Édipo parece não aceitar seu *éthos* heróico, parece visar sua condição humana e, assim, através das ações da personagem, é possível vislumbrar “espaço para a reflexão filosófica sobre as ações humanas, quer na interioridade de cada um, quer no conjunto das relações sociais.”<sup>7</sup>

Ao que parece, e seguindo tudo o que se vem apresentando, pensa-se que o processo de transição das mentalidades do mundo grego (do qual Édipo serve como modelo), começa a se dirigir para uma ordenação fundamentalmente racionalizada com Aristóteles.<sup>8</sup>

Duas questões inter cruzadas podem ser construídas a partir do que acima foi dito: 1ª) Qual o limite do *saber sobre as coisas relativas aos costumes*, uma vez que a Moira deve ordenar toda a experiência humana; e 2ª), qual o limite do saber e do agir na *pólis*? De fato, como pensar uma teoria do agir deliberado, ou uma filosofia sobre a prudência se, em última instância a decisão não estaria nas mãos daquele que se dedicou à reflexão e buscou a melhor via? Assim, o processo de transição deve ser entendido exatamente como essa luta entre o mítico-político e o ético-político. Portanto:

À medida em que, ao longo dos séculos, firma-se a crença na abertura que temos para o nosso poder de deliberar, quando a interioridade de cada um sinaliza a possibilidade de autarquia – de princípios próprios -, o herói trágico decresce em força e, com ele, o mito e os rituais miméticos. O *éthos* heróico, seu *páthos*, apesar de nos dizer respeito quanto aos nossos deslimites, não pode ser preservado quanto às nossas potências e limites.<sup>9</sup>

Dessa forma, as características marcantes do pensamento do Estagirita na *Ethica Nicomachea*, tais como a racionalização e a sistematização de conceitos, parecem coroar as transformações as quais, por mais de um século, permearam a vida social grega e, estando já expressas nos escritos dos tragediógrafos.

<sup>6</sup> O capítulo 03 trará maiores esclarecimentos sobre a questão da *Hýbris* de Édipo. Convém, contudo consultar a nota 180 para breve resumo da geração dos labdácias à qual Édipo pertence.

<sup>7</sup> GAZOLLA, op. cit. loc. cit.

<sup>8</sup> Isso será pormenorizado no primeiro capítulo, especialmente em sua quarta parte.

<sup>9</sup> GAZOLLA, op. cit. loc. cit.



Deve ficar claro, contudo, que o projeto ético aristotélico não tem sua gênese na genialidade do filósofo, mas, e aí sim, sua genialidade constitui em aprofundar, pormenorizar, categorizar, sistematizar todo um processo histórico-político-cultural que vinha ganhando forma no seio da sociedade grega e que, em si, projetava um modelo novo de ser<sup>10</sup>.

Assim, uma das questões desta dissertação é buscar apresentar o processo de (re)organização da vida social grega a partir das transformações sócio-político-culturais do mundo helênico, entre os séculos V e IV a. C., na ordenação de uma proto-ética cuja máxima expressão, e sistematização se deu no pensamento ético aristotélico. Para tanto, empreendeu-se desmedido estudo sobre quatro fontes fundamentais, a saber: *Édipo Rei* e *Édipo em Colona*, de Sófocles e *Ethica Nicomachea* e *Ars Política* de Aristóteles.

Aristóteles e sua ética aparecem ao longo de todo este texto como um fim. Um fim procurado (mas não enxergado) pelo homem arquetípico. Um fim projetado em Édipo, porém somente concluído em Nicômaco (ao menos no respeitante ao processo de transição focado no corpo deste estudo).

O método filológico foi utilizado como recurso para recuperar o sentido de certos conceitos e categorias que, ao longo do tempo, ou se vulgarizaram perdendo suas respectivas forças e dimensões, ou, simplesmente, não encontram na língua portuguesa tradução plena. Assim, em muitos momentos ao longo do texto preferimos utilizar o termo grego transliterado em português e explicado em nota de rodapé para, por um lado, preservar a essência significativa do termo em questão e, por outro, oportunizar o pleno entendimento do texto àqueles que não estão familiarizados com o grego clássico.

A ordenação do raciocínio desenvolvido ao longo da argumentação se deu na forma da construção de quatro capítulos breves, de leituras individualizadas. Assim, pretendemos deixar o leitor livre para experimentar outras formas de construção do mesmo raciocínio, ao mesmo tempo, em que pensamos em evitar uma leitura fadigosa.

O primeiro capítulo, *Tragédia e Filosofia*, tem por fim esclarecer o desenvolvimento cultural das *pólis* (cidades-Estado) gregas, enquanto ambiente profícuo para o surgimento de um *ethos* orientador do projeto ético-racionalista, que se vinha esboçando no período de transição em contraposição à dimensão mítico-política anterior. Para tanto, discutimos, ainda neste capítulo, o processo de dessacralização da *phýsis* (natureza), tendo a tragédia lugar específico de gestação desse processo, por ao introduzir elementos de cunho proto-ético e pedagógico-políticos nos rituais dionisíacos em que as peças eram apresentadas.

---

<sup>10</sup> Ser aqui empregado no duplo sentido do termo.

Ainda neste primeiro capítulo, discutimos dois conceitos fundamentais para a compreensão do sentido de proto-ética presente nas tragédias: *páthos* (paixões) e *boulésis* (deliberação).

A *Ação Educativa da Kathársis* é o título do segundo capítulo deste estudo. Nele foram comentadas categorias fundamentais da *Poetica*, tais como *mimésis*, peripécia e *kathársis*. Os três conceitos têm fundamental importância nas análises pontuais dos casos específicos das tragédias *Édipo Rei* e *Édipo em Colona*, lidas como protótipos daquilo que a *Ethica Nicomachea* viria a consolidar como estrutura mais acabada, e cujas pormenorizações serão consideradas nos capítulos três e quatro, respectivamente.

O terceiro capítulo, como afirmado, dedica-se às considerações sobre *Édipo Rei à luz da Ética Aristotélica*. Em suas páginas será discutida a gênese dos conceitos de *Areté* (excelência); *Eudaimonia* (vida plena); Magnanimidade e Justiça e suas formalizações estruturais no corpo da *Ethica Nicomachea*.

Por fim, o último capítulo se propõe a fazer leitura da *Prudência* no âmbito da *Ethica Nicomachea*, buscando estabelecer ligações entre o pensamento de Aristóteles e o sentido que a palavra apresenta no texto de *Édipo em Colona*, último escrito por Sófocles e, talvez por isso mesmo, o mais próximo da linha ético-política aristotélica. Além disso, ainda no quarto capítulo, tentamos apresentar a idéia de que a morte de Édipo representa uma nova abertura de possibilidades, um novo paradigma para a ética no mundo grego.

Dessa forma, essa dissertação tem por objetivo tentar compreender a construção de um novo projeto de homem gestado nas tragédias gregas, delineado e burilado na ética aristotélica e, ainda hoje, na modernidade, ainda inalcançado. Refletir sobre as origens dos nossos princípios éticos e buscar compreender o que no fluxo da história se perdeu, eis o propósito que nos moveu.

## 2 TRAGÉDIA E FILOSOFIA

*Suponho não haver dúvida quanto a Édipo Rei ser um instante decisivo do drama, se não a peça que melhor exemplifica esta arte em sua natureza essencial e sua inteireza.*

(FERGUSSON, 1964, p. 13)

### 2.1. A *pólis* e a construção da filosofia moral

O período da história grega, compreendido entre os séculos V e IV a.C., está profundamente marcado pelas várias guerras realizadas em toda a região<sup>11</sup>. Para este trabalho, contudo, é muito mais útil discutir as resultantes dos longos períodos de conflito do que, propriamente, fazer um minucioso resumo das guerras médicas.

De fato, as guerras entre gregos e persas serão o principal motivo de uma profunda transformação social iniciada na Grécia do séc. V a.C. Cabe, porém, antes de analisar essas mudanças, compreender, ainda que em linhas gerais, o fato em questão.

A guerra ora discutida se deveu aos interesses do imperialismo persa na península balcânica. Referidos interesses estavam atrelados, entre outras coisas, às possibilidades econômicas vislumbradas pelos persas na conquista dos mares que banham a região dos Bálcãs. Para os gregos, a situação não era nada satisfatória. Os persas invadiam as cidades helênicas e escravizavam seus povos, instituindo tributos pesados.

Com a finalidade de reverter a situação em que se encontravam, os helenos organizaram-se política e militarmente em torno de um objetivo comum: expulsar os medos. Foi essa organização político-militar que instituiu as transformações sociais que desencadearam o período de transição que nos referimos e, é a partir delas, por exemplo, que surgirá, primeiramente (e de forma mais evidente em Atenas), a democracia.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Sobre o tema, muitos são os documentos e os livros publicados. Julga-se de grande valia para um aprofundamento *ad posteriori* da questão p. e. a leitura do clássico livro de Heródoto, *História*, que oferece apanhado, quase que de documentário jornalístico, sobre as Guerras Médicas, e do não menos clássico *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Cf. também trabalhos de estudiosos mais recentes da história Grega como, p. e., KAGAN, Donald. *Guerra do Peloponeso*. São Paulo: Record, 2006; FERNANDEZ, Dionisio Mínguez. *Breve História de la Antigua Grécia*. Barcelona: Nowtilus, 2006 e STRUVE, V. V. *Historia de la Antigua Grecia*. Barcelona: Akal, 1988.

<sup>12</sup> O conceito de democracia sofreu, ao longo da história, transformações (naturais a quaisquer conceitos). Dessa forma, quando observado em suas origens, na Grécia Arcaica / Clássica, ele deve ser enquadrado nos limites históricos pertinentes, sob pena de anacronismos. Sobre o conceito de democracia no mundo grego e sua evolução histórica cf. a vasta bibliografia produzida por Claude Mossé, em especial: *Péricles, o inventor da democracia*. (São Paulo: Estação Liberdade, 2008), *O cidadão na Grécia Antiga*. (Lisboa: Edições 70, 1999) e *Historia de una democracia, Atenas* (Madrid: Akal Ediciones, 1987). Úteis a esse entendimento também são os

Deve-se compreender, contudo, que a idéia de democracia não foi aceita em todo o mundo heleno. Como é sabido, durante toda a sua história antiga a Grécia nunca conseguiu manter uma unidade político-administrativa; pelo contrário, as diferenças entre as *pólis*<sup>13</sup> eram notórias e, não raro, motivo de disputas entre seus povos.<sup>14</sup>

Não nos ateremos em apresentar as diferenças entre as formas de governo da Grécia antiga<sup>15</sup>. Basta, para o caso, estabelecer uma breve visão sobre as transformações sócio-políticas ocorridas com o povo ateniense após a adoção da democracia como modelo político daquela *pólis*. A observação apresentada servirá como direcionamento para a análise da *vita activa*, proposta por Aristóteles na sua *Ethica Nicomachea*, e meio interpretativo sobre as ações de Édipo na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles. Jean-Pierre Vernant, a quem o discurso até aqui apresentado se consorcia, sublinha que o texto trágico está permeado pelas tensões e ambigüidades<sup>16</sup> subjacentes ao período de transição ensejado, e eis o porquê da análise proposta.

A *pólis* grega, surgida ainda no período arcaico<sup>17</sup>, abriu novas e fecundas possibilidades para os helenos. Foi a partir do desenvolvimento dessa nova forma de organização social que a filosofia se implantou radicalmente no cotidiano do homem grego e, com ela, as discussões sobre *ética, política e justiça*.

Assim sendo, o surgimento das *pólis* no mundo grego contribuiu com o advento de uma situação histórica característica marcada pelo choque entre duas mentalidades: de um lado, o mundo arcaico, caracterizado pelo misticismo e pelas limitações do homem frente ao divino<sup>18</sup>; do outro, a mentalidade clássica, ainda em formação, uma espécie de *poder-ser-algo-novo*, que punha em xeque certo tipo de misticismo, até então apresentado como remédio às limitações humanas da razão.<sup>19</sup>

O homem, petulantemente, começa a palmilhar um caminho que desafiará os deuses, fugindo do seu destino, construindo sua história. Tenta assim construir um caminho

textos *Política*, de M. I. Finley e *Teoria Política*, de R. I. Winton e Peter Grasney, ambos publicados em FINLEY, 1998, pp 13-41.

<sup>13</sup> Sobre o conceito de *pólis* (πόλις) numa perspectiva mais geral cf. LARA, 1989. Sobre o conceito de πόλις na perspectiva aristotélica cf. BORON, 2006, pp 99 – 134 e, também MORRAL, 2000, pp 5 – 28

<sup>14</sup> Sobre esse assunto é variada a literatura, inclusive de época. Cf. as comédias de Aristófanes como, *p. e.*, *As vespas*, *Lisistrata*, *A greve do sexo* e *Cavaleiros*.

<sup>15</sup> Aristóteles, em sua *Política*, discorre com maestria e didatismo sobre o tema. Vale cf. ainda LARA, Op. Cit. especialmente, pp 159 – 166 e MOSSÉ, 1987.

<sup>16</sup> Cf. VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. 1977.

<sup>17</sup> De fato, muitos são os momentos em que a distante memória histórica da Guerra de Tróia se confunde com a realidade da Grécia Arcaica, *locus* da organização dos dois épicos *Ilíada* e *Odisséia* atribuídos à Homero, construindo quase que uma “história do cotidiano”. Fica clara, também, a autonomia das incipientes cidades-Estado em passagens como, *p. e.*, o *Catálogo das Naus*, apresentado no Canto II, passo 480 da *Ilíada*.

<sup>18</sup> Cf. VERNANT, 2003 e VERNANT, 1999.

<sup>19</sup> Representante máximo dessa linha de pensamento será Epicuro que lançará a idéia do τετραφάρμακον (tetrápharmakon).

alternativo para sua vida baseando-se nas suas ponderações racionais, com a filosofia como meio e a política como fim.<sup>20</sup>

Essa transição, porém, não foi fácil. As personagens trágicas, representantes por excelência deste momento de transformação psicossocial do mundo grego, quase sempre pagam alto preço por suas escolhas. A estes resta, muitas vezes, a simples certeza de terem praticado uma escolha. “Desobedecer” o destino, “rebelar-se” contra as vontades divinas em benefício das *vontades* humanas, o que lhes parece ser satisfatório. Neste sentido, a tragédia marca o momento da *práxis*, da ação humana<sup>21</sup>.

Jean-Pierre Vernant e Vidal-Naquet, a propósito, escreveram:

Assim, também com a cidade, desenvolve-se um sistema de instituições e de comportamento propriamente político. [...] é nítido o contraste social que a *pólis* substituiu juntamente com as práticas e a mentalidade que lhes eram solidárias. Não é diferente com a tragédia. Ela não poderia refletir uma realidade que, de alguma forma, lhe fosse estranha.<sup>22</sup>

Percebe-se assim, portanto, ser a tragédia um espelho refletindo as transformações sociais próprias do período de transição entre a mentalidade social arcaica e a mentalidade social clássica. Segundo Arnold Hauser, o texto trágico explicita nas suas entrelinhas “os conflitos internos da estrutura social de Atenas<sup>23</sup>”. O texto trágico é, portanto, permeado de ambigüidades: *aristocrático*, no que se refere aos conteúdos de suas narrativas ligadas sempre à perspectiva trágico-heróica da vida, e *democrático*, quanto aos aspectos externos de suas apresentações às massas<sup>24</sup>; *individualista*, haja vista as ações dos protagonistas das peças e, ao mesmo tempo, *coletivo*, tendo em vista a *kátharsis*<sup>25</sup> produzida no público pelas apresentações<sup>26</sup>.

Daí a hipótese aqui lançada de que as personagens representadas nas tragédias gregas (e em especial as tragédias de Sófocles) podem ser compreendidas como metáforas do agir ético, porém, numa perspectiva *proto-ética*, cuja culminância em termos de sistematização dar-se-á no âmbito da sistematização do *corpus* ético-filosófico de Aristóteles.

<sup>20</sup> Cf. Pol., livro IV (sobre a melhor constituição possível) e livro VIII (sobre a educação dos jovens) e E.N., livro I (sobre a Liberdade) e Livro V (sobre a Justiça)

<sup>21</sup> A questão da *πρᾶξις* (*práxis*) parece mesmo permear toda a *Ethica Nicomachea*.

<sup>22</sup> VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET *Op. cit.*, p. 08-09.

<sup>23</sup> HAUSER, 2003, p 84.

<sup>24</sup> HAUSER *Op. cit.*, p. 85.

<sup>25</sup> Sobre o conceito de *Kathársis* cf. capítulo 02, item a desta dissertação.

<sup>26</sup> HAUSER *Op. cit.*, p. 84.

## 2.2. A dessacralização da natureza

Sócrates é o marco da metamorfose filosófico-intelectual do povo grego<sup>27</sup>. É também responsável direto pelas transformações ético-políticas observadas naquela sociedade e, provavelmente por isso, ele é constantemente referido por escritores de sua época.<sup>28</sup>

É importante, para o fluxo do raciocínio aqui pretendido, compreender, mesmo em linhas gerais, as mutações sociais derivadas do pensamento de Sócrates, numa perspectiva de abertura da rota estabelecida na filosofia aristotélica e, antes mesmo disso, organização de uma antropologia filosófica sofocliana da qual Édipo seria o representante paradigmático.

Com Sócrates a filosofia dá uma guinada. Em lugar de uma filosofia da natureza amplamente desenvolvida pelos pré-socráticos, em vez de simplesmente aceitar uma multiplicidade de opiniões, que tantas vezes se contradizem na perspectiva do pensamento sofista, Sócrates, afinando o foco de seus esforços numa reflexão moral começa a perceber o homem por uma perspectiva ainda nova. Assim, segundo Reale: “Ele se concentrou no homem, como os sofistas, mas ao contrário deles, soube chegar ao fundo da questão, a tal ponto que chegou a admitir malgrado a sua afirmação geral de não saber [...] que era sábio nessa matéria<sup>29</sup>.” Para Sócrates, as respostas às questões filosóficas não estavam nas divindades, nas lendas, nem nas explicações tradicionais. Para ele, os homens devem entregar-se a uma longa jornada de reflexão e, a partir daí encontrar as respostas necessárias aos problemas que os afligem.<sup>30</sup> Henri Bergson diz: “Sócrates [...] tinha horror da ciência já pronta, daquela que se põe em fórmulas, se repete e transmite. Seu alvo era menos o de satisfazer os espíritos do que o de fazê-los desconfiarem de si mesmos, o de instigá-los a pensar<sup>31</sup>.”

Tiago Adão Lara escreve o seguinte sobre o pensamento racional:

---

<sup>27</sup> Como introdução ao pensamento de Sócrates cf. BRUN, Jean. *Sócrates*. Lisboa: Dom Quixote, 1986. Sobre a história das transformações do pensamento grego cf. LUCE, J. V. *Curso de Filosofia Grega: Do séc. VI a.C. ao Séc. III d.C.* Rio de Janeiro: Zahar, 1994; VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003; LARA, Tiago Adão. *A Filosofia nas suas Origens Gregas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989. Cf. ainda o texto *Hegel e os Gregos* de Heidegger (1958).

<sup>28</sup> Cf. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* de XENOFONTE; *As Nuvens* de ARISTÓFANES, ambos textos publicados no volume I da coleção: *Os Pensadores* (São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1972) e, obviamente, toda a obra de Platão.

<sup>29</sup> REALE, 2002, p.87.

<sup>30</sup> Cf. *Eutífron* de Platão e *Fundamentos da Metafísica Moral e Crítica da Razão Prática* de Kant.

<sup>31</sup> BERGSON, 2005, p. 97.

[referido pensamento] se desamarrava das antigas histórias sacras e se arvorava em autonomia de perguntas e de respostas, que eram novas propostas. À tradição, que contava histórias e propunha verdades elaboradas e sacralizadas, a razão opunha perguntas, argumentos, pontos de vista parciais e contraditórios.<sup>32</sup>

Sócrates abrirá, portanto, caminho para questão fundamental na mentalidade grega, que continua de extrema atualidade: *o que é a essência do homem?*<sup>33</sup> Afirma Reale:

Os naturalistas procuraram responder à seguinte questão: “o que é a natureza ou a realidade última das coisas?” Sócrates, porém procura responder à questão: “o que é a natureza ou realidade última do homem?”, ou seja, “o que é a essência do homem?”.<sup>34</sup>

Assim, ao desenhar Édipo, Sófocles o dota de características angustiadas espelhando — se não em totalidade, em grande parte — a realidade social da população grega, pois as novas propostas da filosofia vinham mesmo quebrar as possibilidades de certezas até então vigentes.<sup>35</sup> Isso faz de Édipo o arquétipo do homem grego da transição Arcaico / Clássico<sup>36</sup>. Ele procura, busca, investiga exatamente no sentido de saber o que é; ele busca sua essência.

Segundo Claude Mossé:

Sócrates se nos apresenta como um espírito vigoroso, irônico e persuasivo ao mesmo tempo, preocupado com a felicidade do homem e convencido de que essa felicidade só pode advir da eterna busca de justiça, no homem e na cidade.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> LARA, *op. cit.*, p. 87.

<sup>33</sup> Essa questão, crê-se, está intimamente ligada ao tema central da tragédia aqui estudada, afinal, o cerne da questão edípica é a luta constante desse homem para encontrar-se, ou mais precisamente, para descobrir quem ele realmente é.

<sup>34</sup> REALE, *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>35</sup> Cf. STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Cia. Letras, 2005; XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006.

<sup>36</sup> E também do homem atual, na medida em que essa busca foi um dos debates mais constantes de grande parte da filosofia do século XX e, ao que parece, também será questão importante neste século que corre.

<sup>37</sup> MOSSÉ, 1997, p. 83.

Tal ruptura nas mentalidades em voga na Grécia, do período em questão, pode ser compreendida como um momento de cegueira de tal modo que a sociedade não conseguia se encontrar; não conseguia se perceber; não estava preparada para a análise pormenorizada das novas formas de contemplar a realidade circundante.<sup>38</sup>

O que o Édipo sofocliano procura em si mesmo é, portanto, aquilo proposto por Sócrates como busca fundamental para cada homem, ou seja, sua essência<sup>39</sup>. Essa busca pode ser compreendida de forma mais ampla na medida em que representava a própria dúvida existencial do homem.

Sócrates assumirá, como fundamental para o conhecimento humano, a inscrição do templo de Apolo: “Conhece-te a ti mesmo<sup>40</sup>”. Essa é a premissa, o ponto central da trama de *Édipo Rei*. Talvez, como reflexo das transformações ocorridas na psicologia social da Grécia, Sófocles marca sua personagem com as dúvidas existenciais como sofrimento fundamental.

A filosofia vinha, pois, quebrar as certezas das tradições. Oferecia, em contrapartida, a possibilidade de reinterpretar as questões mais profundas da vida humana, exigindo, ao mesmo tempo, que o homem se entregasse a métodos investigativos completamente diferentes daqueles aos quais a sociedade estava acostumada. Requeria, portanto, novas práticas intelectuais que somente seriam possíveis através de uma profunda reorganização psicossocial.

Essas inquietações se estruturarão de forma mais clara, como já afirmamos, com o pensamento de Aristóteles, e isso se dá não só pela fundamentalidade do filósofo, mas por conta do método por ele empreendido para a produção das suas reflexões.

### 2.3. *Tragedia*: influências na formação ético-política do período de transição

Faz-se necessário para o início desta explanação uma digressão sobre a função do teatro na Grécia antiga. Mais precisamente, no período denominado no corpo deste estudo de *período de transição*, que se situa especificamente entre os séculos em que Sófocles viveu e produziu. Luis Franco afirma em seu *Revisión de los griegos*, que:

<sup>38</sup> Não se trata de cegueira física, mas de cegueira espiritual, filosófica, tal qual a presente em Édipo nos dois primeiros momentos de sua história pessoal. Mais à frente, o tema será retomado e aprofundado.

<sup>39</sup> Deve-se ficar claro, contudo que a afirmação proposta não tem por fim afirmar que Sófocles se inspirou em Sócrates. Loge disso! Temos plena certeza de que o contrário seria o provável. Aqui apenas estamos tentando apenas ilustrar nossa perspectiva de leitura.

<sup>40</sup> γνῶθι σεαυτόν.



Nada dá melhor idéia do equilíbrio da vida grega clássica que o fato lembrado por um historiador: “Uma cidade como Atenas gastava só com o fomento de seu teatro e seus espetáculos maior soma do que com a guerra contra os persas.”<sup>41</sup>

O teatro, conforme acima afirmado, foi peça de suma importância no cotidiano dos gregianos e deu grande contribuição, como se pretende apresentar, na popularização do conhecimento filosófico que, passo a passo, vinha se firmando na sociedade helênica. Fustel de Coulanges, em sua obra clássica, afirma:

Uma vez estimulada assim a sua reflexão, o homem nunca mais quis crer sem compreender, nem deixar-se governar sem discutir as suas instituições. Duvidou da justiça de suas velhas leis sociais e outros princípios lhe surgiram.<sup>42</sup>

Assim, seguindo a linha de raciocínio acima, pensamos ser necessário, para entender *Édipo Rei*, perceber que a personagem principal da tragédia está inserida numa trama que trabalha de forma metafórica, e com profundidade absoluta, as principais questões ético-políticas discutidas especificamente no intervalo temporal posto em foco, antecipando temas que somente seriam aprofundados pela filosofia aristotélica.

Nesse sentido, ainda com Fustel de Coulanges:

Aristóteles ensina que é preciso procurar, não o que é conforme ao costume dos pais, mas o que, em si, é bom. Acrescenta que a necessidade, à medida que o tempo caminha, se torna necessário modificarem-se as instituições.<sup>43</sup>

Dois perspectivas principais de análise da obra se popularizaram, quer no campo da teoria literária, quer no campo da estética. Assim, as idéias de Racine e de Nietzsche são dois pólos a serem encarados neste momento introdutório da questão. Não se deve,

---

<sup>41</sup> FRANCO, 1960, p. 89. (*Nada da mejor idea del equilibrio de la vida griega classica que el hecho recordado por un historiador: “Una comuna como Atenas gastaba solo para el fomento de su teatro y de sus espetáculos mayor suma que para la guerra contra los persas”*)

<sup>42</sup> COULANGES, 1958, p 192.

<sup>43</sup> Ibid.

contudo, crer que a simples opção por um dos dois modelos de análise solucionará as observações que serão tidas como chave para a interpretação pretendida. De fato, concordamos diretamente com o posicionamento de Fergusson ao afirmar serem: “esses dois modelos de ver a tragédia grega [...] ainda hoje proporcionam perspectivas indispensáveis para Édipo. [...] Mostram, quando comparados, como é medular e essencial o drama de Sófocles<sup>44</sup>” Contudo:

atualmente parece estar-se desenvolvendo uma nova concepção de Édipo [...]. A nova maneira baseia-se em estudos que a Escola de Cambridge — Fraser, Cornford, Harrison, Murray — fez das origens da tragédia grega. Ela também deve muito ao recente interesse pelo *mito como um processo de ordenar a experiência humana*. Édipo, agora o vemos, é *mito* e é *ritual*. Pressupõe e emprega estas duas antigas maneiras de *compreender* e *representar* a experiência humana, que são anteriores às artes e ciências e filosofias da época moderna. *Para compreendê-lo [...] devemos empenhar-nos em recapturar o hábito da fabulação significativa, da percepção direta da ação, que sublinha o teatro de Sófocles.*<sup>45</sup>

Nessa perspectiva, a contribuição da Escola de Cambridge é indiscutível, pois solidifica a idéia de mudança presente na estruturação intrínseca das tragédias. Jane Ellen Harrison, por exemplo, apresenta a estreita ligação existente entre o festival de Dionísio, no qual as tragédias eram encenadas, e as cerimônias de ciclos anuais. Esse olhar antropológico trazido pela interpretação inglesa, abriu espaço para leituras das tragédias como ritos de passagens. Assim, fundamenta-se nesta perspectiva de leitura a possibilidade de interpretação ora pretendida.

A tragédia, enquanto espaço de convívio, passa a ser, como já se vem afirmando, espaço de construção de uma nova realidade social, ou seja, *locus* ético-político por excelência, no qual os problemas da cidade são debatidos e purgados, com vista a se encontrar um prazer, uma arrebatção diferente da proposta por Racine, não de natureza racional; diversa da proposta por Nietzsche, não puramente estética, sendo o consórcio desses dois momentos do espírito humano, indivisível, como ainda este se encontrava até então, ao mesmo tempo em que permanecia inquieto, incansável e questionador, como o arquétipo personificado em Édipo.

Assim, a tragédia era:

---

<sup>44</sup> FERGUSSON, *Op cit*, p.13.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 14 (Grifo nosso)

ao mesmo tempo uma prece pelo bem-estar de toda a Cidade; bem estar compreendido não apenas como prosperidade material, mas também como ordem natural para a família, os ancestrais, os membros presentes e as gerações ainda por vir, e, simultaneamente, como obediência aos deuses que eram ciumentos, cada um em seu território, dessas ordem e proporção naturais e divinamente sancionadas.<sup>46</sup>

Como se verá adiante, *Édipo Rei* questiona a forma como os reis conduzem a sorte da cidade. Édipo é um rei duplo: arcaico, porque centrado nas leis tradicionais e nos valores dos antepassados; clássico, pois está entregue ao pensamento racional, capaz de indagar pela justiça e de se entregar à busca da melhor solução para os problemas da cidade, quase o projeto ideal de um rei-filósofo pensado por Platão.

Atenção se deve ter ao proceder a uma verificação daquilo que se está procurando evidenciar em busca de elementos de uma proto-filosofia nas tragédias de Sófocles, pois, de fato, não se pode esquecer, de maneira alguma, que o tragediógrafo “estava imitando ação antes, e não depois, de uma teoria a respeito<sup>47</sup>”.

Assim, a proposta não é uma leitura que afirma a antecipação do pensamento Ético de Aristóteles a partir das tragédias gregas, mas a perspectiva de como a realidade social daquele período específico do mundo helênico vinha se conformando em busca de uma explicação mais racional da realidade social, ou seja, a busca dos primórdios de uma racionalização sobre o agir social que, no caso de Sófocles, ainda se dá através de um ensinamento mítico<sup>48</sup>, e que, com o correr do tempo será formalizada de modo menos mitológico-arquetípico nos escritos de Aristóteles, nos quais os exemplos serão menos importantes do que o exercício de controle das paixões (páthos) e a prática da reta deliberação.

O caso de *Édipo Rei* é importante e é por nós tomado como ponto central da argumentação porque esta peça, tendo sua estrutura tão perfeitamente montada pela clarividência de Sófocles, inaugura, de forma inequívoca aquilo que se pode compreender

---

<sup>46</sup> Ibid., p 26.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> É importante notar que a utilização de ensinamentos míticos permanecerá por muito tempo na lógica explicativa filosófica, haja vista as utilizações que Platão faz dos mitos para exemplificar e/ou ilustrar suas argumentações. Assim, diferentemente do que uma certa tradição da filosofia moderna poderia pensar, o mito e a mitologia têm valor significativo nas explicações da realidade e do todo social, inclusive nas questões ético-políticas.

como *situação extrema*, a qual, na perspectiva de Aristóteles é o espaço por excelência para o agir ético. Assim, para Fergusson:

o objeto, a percepção final, a “verdade” vêm à luz no fim tão diverso do que parecia no princípio que a ação de Édipo, ela própria, pode não mais parecer uma busca, mas seu oposto, [e] uma fuga. Assim seria difícil dizer, simplesmente que Édipo foi bem sucedido ou fracassou. Ele teve sucesso, mas seu sucesso é sua destruição. Ele falha ao achar o que, por um lado, estava procurando; mas de outro ponto de vista sua busca é brilhantemente bem sucedida. As mesmas ambigüidades envolvem seu esforço para descobrir quem e o que ele é. Parece descobrir que não é nada; mas com isso encontra-se.

É exatamente desse “encontrar-se enfim” de que toda a tragédia de Édipo trata<sup>49</sup> e, ao mesmo tempo, esse também será o objeto fundamental nos tratados éticos de Aristóteles. Afinal, ao que parece, a idéia norteadora dos textos em foco não é outra senão a inscrição délfica.

É de fundamental importância, contudo, compreender que a idéia de *vontade*, tal qual é pensada nos dias atuais, não pode ser simplesmente transposta para o mundo grego em foco. Um tal anacronismo impossibilitaria perceber elementos próprios do cotidiano grego, que norteiam toda a relação sócio-política daquele povo, numa perspectiva mítico-religiosa, tais como a idéia de *senhor soberano* e de *poder*<sup>50</sup>.

Segundo Rachel Gazolla:

Para um grego não-filósofo, a escolha que se apresenta entre *a* ou *b*, por exemplo, indicativa do que consideramos nossa liberdade, não lhe é denotativa dessa capacidade (a que chamamos vontade livre), mas do reconhecimento do que deve ser feito em conformidade com uma espécie de “tábua” exterior, sem a qual não seria possível reconhecer a falta, o erro. Ser livre seria, portanto, poder e querer seguir o que a sua comunidade estrutura quanto às ações; poder e querer cumprir sua destinação, conformar-se com a própria *phýsis* (natureza) pois que a ela se pertence.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Bem entendidas as duas tragédias sofocianas que trazem no título o nome desse herói: *Édipo Rei* e *Édipo em Colona*.

<sup>50</sup> Cf. VERNANT & NAQUET, 1977, especialmente o 3º capítulo.

<sup>51</sup> GAZOLLA, 2001, p. 70.

Essa perspectiva do ser social como parte integrante (e não propriamente agente) da *phýsis* faz do homem grego um ser temente às duas noções acima expostas (o *senhor soberano* e o *poder*) de tal modo que suas ações são sempre norteadas pelas predições e consultas aos oráculos. Édipo é assim. Contudo, ele inicia um questionar petulante sobre as determinações dos deuses. Sem aceitar ser marionete dos deuses, ouve sua sentença no oráculo de Apolo, mas a todo custo busca evitá-la.

Nesse sentido pensamos com Hegel, uma vez que para este filósofo:

O tema autêntico do tipo original de tragédia é o divino; mas não o divino como conteúdo da consciência religiosa enquanto tal, e sim como ele aparece no mundo, na ação individual. Entretanto, nessa realidade efetiva o divino não perde o seu caráter substancial, nem se vê convertido em seu contrário. Nessa forma, a substância espiritual da vontade e da realização é elemento *ético*... Portanto, tudo o que se exterioriza na objetividade real está submetido ao princípio de particularização; sendo assim, tanto os poderes éticos quanto o caráter ativo são *diferenciados* em relação a seu conteúdo e sua manifestação individual. Mas se, como reivindica a poesia dramática, essas potências particulares são incitadas a aparecer em atividade e se realizam como a meta determinada de um *pathos* humano que age, então sua harmonia é suprimida e elas aparecem em isolamento recíproco, *umas contra as outras*. A ação individual pretende, então, sob determinadas circunstâncias, realizar uma meta ou caráter que é unilateralmente isolado em sua completa determinação. De acordo com tais pressupostos, esse caráter necessariamente iniciará o *pathos* oposto contra si, provocando conflitos inevitáveis. Assim, o trágico consiste no fato de que, em tal colisão, cada um dos lados opostos se *justifica*, e no entanto cada lado só é capaz de estabelecer o verdadeiro conteúdo positivo de sua meta e de seu caráter ao negar e violar o outro poder, igualmente justificado. Portanto, cada lado se torna *culpado* em sua eticidade.<sup>52</sup>

Fica claro, pois, que a tragédia oscila entre a esfera do divino e a esfera do profano, do sagrado e do dessacralizado. Isso se faz na medida em que, com a tragédia grega ocorre o primeiro passo para atribuir-se eticidade ao viver-humano.

Entende-se, que a eticidade patente em Édipo, ao deliberar sobre suas ações, ao angustiar-se e sufocar-se pela necessidade patente de decidir, é a mesma eticidade que,

---

<sup>52</sup> HEGEL. *Apud* SZONDI, 2004, pp 41-2.

segundo Aristóteles, encaminha o homem para o bem viver na *pólis*, uma vez que a vida social proposta pelo Estagirita (fortemente influenciado pelo pensamento socrático) é a da negação do *eu* em benefício das necessidades do bem coletivo, a partir da reta deliberação.

Uma vez mais citando Gazolla temos que:

Se um grego pode escolher, não o faz por estar na posse do livre-arbítrio. [...] Aristóteles desenvolverá uma detalhada reflexão sobre a deliberação em sua *Ética a Nicômaco*, e nela não resgatamos a noção de escolha livre, mas da estruturação de uma possível autonomia de princípios da alma para deliberar sobre certos momentos que nos apresentam, e tão-somente quando for possível usar esses princípios específicos da alma.

O bem do homem é o bem da *pólis*. Indivíduo pelo coletivo, o homem nega sua individualidade e afirma de forma radical sua condição de ser coletivo ou, melhor ainda, de animal político.

Assim, uma das funções da tragédia grega, no período de transição, pode ter sido a de apresentar ao público as transformações sócio-políticas pelas quais a Grécia vinha passando. Nessa linha de pensamento aceita-se, portanto, a percepção hegeliana:

A arte agiria, pois, como vivificante, como um fortalecedor da vontade moral, preparando a alma para se opor com eficácia às paixões. Neste sentido se diz que à arte se deve presidir um intuito moral, que a obra artística deve possuir um intuito moral. Precisa a arte conter algo de tão elevado que subordine tendências e paixões, precisa irradiar uma ação moral que encoraje o espírito e a alma na luta contra as paixões.<sup>53</sup>

#### 2.4. *Tragedia: Paixão X Deliberação*

A psicologia social grega do período de transição, ao que parece, estava fortemente marcada por uma indagação constante sobre as questões éticas e esse fato justifica a idéia de proto-ética por nós defendida. Essa nova problemática introduzida de forma definitiva no

---

<sup>53</sup> HEGEL, 1974, p. 109

cotidiano da *pólis*, desde o pensamento socrático, configurou-se numa questão central do novo *modus vivendi* que surgiria no período clássico.

Inserido num contexto intelectual que engatinhava no tema em questão, Sófocles desenvolveu obras nas quais os problemas éticos aparecem no centro das discussões. Realmente esta afirmação pode parecer conflituosa com as várias teses produzidas sobre as tragédias sofocianas, e assim o é, ao menos em parte. Explicaremos.

As análises de cunho literário apontam Sófocles como o mais humanista dos tragediógrafos gregos, pois os problemas apresentados pelo autor têm relações profundas com as questões humanas. Pouco se estuda, porém, a presença de elementos de uma proto-ética em seus escritos. Tem-se, contudo, que a questão ética é um dos pontos centrais da Filosofia, que tenta compreender o homem como ser social. A tragédia narra os problemas da sociedade ateniense, e, segundo Hauser, “em nenhuma outra forma de arte são apreciados tão direta e claramente quanto nela *os conflitos internos da estrutura social de Atenas*”<sup>54</sup>; portanto, narra problemas de dimensões éticas.

As peças sofocianas trazem em seu âmago reflexões concernentes ao deliberar, ou seja, concernentes ao agir humano, escolha essa que é permeada por variantes e condicionantes sociais. Também na *Ética a Nicômaco*<sup>55</sup>, Aristóteles apresenta uma reflexão sobre a escolha. Segundo o filósofo, ela parece ser algo voluntário, porém a voluntariedade ou a involuntariedade de uma escolha por si não bastam para torná-la elemento central de toda a operação ética pensada pelo Estagirita. A escolha não é comum à irracionalidade, se faz contrária ao *páthos*, e não se relacionando com o agradável e o doloroso, não visa coisas impossíveis: relaciona-se com os meios e não com os fins, e não se identifica com a doxa.<sup>56</sup> Para Aristóteles, a escolha é correta quando se relaciona com o objeto conveniente e não por conveniência. Ela envolve razão (*logos*) e a reflexão<sup>57</sup>. A escolha deve ser, pois, acrescida de uma deliberação e deve ser sempre tomada quando, racionalmente, são enfrentadas situações conflituosas.

Assim, a escolha depende da reta deliberação; e esta somente se dá “sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas”<sup>58</sup>. Nas obras de Sófocles suas personagens sempre aparecem em processo de deliberação; noutras palavras, em via de decidir. De tal forma que são as escolhas das personagens que movem as tragédias.

Rosenmeyer observa que nas tragédias “o mal é endêmico entre os bons, num vínculo político que desafia uma separação entre dignos e indignos”<sup>59</sup>; afirma ainda que, na

---

<sup>54</sup> Hauser; p. 84 (Grifo nosso)

<sup>55</sup> Cf. E.N., Livro III.

<sup>56</sup> Cf. E.N., 112a - 112b.

<sup>57</sup> E.N., 112a

<sup>58</sup> E.N., 1112a, 130.

<sup>59</sup> FINLEY, 1998, p 168.

concepção sofocliana, “herói e vilão são um só, ou melhor, [...] nenhuma das duas condições é apropriada para a compreensão do mau procedimento humano”<sup>60</sup>.

Dessa forma, bem-mal, certo-errado, felicidade-infelicidade, tradição-inovação, etc, completam-se. Notadamente, Sófocles constrói seus heróis a partir desta oscilação entre extremos. Essas ambigüidades caracterizando visceralmente suas personagens lhes confere o caráter humano — demasiadamente humano.

Gazolla nos lembra ser:

Nosso *éthos* não é heróico. É exatamente esse limite que abre espaço para a reflexão filosófica sobre as ações humanas, quer na interioridade de cada um, quer no conjunto das relações sociais. Os campos da Ética e da Política como saberes que acompanham o agir dos homens delinham-se na Sofística, nos cínicos, em Platão, em Aristóteles. Este, mais lido e mais próximo, em certos aspectos, da Teologia Medieval e de parte da nossa racionalidade moderna, nomeará Ética o saber sobre as coisas relativas ao *éthos*, aos costumes, e Política o saber sobre a mais elevada de todas as formas de comunidade, a *pólis*. À medida em que, ao longo dos séculos, firma-se a crença na abertura que temos para o nosso poder de deliberar, quando a interioridade de cada um sinaliza a possibilidade de autarquia – de princípios próprios -, o herói trágico decresce em força e, com ele, o mito e os rituais miméticos. O *éthos* heróico, seu *páthos*, apesar de nos dizer respeito quanto aos nossos deslimites, não pode ser preservado quanto às nossas potências e limites.<sup>61</sup>

Na *Poética*, Aristóteles escreve:

É pois a tragédia *imitação de uma ação* de caráter elevado, completa e de certa extensão [...] que se efetua e não por narrativa mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação [catarse] dessas emoções.” [...] E como a tragédia é imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento [...] daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: *pensamento* e *caráter*; e, nas ações [...], *tem origem a boa ou a má fortuna dos homens*.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Ibid..

<sup>61</sup> GAZOLLA, 2003, p. 15.

<sup>62</sup> Poet.1449b, 24-27. (Grifo nosso)



Vê-se, ao definir a tragédia, Aristóteles afirmar ser esta um tipo de representação que “imita ações de caráter elevado” e os móveis determinantes dessas ações são o *logos* e o *ethos* das personagens. Desse modo, as ações definidas por Aristóteles que interessam de forma particular este estudo são as *deliberativas*, uma vez que as personagens sofocianas estão sempre analisando uma situação para posicionar-se ante um problema.

Até agora foram tratadas as questões ligadas à razão humana presentes na construção das personagens sofocianas; pouco se falou, no entanto, acerca das paixões que, de forma não menos patente, nelas se manifestam. Jean-Pierre Vernant e Vidal-Naquet ao discutirem a tensão entre razão e paixão no herói trágico afirmam que “os sentimentos, as falas, os atos do herói trágico dependem de seu caráter, de seu *ethos* [...]. Mas esses sentimentos, falas e ações aparecem, ao mesmo tempo, como expressão de uma potência religiosa de um *daímon* que age através deles”.<sup>63</sup>

A passagem aponta para a relação entre a cultura arcaica e os princípios da cultura clássica, e para a dinâmica entre a religiosidade que impele o herói a agir em sintonia com a paixão e a atitude característica do herói-trágico que, constantemente põe-se a questionar seus problemas, sua sorte, seu destino, sua vida, assim procedendo, mesmo que isto lhe seja — como muitas vezes é — muito caro.

Continuando, afirmam os autores:

A todo momento, a vida do herói se desenrola como que sobre dois planos, cada um dos quais, tomado em si mesmo, seria suficiente para explicar as peripécias do drama, mas que a tragédia precisamente visa a apresentar como inseparáveis um do outro: cada ação aparece na linha e na lógica de um caráter, de um *ethos*, no próprio momento em que ela se revela como a manifestação de uma potência do além de um *daímon*. *Ethos-daímon*, é nessa distância que o herói trágico se constitui.<sup>64</sup>

Dessa forma, podemos nos perguntar que homem é esse que oscila entre o *ethos* e o *daímon* com tanta constância. No capítulo XIII da *Poética* Aristóteles apresenta uma possibilidade de resposta:

---

<sup>63</sup> VERNANT, J.-P. , VIDAL-NAQUET, P. *Op cit.* p, 15.

<sup>64</sup> *Ibid.*.

É [o] homem que não se distingue muito pela virtude da justiça; se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de um erro; e esse homem há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou insignes representantes de famílias ilustres<sup>65</sup>.

Este homem trágico ao qual Aristóteles se refere, carece de *areté*, ou seja, de excelência. O homem trágico está sempre procurando acertar, e em constante busca pela justiça. Segue seu caminho, porém, constantemente afasta-se da vida contemplativa, aproximando-se das do prazer e das paixões<sup>66</sup>. Numa perspectiva aristotélica, afastando-se da razão, esse homem distancia-se da *areté*.

O que se percebe nos textos trágicos é um início de ruptura com a *areté* sagrada. Afinal, com as transformações sócio-culturais pelas quais o mundo grego passava no momento de transição era previsível:

previsível uma espécie de laicização da *Arete* antiga sem a perda total do solo sagrado, pois se o antigo herói, pleno em sua excelência assim o era por ascendência divina, os hoplitas, sem qualquer fundamento familiar sagrado, têm, no entanto, a *areté* à semelhança do *aristós* originário, o que significa dizer que também participam do divino, de modo menos próximo. A presença dos deuses é sempre mantida, são eles os patronos de todos os concursos, de todas as leis e regramentos que ordenam as novas cidades como se estivessem informando, em silêncio, sobre as boas decisões e atuações dos homens que os reverenciam.<sup>67</sup>

Contudo, a distância que se vai estabelecendo entre *Homens* e *Deuses*, apesar de não separá-los definitivamente (e isso não acontecerá em momento algum na história dos grecianos), obriga aos “novos helenos” a lançarem-se sobre sua realidade, discutindo e solucionando seus problemas ético-políticos. E foi a tragédia, na interpretação ora defendida, um instrumento fundamental na popularização dessa nova consciência da realidade sócio-cultural do mundo grego.

---

<sup>65</sup> Poet., 1453a, 7-12.

<sup>66</sup> E.N., p 252.

<sup>67</sup> GAZOLLA, *Op. Cit.*, 5.

### 3 AÇÃO EDUCATIVA DA KATHÁRSIS

*Talvez a tragédia anuncie o primeiro esboço de um novo homem, esboço que a cidade e a filosofia cuidarão de bem desenhar.*

(GAZOLLA, 2003, p.16)

#### 3.1. A função ética da *mímesis* trágica

Em sua *Filosofia da forma literária*<sup>68</sup> e em *Gramática dos motivos*<sup>69</sup>, Kenneth Burke apresenta as designações tradicionais da estrutura da tragédia, a saber: *Poíema*, *Pathema* e *Mathema*. Analisadas filologicamente as palavras trazem em si uma carga semântica significativa para a articulação do estudo proposto. *Poíema* deriva de *poiéu* que pode ser entendido como fazer, fabricar, produzir, enfim, agir em benefício de fazer algo; *Pathema* deriva de *páthos* que deve ser entendido como um estado agitado da alma, ou seja, como paixão e, por fim, *Mathema* que significa estudo, conhecimento.

Percebe-se que os três momentos que compõem o ritmo de construção da tragédia podem ser traduzidos, portanto, como *Intencionalidade*, *Passionalidade* e *Compreensão*. De fato, o que se pode inferir dessa análise é a influência significativa que as argumentações de Sófocles sobre a tragédia humana tiveram sobre o pensamento ético do filósofo de Estagira<sup>70</sup>.

É evidente que Aristóteles nutria por Sófocles grande admiração, pois sua *Poética* não nos deixa qualquer dúvida sobre o que se afirma. A questão que se coloca é até que ponto Aristóteles pode ter utilizado o arquétipo edípico proposto por Sófocles para construir seu pensamento ético-político?

<sup>68</sup> BURKE, Kenneth, *Philosophy of literary form*. California: California University, 1974.

<sup>69</sup> BURKE, Kenneth, *Grammar of motives*. California: California University, 1969.

<sup>70</sup> Pensamos não ser despropositado nem ingênuo traçar, a partir desse raciocínio, relação entre o ritmo trágico e o ritmo “didático” da *Ethica Nicomachea*. Assim dizemos pois, ao iniciar sua argumentação Aristóteles, tal como Sófocles, apresenta a sua intencionalidade e, ao curso de suas ponderações, mostra aos alunos como dominar as paixões com o propósito claro de que, ao final do processo por ele pensado e apresentado, aquele que se propôs a agir eticamente seja capaz de alcançar um objetivo. Pensamos não se tratar de mera ocasionalidade, tampouco cremos que tal ritmo se iguale por uma lógica de composição.

Para responder a essa pergunta cremos ser necessário compreender o sentido da *mímesis* e o lugar da poética enquanto gênero de ciência na perspectiva aristotélica.

A poética, para Aristóteles, está enquadrada na categoria de ciência produtiva<sup>71</sup>. Como acima apresentado, *poiéu* (fabricar, produzir, fazer algo) dá origem à palavra *poiema*, que é a primeira parte da peça trágica, na qual o tragediógrafo apresenta ao público sua intencionalidade, ou seja, expõe a “fabricação” de todo o enredo. Esta palavra também dá origem ao termo poesia, que, para além do que pode ser compreendido, consoante acepção moderna não designa apenas uma modalidade de texto. De fato, o termo *poiésis* indica que essas ciências “ensinam a fazer e a produzir coisas, objetos, segundo regras e conhecimentos precisos<sup>72</sup>”. Assim, a tragédia, enquadrada no campo da poética é definida por Aristóteles como uma arte (*techné*) e, sendo arte também é imitação (*mímesis*).

A imitação pensada pelo filósofo do Liceu deve ser entendida como crítica e superação à idéia de *mímesis* proposta por seu professor, Platão. Na *República*, livros II, III e X, Platão afirma que o poeta é simplesmente um imitador. Para o autor de *O Banquete*, todos os homens têm, em si, uma tendência, uma inclinação própria da alma; os poetas copiam as inclinações de todos, sem desenvolver nenhuma delas; assim o poeta não cria nem produz nenhuma arte, mas apenas copia as várias artes. É, pois, um imitador e, como tal, um falseador da realidade.

A poesia para Platão, portanto, é entendida como representação ilusória do real.<sup>73</sup> Os poetas (e os trágicos, em especial) deveriam ser banidos da cidade idealizada pelo filósofo. Assim, confirmando o que asseveramos, damos a seguinte passagem do diálogo platônico em que Sócrates diz:

---

<sup>71</sup> Para um aprofundamento na divisão das ciências proposta por Aristóteles Cf. PHILIPPE, Marie- Dominique. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. São Paulo, Paulus: 2002; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica — leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Bauru: Manole, 2003; BRUN, Jean. *Aristote et le Lycée*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961; REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. Roma: Laterza, 1991, dentre outros.

<sup>72</sup> REALE, 199, p. 131. (*insegnano a fare e a produrre cose, oggeti, strumenti, secondo regole e conoscenze precise*).

<sup>73</sup> É importante ressaltar que em obras anteriores à *República* Platão chega a ter um posicionamento menos radical sobre a poesia e o poeta. Cf., p.e., *Íon*, *Fedro* e *Banquete*. Contudo, por causa da condição de imitador, o poeta deveria ser banido da cidade, uma vez que, na Cidade Ideal (da qual o texto em questão trata) é necessário que cada cidadão saiba sua função dentro da cidade.

Quanto a esses versos e todos os semelhantes, pediremos que Homero e os outros não nos queiram mal por eliminá-los, não porque não sejam poéticos e o povo goste de ouvi-los, mas por que, quanto mais poéticos forem, menos deverão ouvi-los crianças e homens que devem ser livres e temer mais a escravidão que a morte.

[...]

Ainda pediremos a Homero e aos outros poetas que, em seus poemas, não apresentem Aquiles, filho de uma deusa, *ora deitado sobre o flanco, ora de costas, ora de borco, ora pondo-se de pé, fora de si, errando pela margem do mar imenso com as duas mãos, nem pegando a cinza escura e esparzindo-a sobre a cabeça, nem chorando e gemendo [...]*

Mais que isso! Nós lhe pediremos que não apresentem deuses a chorar e a dizer:

*Ai, Pobre de mim, pobre de mim, infeliz mãe de um herói!*

[...]

Se lamentos como esses, caro Adimanto, nossos jovens ouvissem com seriedade, e não rissem deles como de palavras ditas de maneira inadequada, dificilmente um deles se julgaria, homem que é, indigno deles e não se censuraria, caso lhe ocorresse dizer algo semelhante. Ao contrário, sem sentir pudor e sem procurar conter-se, por pequenos que fossem seus sofrimentos, entoaria muitos trenos e lamentações.<sup>74</sup>

Noutro momento do diálogo, novamente temos palavras atribuídas a Sócrates:

Dizer-vos (e não me denunciareis aos poetas trágicos e a todos os outros poetas imitadores...) que, ao que se vê, coisas desse tipo são uma violência contra a inteligência de quantos ouvintes não têm, como antídoto, conhecê-las tais quais são.<sup>75</sup>

Essas situações presentes na República destoam exatamente da leitura que Aristóteles faz da funcionalidade das ciências poéticas e, em especial, da tragédia. Para o Estagirita:

<sup>74</sup> República, Livro III, 387 b – 388 d.

<sup>75</sup> Ibid., Livro X, 595 b.

a tragédia é a representação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa, em linguagem adornada, distribuídos os adornos por todas as partes, com atores atuando e não narrando; e que, despertando a piedade e temor, tem por resultado a *catarse dessas emoções*.<sup>76</sup>

Assim, o sentido dado à poesia por Aristóteles vem redefinir toda a tradição platônica, abrindo nova perspectiva para a poesia, agora “elevada” à condição de ciência e compreendida como modo interpretativo do real. Destarte, para o Estagirita, a poesia seria mesmo superior à História chegando aquele filósofo a afirmar que não é pela forma que se pode distinguir uma da outra, mas pelo grau filosófico presente em cada uma, como explicita em passagem assaz citada::

O historiador e o poeta não se distinguem por escrever em verso ou prosa; caso as obras de Herótoto fossem postas em metros, não deixariam de ser história; a diferença é que um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder. *E é por esse motivo que a poesia contém mais filosofia e circunspecção do que a história; a primeira trata das coisas universais, enquanto a segunda cuida do particular.*<sup>77</sup>

O que Aristóteles identifica na poesia como determinante para que esta tenha um grau filosófico maior que a história é o que Carmem Trueba apresenta como natureza idiossincrática da narração histórica. Para ela, essa característica do texto histórico dificulta “a identificação ou o envolvimento emocional do leitor com os acontecimentos e com as personagens<sup>78</sup>”.

<sup>76</sup> Poet., VI, 1449b 25-28. A expressão grifada aparece no texto grego como *κάθαρσις τῶν παθνμάτων*, ou seja, *catarse das paixões*. Entende-se que esta outra opção de tradução é mais adequada às necessidades deste estudo.

<sup>77</sup> Poet., IX 1451 b 8. Quanto a esta questão de respeito da perspectiva filosófica, vale ressaltar o importante ensaio “Sobre Aristóteles e a história, mais uma vez” de Carlo Ginzburg, editado no seu livro *Relações de Força* (São Paulo: Cia. Letras, 2002). Dois outros textos de suma relevância para a questão, no âmbito da historiografia, são CROCE, Benedetto. *La Historia como hazaña de la libertad*. México: FCE, 2005 e WHITE, Hayden. *Metahistoria – La imaginación histórica em la Europa Del siglo XIX*. México: FCE, 2005. Também nos atrevemo a pensar sobre a questão em trabalho ainda não publicado, apresentado na XX Semana de Estudos Clássicos, Fortaleza: UFC, 2006 intitulado *Que realidade nos cerca? Possíveis relações entre História, Filosofia e Imaginação*.

<sup>78</sup> TRUEBA, 2002, p. 44. (*la identificación o el involucramiento emocional del lector com los sucesos y com los personajes*)

Dessa forma, na concepção do filósofo, a poesia, especialmente a trágica, tem seu valor justamente pela força reveladora intrínseca na tipologia de sua *mímesis*. Deve-se, contudo, clarificar o fato de que: “As ciências poéticas, em sua totalidade, somente de forma indireta interessam à filosofia. Constitui exceção as *belas artes*, que se diferenciam do todo das artes, seja na sua estrutura, seja no seu fim.”<sup>79</sup> Assim, para o Estagirita, algumas coisas que a natureza não realiza, a arte faz; outras, não sendo a arte capaz de fazer, imita da natureza<sup>80</sup>.

A tragédia está, pois, na condição das artes que “imitam a própria natureza, reproduzindo e recriando alguns dos seus aspectos, com material plasmável, com cores, sons e palavras, e cujos fins *não coincidem com os fins da mera utilidade pragmática*.”<sup>81</sup>

Em artigo publicado em 1999, na Revista Catalã de Sociologia, Juan A. Roche Garcél diz:

Se a condição humana era característica da construção artística e do social, a tragédia vai ser responsável pelo aprofundamento no seu significado produzindo um sentido novo de homem; porque esta condição humana da qual fala a tragédia não é a cosmogônica presente no mito, nem a geométrica ou a harmônica da escultura ou da arquitetura, tampouco é unicamente a heróica da épica, nem exclusivamente a transcendental da filosofia platônica, mas sim uma condição mais dialética — e, portanto, mais real — do homem concebido, ao mesmo tempo, como um ser divino e um ser animal, dotado de uma grande dignidade e de uma grande insuficiência, como um ser ativo e um ser passivo.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> REALE, *Op. Cit.* p. 132. (*Le scienze poietiche, nel loro complesso, non interessano, se non indirettamente, la ricerca filosofica. Fanno eccezione le arti belle, che si distinguono dal caomplexo delle altre arti sai nella struttura, sai nella loro finalit *)

<sup>80</sup> Cf. PHYS. B 8, 199 a 15-17.

<sup>81</sup> REALE, *Op. Cit.* p. 132. (*imitano’ la natura medesima, riproducendone o ricreandone alcuni aspetti con materiale pasmbabile, con colori, suoni, o parole, e i cui fine non coincidono con i fini della mera utilit  pragmatica*).

<sup>82</sup> GARC L, 1999, p. 222. (*Si la mesura humana era característica del pla artístic i del social, la trag dia va ser la que va aprofundir en el seu significat i la que va trobar un sentit nou de l’home; perquè aquesta mesura umana de la qual parla la trag dia, no és només la còsmica del mite, ni la geom trica o harm nica de l’escultura o de l’arquitectura, ni tampoc únicament l’heroica de l’ pica, ni l’exclusiva transcendent de la filosofia plat nica, sinó una mesura més dial ctica —i, per tant, crec jo, més real— de l’home concebut, al mateix temps, com un ésser diví i com un animal, amb una gran dignitat i amb una gran insufici ncia, com un ésser actiu i un  sser passiu.*)

Dessa forma a tragédia, em si mesma, oscilante em dois tempos distintos, envolve-se no processo de (re)construção do momento histórico da transição do mundo grego, agindo como elemento fundamentalmente crítico e espaço de discussão ético-político.<sup>83</sup>

Ao recriar a realidade social da *pólis*, apresentando ao público questões universais sobre o agir humano, a tragédia radica-se, na perspectiva aristotélica, como meio funcional de educação. Uma educação pela purificação dos sentimentos de cada indivíduo frente ao problema de seu todo social. Porém, como bem lembra Gazolla, faz-se importante ter em mente que a tragédia, enquanto poesia está diretamente:

relacionada ao rito e ao mito, portanto à mimética sagrada; tem finalidades mítico-cívicas e não somente cívicas. Afinal, não podemos dizer que a *pólis* grega é essencialmente cívica (ou política) e não é mítica. Seria um anacronismo de nossa parte. O grego do século V a. C. tem o pensamento mítico, apesar de a estrutura das *pólis* já sinalizar em seus alicerces a possibilidade de um *logos* não mítico, como será o *logos* filosófico, posse de alguns poucos cidadãos.<sup>84</sup>

Também essa é a perspectiva de Jean-Pierre Vernant e Vidal Naquet em *Mito e Tragédia na Grécia Antiga* livro no qual os autores afirmam não ser possível à tragédia “refletir uma realidade que, de alguma forma lhe fosse estranha<sup>85</sup>”. Para ambos: “é ela própria quem elabora seu mundo espiritual<sup>86</sup>”, uma vez que a “própria consciência trágica nasce e desenvolve-se com a tragédia<sup>87</sup>”.

Dessa forma, ainda com Vernant e Naquet, tem-se:

O contexto [histórico], no sentido em que o entendemos, não se situa ao lado das obras, à margem da tragédia; está não tanto justaposto ao texto quanto subjacente a ele. Mais que um contexto, constitui um subtexto que uma leitura erudita deve decifrar na própria espessura

---

<sup>83</sup> É óbvio que o espaço da tragédia não pode ser compreendido como de debate político, de acordo com o modelo moderno, contudo era um espaço, sim, onde as questões do convívio social eram apresentadas de forma a suscitar nos espectadores um debate, se não coletivo, individual, internalizado.

<sup>84</sup> GAZOLLA, 2001, p.51.

<sup>85</sup> VERNANT & NAQUET, 1977, p. 9.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ibid.



da obra por um duplo movimento, uma caminhada alternada de idas e vindas. É preciso, em primeiro lugar, situar a obra, alargando o campo da pesquisa ao conjunto das condições sociais e espirituais que provocaram a aparição da consciência trágica. Mas é preciso, em seguida concentrá-lo exclusivamente na tragédia, nisto que constitui sua vocação própria: suas formas, seu objeto, seus problemas específicos. Com efeito, nenhuma referência a outros domínios da vida social [...] poderia ser pertinente, se também não se mostrar como, assimilando um elemento emprestado para integrá-lo à sua perspectiva, a tragédia o submeteu a uma verdadeira transmutação.<sup>88</sup>

Dessa forma fica claro não estar, a tragédia, limitada às transformações que desempenha objetivamente como novidade tipológica daquilo classificado por Aristóteles como ciências produtivas. Para além, os modos trágicos (*trópoi trágikoi*) influenciam mesmo a própria realidade circundante, o convívio sócio-político dos assistentes das tragédias, levando-os a uma reflexão por meio da purificação das paixões, daquilo que deve ser universal ao bem da *pólis*.

### 3.2. *Ars Poetica*: sobre o conceito de *Peripécia*

Conceito fundamental para o que vimos pretendendo expor, *peripécia* refere-se especificamente ao momento da viradela na peça trágica, ou seja, é o instante no qual acontece o reconhecimento do trágico. Segundo Aristóteles, vários são os tipos de *peripécia*<sup>89</sup>, desde os reconhecimentos por sinais (o menos artístico de todos), passando, em segundo lugar pelos reconhecimentos forjados pelo poeta, ou os produzidos pela memória da personagem, ou aqueles em que são utilizados silogismos, ou ainda os construídos num paralogismo com a platéia e, por fim, em posição de destaque dentro da *Poetica*, os reconhecimentos originados da intriga. Este último é o caso de Édipo, em *Édipo Rei*, e decorre de um encadeamento de situações plausíveis e verossimilhantes.

Exatamente no momento da *peripécia* se dá início àquilo que Aristóteles chama de *kathársis*. Menos um instante e mais um processo, a *kathársis* é, como se

---

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Cf. Poet. 1454, 19 - 1455a, 20.

demonstrará neste capítulo, o momento da purgação que se dá *pari passu*, mas, não da mesma forma, na personagem trágica e na platéia.

Deve-se compreender o momento do reconhecimento<sup>90</sup> como um movimento duplo. No caso de Édipo, em *Édipo Rei*, isso se dá na ocasião exata em que ele, filho de Laio, se reconhece parricida. Assim diz Édipo, no texto de Sófocles:

Ai de mim! Ai de mim! As dúvidas desfazem-se!  
Ah! Luz do sol. Queiram os deuses que esta seja  
a derradeira vez que te contemplo! Hoje  
tornou-se claro a todos que eu não poderia  
nascer de quem nasci, nem viver com quem vivo  
e, mais ainda, assassinei quem não devia.<sup>91</sup>

De fato essa cena chega aos espectadores como algo terrível, não resta dúvida, mas não se pode entender ingenuamente ser o parricídio o motivador da a *kathársis* nos assistentes da tragédia. Longe disso! Afinal, não se deve pensar que cada integrante da platéia tenha cometido tal crime para, naquele momento específico, suas culpas e os erros decorrentes delas possam ser purgados.

De fato, ao que parece, a função mimética e pedagógica, cujo meio profícuo é a *kathársis* e cujo instante próprio se dá na *peripécia* decorre, no referente à platéia, das colocações moralistas do Coro. Assim, interfere o Coro em longa passagem, logo em seguida ao reconhecimento de Édipo:

Vossa existência, frágeis mortais,  
é aos meus olhos menos que nada.  
Felicidade só conheceis  
imaginada; vossa ilusão  
logo é seguida pela desdita.  
Com teu destino por paradigma,  
desventurado mísero Édipo,  
julgo impossível que nessa vida  
qualquer dos homens seja feliz!  
Ele atirava flechas mais longe  
que os outros homens e conquistou

<sup>90</sup> E aqui focaliza-se especificamente o reconhecimento decorrente de intriga, caso de Édipo.

<sup>91</sup> Todas as citações de *Édipo Rei* serão retiradas de SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana — Édipo Rei, Édipo em Colona, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. Mário da Gama Kury (trad). Sendo, pois, notada a seguinte referência: *Édipo Rei*, p. 82, v 1387-1391.

(assim pensava, Zeus poderoso)  
 incomparável felicidade.  
 Fez mais ainda, pois conseguiu  
 matar a virgem misteriosa  
 de garras curvas e enigmas bárbaros.  
 Quando ele veio de longes terras  
 sua presença foi para nós  
 aqui em Tebas um baluarte;  
 graças a ele sobrevivemos.  
 Desde esse tempo, Édipo heróico,  
 nós te chamamos de nosso rei  
 e nos curvamos diante de ti,  
 senhor supremo da grande Tebas.  
*E existe hoje qualquer mortal  
 cuja desdita seja maior?  
 Quem foi ferido por um flagelo  
 e um sofrimento mais violentos?  
 Quem teve a vida tão transtornada?*  
 Édipo ilustre, tão querido!  
 Tu és o filho que atravessou  
 a mesma porta por onde antes  
 teu pai entrara; nela te abrigas  
 num matrimônio jamais pensado!  
 Como puderam, rei meu senhor,  
 as sementeiras do rei teu pai  
 dar-te acolhida, silenciosas,  
 por tanto tempo? Como infeliz?  
 O tempo eterno que tudo vê,  
 mostrou um dia, malgrado teu,  
 as tuas núpcias abomináveis  
 que já duravam de longa data  
 e te fizeram pai com a mulher  
 de quem és filho, com tua mãe!  
 Filho de Laio: prouvera aos céus  
 que estes meus olhos nunca, jamais  
 te houvessem visto! Ah! Por que viram?  
*Gemo e soluço. Dos lábios meus  
 só saem gritos, gritos de dor!*  
 E todavia graças a ti  
 foi-nos possível cerrar os olhos  
 aliviados e respirar  
 tranquilamente por muito tempo.<sup>92</sup>

A leitura que se faz, a partir da passagem, na perspectiva do ensinamento trágico, pode ser resumida na máxima atribuída a Menandro: “Aprendi observando os males alheios<sup>93</sup>”. Assim a chave de leitura aqui proposta faz ponte com a perspectiva aristotélica que Marcelo Perine indica em seu artigo *Nas origens da*

<sup>92</sup> Édipo Rei: pp. 83-84, v 1392-1445. (Grifo nosso)

<sup>93</sup> Menandro (121 J). (*βλέπων πεπαιδευμῆ εἰς τὰ τῶν ἄλλων κακά*)

*Ética Ocidental: a Ética a Nicômaco*, no qual afirma não ser agindo pelo prazer, mas dentro de certa lei teleológica que o homem, ordenando-se, tende a *imitar* sempre a atividade das divindades, que é puro prazer<sup>94</sup>

Cabe, a partir de agora, compreender de forma mais pormenorizada a função da *kathársis* enquanto elemento do processo de ensinamento do evento trágico, e suas relações com as questões fundamentais da ética de Aristóteles.

### 3.3. *Ars Poetica*: sobre o conceito de *Kathársis*

O conceito de *kathársis*<sup>95</sup> é extremamente polêmico. Não temos a pretensão de apresentar solução de continuidade ao debate em torno desta categoria. Parece mais importante tentar expor algumas possibilidades interpretativas e deixar claro a opção tomada neste estudo para alicerce teórico de tudo que se virá a discutir nos dois próximos capítulos.

Em sua *Poetica*, Aristóteles menciona a palavra *kathársis* apenas duas vezes, sem se deter, ao longo de todo o texto, numa reflexão teórica sobre o conceito. A primeira vez em que o termo aparece é no contexto da definição da tragédia já citada acima.

A segunda passagem diz respeito a um exemplo didático do papel de articulação dos episódios na síntese do argumento das tragédias. Leiamos Aristóteles:

Os argumentos, quer venham das lendas tradicionais quer da imaginação do poeta, devem ter esboçadas suas linhas gerais antes que se os divida em episódios e se os desenvolva adequadamente. [...]

Depois de esboçadas essas linhas gerais, e dados os nomes aos personagens, desenvolvem-se os episódios. Estes devem estar de acordo com o tema, como ocorreu, no caso de Orestes, a loucura

<sup>94</sup> Cf. PERINE, 1982, p. 33.

<sup>95</sup> O equivalente português para vocábulo grego *κάθαρσις* (*kathársis*) será a palavra *purificação*. De fato, esta é a tradução mais usual dentre os estudiosos da poética de Aristóteles. Não se deve esquecer, contudo, que em grego o vocábulo poderia receber outras variações semânticas, tais como purgação, consolação da alma através de um dever moral, e, até mesmo, referir-se a uma cerimônia ou ritual de purificação. Assim, quando necessário, apresentarmos ao longo do texto a qual minúcia de tradução se pretende atentar.

(motivo pela qual foi preso) e a purificação (motivo pelo qual foi salvo).<sup>96</sup>

De fato, dentre as duas únicas citações feitas pelo próprio Aristóteles, têm-se a primeira como mais importante para chegarmos a problematizar o sentido deste conceito e sua validade na compreensão do papel da tragédia enquanto elemento fundamental na construção da organização ético-política do homem grego.

Assim, o sentido de *purificação*, pretendido pelo uso do termo em análise, abre espaço para a questão da purificação da platéia, ou seja, purificação dos espectadores da tragédia.

Mas qual tipo de purificação é essa e, para além, o que se desejava purificar naqueles assistentes das tragédias? Essas duas questões apenas podem ser respondidas mediante um exame sobre o espaço sócio-cultural da tragédia no mundo grego e análise do debate em torno do conceito no meio filosófico.

Para Rachel Gazolla:

o teatro guarda, sempre, algo de sagrado, como os poetas, quer se creia quer não, quer se saiba disso, quer não. Esse espaço público para viver a imitação como verdade e como beleza preserva, sem dúvida, as emoções mais primárias dos homens ao reviver, de algum modo, os rituais sagrados.<sup>97</sup>

Neste sentido, o espaço do teatro grego, enquanto espaço de convívio social, pode ser entendido como um purgatório onde a sociedade, através da *katársis*, tomava consciência dos problemas mais profundos de sua complexidade sócio-política. A purificação poderia ser compreendida, então, como um momento de êxtase coletivo com fins a uma avaliação coletiva do próprio âmbito social.

Parece mesmo ter a tragédia, em especial a sofocliana, conseguido construir um processo de auto-identificação público-evento, de tal tamanho, que ela própria (tragédia) passa a ser encarada como espelho da alma dos espectadores.

---

<sup>96</sup> Poet., 1455b, 15

<sup>97</sup> GAZOLLA, 2003, p. 17.

Contudo, deve ficar claro serem de diferentes tipologias as purificações oriundas no público-espectador e no próprio personagem trágico. Isso se dá em consonância com o por nós apresentado no tópico anterior, no concernente às diferenças tipológicas de reconhecimento da peripécia pela personagem e pelo público.

Não seria sensato conceber o processo de arrebatamento percebido na personagem Édipo, por exemplo, como diretamente transposto aos assistentes da tragédia. É fato que de algum modo o processo catártico emana de Édipo para a platéia, mas isso não significa que a platéia tome para si a dor da personagem. Parece mesmo ter sido essa metáfora vivenciada e tornada ação contemplativa sendo capaz de levar o público a se compadecer menos com o momento de horror, em si, e mais com a trama subjacente à tragédia. Assim, ratificando o acima apresentado, Carmen Trueba afirma que:

Entre a *kathársis* trágica das emoções do espectador e a *kathársis* ritual do personagem trágico no bojo de um drama, existem diferenças importantes [...] O problema reside no nexo entre a *kathársis*, a função ou a finalidade das tragédias e seu prazer próprio.<sup>98</sup>

Ainda conforme expõem Trueba:

Desde o Renascimento, a interpretação dominante se inclina para a hipótese de que tais termos fazem referência às emoções do espectador. De acordo com esta interpretação, a finalidade da tragédia seria produzir no espectador, ou no leitor das tragédias, o estremecimento patético: os sentimentos de comoção e temor.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> TRUEBA, 2004, p. 44. (*entre la catarsis trágica de las emociones del espectador y a catarsis ritual del personaje trágico no senso de um drama, existen diferencias importantes [...]. O problema reside en el nexo entre la catarsis, la función o el fin de las tragedias y su placer propio.*)

<sup>99</sup> *Ibid.*. (*desde el Renacimiento, la interpretación dominante se inclina por la hipótesis de que tales términos hacen referencia a las emociones del espectador. De acuerdo com esta interpretación, la finalidad de la tragedia sería producir en el espectador o en el lector de tragedias o estremecimiento patético: los sentimientos de comasión y temor*)

A afirmação de Trueba contribui para ratificar o que, ao longo do primeiro capítulo deste estudo se pretendeu explicitar. É certo trazer a tragédia sofocliana traz em si um elemento totalmente novo para o homem grego, e essa novidade se dá pelo seu caráter sócio-político.<sup>100</sup> Assim, seguindo uma vez mais o pensamento de Gazolla:

O erro tem um valor e uma vivência comunitária expressos na figura do herói trágico, e os assistentes do teatro sabem quando uma ação se apresenta como *hýbris*, como excesso, podendo prever o peso do sacrifício que virá ao herói como expiação para a devida purgação comunitária. A tragédia, portanto, resgata o que há de mais fundamental a pensar nas relações humanas em comum.<sup>101</sup>

Assim a *kathársis* tem, sim, uma validade ética, de acordo com a proposição expressa por Aristóteles na *Poética*<sup>102</sup>. Segundo Trueba:

A Poética sugere que Aristóteles não concebeu às funções ética e catártica um sentido excluyente, pois sua definição de tragédia faz referência expressa a uma *kathársis* das emoções e a Poética IV se refere a uma *máthesis* ou ensinamento poético.<sup>103</sup>

Uma questão, contudo, ainda permanece: — Como, a partir das categorias aristotélicas se pode definir a *kathársis* trágica como purificadora? De fato esta problemática tem gerado várias possibilidades exegéticas sobre toda a obra de Aristóteles<sup>104</sup>. Assim, fechar questão quanto ao assunto seria no mínimo pretensão.

<sup>100</sup> Cf. p.e. CÁRCEL, Juan A. Roche. “Dimensions sociales i culturals de l’individu i la comunitat en la tragèdia grega”. In *Revista catalana de sociologia* 10 (1999), p. 203-225. Nesse artigo, o autor apresenta, páginas 210 e 211, uma lista significativa de pensadores que ratificam a idéia exposta. Cf. ainda TRUEBA, *Op. Cit.*, especialmente o capítulo II e, por fim, o Clássico texto de Albin Lesky sobre a tragédia grega.

<sup>101</sup> GAZOLLA, 2001, pp. 26-27.

<sup>102</sup> Cf. *Poet.*, 1449 b, 24-28.

<sup>103</sup> TRUEBA, *Op. Cit.* pp.48-49. (*La Poética sugiere que Aristóteles no concibió las funciones ética y catártica um sentido excluyente, pues su definición de tragedia hace referencia expresa a una catarsis de las emociones y la Poética IV se refiere a una máthesis o enseñanza poética.*)

<sup>104</sup> Carmem Trueba, p. e., em sua obra anteriormente citada, dedica metade do seu segundo capítulo ao estudo filológico do termo *χάθαρσις*, e empreende uma investigação profunda na obra do Estagirita, em busca das outras utilizações que o mesmo faz do termo em suas diversas obras. A autora, em suas argumentações cita, à

Nas palavras de Reale, essas possibilidades interpretativas podem ser resumidas em pelo menos dois grandes pólos, a saber:

Alguns pensam que Aristóteles falava de purificação das paixões num sentido moral, como um tipo de sublimação conseguida a través da eliminação do que nelas é mau. Outros, ao invés, pensaram a “catarse das paixões” num sentido próximo do fisiológico e no sentido de libertação das paixões.<sup>105</sup>

É consenso entre os estudiosos da obra do Estagirita que o termo *kathársis* deveria ser mais precisamente detalhado no segundo livro da *Poética* infelizmente perdido nos abalos da História. Conforme o acima afirmado, entretanto, algumas chaves de leitura podem ser utilizadas para a interpretação do conceito. Em verdade, no livro VIII da *Política*, Aristóteles deixa pistas sobre a sua possível compreensão da purificação catártica.

Por isso no primeiro trecho temos:

Ademais, a flauta não é instrumento que favorece as qualidades morais, mas suscita, antes, emoções desenfredas, tanto que somente deve usar-se nas ocasiões em que ouvi-la produz catarse, mais que aumento do conhecimento.<sup>106</sup>

E no segundo, trecho mais longo, porém, por isso mesmo de conteúdo mais completo, tece as seguintes considerações:

Nós aceitamos a distinção, feita por alguns filósofos, entre melodias que têm um conteúdo moral, as que estimulam a ação e as que suscitam entusiasmo; em exata correspondência são classificadas as harmonias. A isso acrescenta-se que, a nosso ver, a música não

---

guiso de ilustração, a *Política*, a *Poética*, a *Ética a Nicômaco*, *De Anima* e *Da Geração dos Animais*, dentre outras obras de Aristóteles.

<sup>105</sup> REALE, *Op. Ci.t.*, pp. 138-139 (*Alcuni ritennero che Aristotele parlasse di purificazione delle passioni in senso morale, quase di una loro sublimazione ottenuta mediante l'eliminazione di ciò che esse hanno di deteriore. Altri, invece, interessero la "catarsi delle passioni" nel senso di rimozione o eliminazione temporanea delle passioni, in senso quasi fisiológico, e quindi nel senso di liberazione dalle passioni.*)

<sup>106</sup> Pol, 1341a, 21-24.



deve ser praticada por um único tipo de benefício que dela pode derivar, mas para múltiplos usos, por que pode servir para educação, para proporcionar a catarse [...] e, em terceiro lugar, para o repouso, a elevação da alma e o descanso das fadigas. De todas essas considerações, evidentemente, resulta que é preciso fazer uso de todas as harmonias, mas não de todas do mesmo modo, empregando para a educação as que têm melhor conteúdo moral, para a audição de músicas executadas por outros, as que incitam à ação ou inspiram comoção. E essas emoções como piedade, medo, entusiasmo, que têm forte ressonância em alguns, manifestam-se em todos, embora mais em alguns e menos em outros. No entanto, vemos alguns, fortemente movidos por elas, ouvem cantos sagrados que impressionam a alma, encontram-se nas condições de quem foi curado ou purificado. A mesma coisa vale, necessariamente, também para os sentimentos de piedade, de medo e, em geral, para todos os sentimentos e os efeitos dos quais falamos que podem produzir-se em qualquer um na medida em que cada um tem necessidade deles: porque todos podem experimentar uma purificação e uma aprazível leveza. Analogamente, as músicas particulares aptas a produzir purificação dão aos homens uma inocente alegria.<sup>107</sup>

Pelo que se acaba de ler e pelo todo exposto neste capítulo, têm-se a certeza de que, se por um lado Aristóteles não igualava a poesia (e a tragédia se enquadra neste âmbito) à filosofia, percebendo a individualidade das duas esferas do saber, por outro, vislumbrava na poesia um “quê” filosófico capaz de levar os homens a um estado de êxtase, um transe, durante o qual o envolvimento do si-mesmo com sua intimidade mais profunda era capaz de fazer florescer um auto-reconhecimento fundamental para amadurecimento do ser.

Portanto, com Aristóteles, é certo, vê-se superada a proposta platônica da arte como “debilitadora” da alma, afirmando-se um sentido novo e mais valoroso para ela. Sobre isso, afirma Reale: “a arte não nos pesa, mas nos alivia a emotividade, e o tipo de emoção que ela oferece não só não nos prejudica, como nos faz muito bem.”<sup>108</sup>

Pelo exposto, pois, pensar a ação educativa, e mesmo a noção de proto-ética nas tragédias sofocianas, é algo em tudo convergente com as interpretações do Estagirita. Os dois próximos capítulos terão por finalidade a tentativa de sistematizar algumas categorias da *Ethica Nicomachea*, a partir da leitura de *Édipo Rei* e de

<sup>107</sup> Pol, 1341 b 32 - 1342 a 16.

<sup>108</sup> REALE, Op. Cit. 140 (*l'arte non ci carica, ma ci scarica delle'emotività, e quel tipo di emozione che essa ci procura, non solo non ci nuoce, ma in qualche modo ci risana*)

*Édipo em Colona*, confirmando, a partir delas, a funcionalidade ética das tragédias e, ao mesmo tempo a proposta ética de Sófocles.

## 4 ÉDIPO REI À LUZ DA FILOSOFIA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Uma vez que, como indivíduos não temos conhecimento algum fora do subordinado ao princípio da razão, porém esta forma exclui o conhecimento das idéias, é certo que, se for possível nos elevarmos do conhecimento das coisas individuais ao das idéias, isto somente pode se verificar pela ocorrência de uma transformação no sujeito, correspondente e análoga àquela grande mudança de todo o modo do objeto e, mediante o qual o sujeito, enquanto conhecendo uma idéia, não é mais indivíduo..

(SCHOPENHAUER: 1974, 16)

### 4.1. *Areté*: caminho para a *eudaimonia*

O *corpus* dos estudos éticos comumente atribuídos a Aristóteles é composto, em ordem cronológica, pela *Magna Moralia*, pela *Ethica Eudemia* e pela *Ethica Nicomachea*, sendo, esta última, a reflexão mais apurada das três.

É mister frisar, contudo, não haver convicção entre todos os eruditos sobre a pertença autoral das três obras. De fato, não era prática do pensador grego a anotação de mais de um livro sobre um tema específico. Sendo assim, alguns estudiosos da filosofia de Aristóteles questionam principalmente a autoria da *Magna Moralia* valendo-se, para tanto, de uma série de argumentos que reforçam a suspeita dos que descrêem da unicidade das três obras. Sobre o assunto, veja-se o que Eduardo Bittar afirma:

A trilogia não parece gerar uniformidade no corpo dos eruditos, pois a recepção de uma ou de ambas, não tem sido pacífica, questionando-se não só acerca da pertinência e da originalidade destas obras, mas também acerca da cumulação tautológica de escritos para o tratamento de um mesmo problema, o que seria assimétrico na obra aristotélica, onde parece ser regra a existência de uma única obra para a investigação de uma problemática determinada.<sup>109</sup>

Assim, afirma-se que os esforços de entendimento do tema escolhido para esta dissertação lastreiam-se na leitura da *Ethica Nicomachea*<sup>110</sup>. Esta chegou até nós como

<sup>109</sup> BITTAR, *Op. cit.*, p. 992.

<sup>110</sup> Este estudo não assume a preocupação específica sobre a veracidade e autoria da *Magna Moralia*. Tampouco a unicidade do *corpus* ético. Julgamos, importante, no entanto, a citação acima, no sentido de deixar clara a proposta de recorte aqui adotada.

resultante mais elaborada dos estudos éticos de Aristóteles, tendo sido desenvolvida entre os anos de 334 e 322, “momento de maior sobriedade discursiva e de exercício de uma teoria muito mais desenvolvida psicologicamente”<sup>111</sup>.

Ética, Política e Metafísica convergem na exposição do pensamento de Aristóteles. Segundo ele: “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornarmos perfeitos pelo hábito.”<sup>112</sup> Assim, é uma predisposição metafísica a existência das virtudes nos homens, porém, é pelo esforço voltado à reta razão que elevamos essas virtudes, pois: “de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde os atos”<sup>113</sup>.

Ruben Dri, da seguinte forma ratifica o que foi afirmado:

A metafísica, incorporando nesta denominação tanto a ciência do ser primeiro como a ciência do ser em geral, ou seja a teologia e a ontologia, elabora as categorias fundamentais que serão utilizadas na política e na ética. Porém, a metafísica não pode elaborar suas categorias prescindindo da política. As práticas políticas condicionam a elaboração das categorias. A ética, por sua vez, se encontra no interior da política<sup>114</sup>

Esse exercício das virtudes ganha os mais amplos céus quando vinculado à vivência na *pólis*, de tal sorte que: “deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa”.<sup>115</sup>

Com isso, entende-se, a partir do comentário abaixo de Marcelo Perine que:

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 993.

<sup>112</sup> E.N., 1103a

<sup>113</sup> E.N., 1103a

<sup>114</sup> Cf. BORON, *Op. cit.*, p. 114 (*La metafísica, incorporando nesta denominación tanto la ciencia del ser primeiro como a ciencia del ser em general, o sea a la teologia y a la ontologia, elabora las categorías fundamentales que han ser utilizadas en la política y en la ética. Pero la metafísica no puede elaborar sus categorías prescindiendo de la política. Las prácticas políticas condicionam la elaboración de las categorías. La ética, por su parte, se encontra al interior de la política.*)

<sup>115</sup> Aristóteles assume a perspectiva platônica no que diz respeito à educação para a formação de um *Estado ideal*, especialmente naquilo que seu mestre expôs na *República* e nas *Leis*, contudo, não parece objetivamente certo, pelos tratados éticos, nem pela *Política*, que o Estagirita se consorcie com absoluta retidão àqueler. Na verdade, percebe-se um salto substancial no que diz respeito à *vita activa* que, no caso deste pensador, parece ser menos aristocrática do que na perspectiva de seu velho mestre.

A tarefa do homem é a tarefa da alma racional. O homem é seu pensamento, não como algo possuído mas na sua atividade atual. A felicidade do homem consiste no bom exercício do seu pensamento pela prática da virtude. Portanto, o soberano bem “é uma atividade da alma segundo a virtude, num modo de vida perfeito”.<sup>116</sup>

A ética, para Aristóteles, portanto, é uma atividade prática: é o momento do decidir, ou seja, é um momento de escolha. O objeto de escolha é o resultado da deliberação<sup>117</sup> (*boulesis*) e, pois, “a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; por que após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos”<sup>118</sup>. De modo que tanto melhor e mais justa será a escolha quanto mais deliberada ela for.

Marcelo Perine compara a decisão ética proposta pelo Estagirita com o processo da sua lógica silogística na medida em que:

uma vez lançada a luz sobre o meio de realizar o fim aspirado, a ação segue-se imediata e necessariamente, assim como o silogismo, uma vez que a menor foi assumida pela maior, segue-se imediatamente a conclusão. Na ação moral a intenção do fim joga o papel de maior e a determinação do meio a de menor<sup>119</sup>

É preciso compreender a Ética aristotélica como um capítulo de *Política* e que, aquela é anterior a esta, não só em composição, mas também e, sobretudo, em essência e exercício filosófico prático, uma vez que a ética diz respeito ao indivíduo e a política à sociedade.

Sob esse prisma, os estudos éticos no pensamento aristotélico podem ser lidos como caminho para o entendimento da própria inserção do *eu* na sociedade, tendo por base um papel educativo fundamental na construção de um indivíduo capaz de atuar política e, conscientemente, na construção da sua realidade social. Como adverte Bittar:

---

<sup>116</sup> PERINI, 1982, p.28.

<sup>117</sup> Βουλή (*Boulé*) é um termo que pode ser traduzido por *vontade, determinação, reflexão, deliberação, designio, plano, projeto*, dentre outras palavras que, direta ou indiretamente, remetem sempre para a idéia de escolha pensada. Para este trabalho fizemos a opção por traduzir o termo pelo vocábulo *deliberação* uma vez que, na *Ethica Nicomachea* o termo vem sempre próximo da idéia de προαίρεσις que deve ser entendido, por sua vez, por *intenção* e, intenção esta que esteja estritamente ligada a uma doutrina científica ou filosófica, ou mesmo a um pensamento político. Convém Cf. as argumentações do último capítulo desta dissertação.

<sup>118</sup> E.N.,1113a

<sup>119</sup> PERINI, *Op. Ct.* p. 35.

Tábua de prescrições para o *nomothéstes*, conjunto conceitual orientativo para o *dikastés*, suma de valores para os *politai*, a doutrina ética de Aristóteles centraliza a atenção e a preocupação de uma filosofia direcionada para uma atuação prático-social. [...] Nesta perspectiva, indivíduo e coletividade não são extremos ou pólos antagônicos e repulsivos, mas corpos complementares e reciprocamente dependentes na realização dos magnos valores do indivíduo (*eudaimonía*) e da coletividade (*télos*).<sup>120</sup>

Tais afirmações se concretizam, por exemplo, na clássica expressão aristotélica que afirma ser o homem, por natureza, um animal destinado a viver em comunidade<sup>121</sup>, síntese esta da passagem da *Ethica Eudemia*, em cujas linhas o filósofo afirma: “o homem não é somente um animal social, mas também um animal familiar, e, de qualquer forma, o homem não é um animal solitário, disposto naturalmente à associação com seus pares.”<sup>122</sup>

Sobre o assunto lido vale lembrar as observações de Urmson em seu *Aristotle's Ethics*:

O que Aristóteles quer dizer é que é natural para o homem viver em sociedades civis organizadas. Mas existem relações sociais nas quais as populações se incluem que ficam muito aquém de poderem ser compreendidas dentro do conceito de cidadania. Os oitavo e nono livros da *Ethica Nicomachea* são dedicados à análise de algumas destas relações e sobre a consideração de que elas têm lugar na vida boa.<sup>123</sup>

Para Aristóteles, a Ética deve ser compreendida como um *habitar-se ao fazer bem*. Tal fato leva a crer que sua ética, além de unir em si fundamentações centrais da metafísica e, dirigir-se na forma de um *modus operandi* na vida ativa, também pode e deve ser percebida como estética<sup>124</sup>: uma estética do agir politicamente<sup>125</sup>. E de tal forma o é que, ao

<sup>120</sup> Ibid., p. 993-4

<sup>121</sup> Cf. Pol. 1278b; 1253a e E.N., 1097b; 1169b (*φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*)

<sup>122</sup> E.E., 1242a

<sup>123</sup> URMSON, 1994, p. 109. (*What Aristotele means is that it is natural for a man to live in organized civil societies. But there are social relationships into which people enter that fall short of being so comprehensive as citizenship, and the eighth and ninth books of the Nicomachean Ethics are devoted to examining some of these and considering what place they have in the good life*)

<sup>124</sup> Não se pretende com a proposta de leitura estética da ética de Aristóteles enveredar por um caminho à *La Nietzsche*, longe disso. Entende-se sim, e claramente, que a perspectiva estética de Aristóteles se liga mais às

fim do primeiro livro da *Ethica Nicomachea* o filósofo assim apresenta o ideal de homem ético:

no homem continente ele obedece ao referido princípio [racional]; e é de presumir que no temperante e no bravo seja mais obediente ainda, pois em tais homens ele fala a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional.<sup>126</sup>

Assim sendo, e consciente do fato de que é o homem continente, temperante, e bravo, que obedece à razão, deve o homem comum seguir um caminho de autodefinição orientando-se pela razão, modelando sua beleza espiritual na forma de um ser apto à *vita activa* na sociedade, haja vista, pelo que já ficou definido, que sua condição de ser feito para a *convivência social* e, portanto, sua *eudaimonia*<sup>127</sup> não se dá nele enquanto indivíduo autônomo, mas, e aí sim, no organismo superindividual da *pólis*, culminando em sua *práxis*, ou seja, na atuação política propriamente dita.

Essa *práxis* depende, objetivamente, da capacidade própria do homem de dominar a *virtude*, a *areté*<sup>128</sup>. Desse modo, Aristóteles define virtude como sendo “os hábitos dignos de louvor”<sup>129</sup>, e deixa claro que ela deve estar ligada a uma disposição do caráter humano. Assim como a paixão (*páthos*) e a faculdade (*dýnamis*), a disposição (*héxis*) é um estado da alma. A paixão, contudo não pode ser virtude, pois sabemos bem que a cólera ou o medo não podem ser considerados virtudes. Também não pode ser a virtude uma faculdade, pois uma faculdade tanto pode ser posta a serviço do Bem como do Mal; assim, a virtude só pode ser uma disposição.<sup>130</sup> Mas nem toda disposição da alma é virtuosa. Somente aquela resultante de uma deliberação voluntária pode assim ser considerada. E, pois, tanto maior será a manifestação das virtudes no homem quanto mais ele as buscar em si e as dominar e

---

ciências determinadas pela *poíesis*, tais como a música, a escultura, a alvenaria, dentre outras, do que às ciências práticas, setor ao qual a Ética se filia, juntamente com a política e a economia.

<sup>125</sup> Esse agir politicamente filiado à idéia de estética não é, apesar da nota anterior, em tudo distante do que pensa Aristóteles. Seja pela via de sua filosofia seja pela simples inserção cultural no mundo helênico, o Estagirita, mesmo na *Ethica Nicomachea*, apresenta passagens que podem remeter a essa estetização (não obstante todo um cuidado como já foi afirmado). Assim, vale cf. os passos 1105a; 1111b; 1113b; 1115b; 1122b; 1163a e 1164b da E.N.,.

<sup>126</sup> E.N., 1102b.

<sup>127</sup> Atente-se para o fato de poder a palavra *eudaimonia* ser traduzida por *felicidade*. Também “pode ser traduzida como ‘florescimento humano’ ou ‘bem-estar’. Então (...), a felicidade de um homem depende da satisfação de seus desejos, que podem ou não suportar qualquer relação com o fato de viver uma vida virtuosa”. Cf. Lear, 2006, p. 234.

<sup>128</sup> Vale lembrar, a partir de LEAR, 2006, p. 231 que a ἀρετή (classicamente traduzida por virtude): “para os gregos (...) significa *excelência*: ser virtuoso era ser excelente ao fazer algo. Aquiles era um homem virtuoso porque era um excelente guerreiro, provia sua família e seus amigos etc.”

<sup>129</sup> E.N., 1103a, 1-10.

<sup>130</sup> E.N., 1106a, 1-24.

explorar. De fato, para que o homem possa valer-se de todo o seu potencial virtuoso deve ele: “em primeiro lugar [...] ter conhecimento do que faz; em segundo deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; em terceiro sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável<sup>131</sup>”. Ademais, para a ação ser considerada boa é preciso dela nada exceder ou faltar. Tem-se, então, dar-se a ação virtuosa na plena execução do que Aristóteles apresenta como a *teoria do justo meio*. Este *justo meio* não deve ligar-se a objeto nenhum, mas apenas a nós mesmos. Isto deve ser feito através da racional deliberação e da *prudência (phrônesis)*. É importante lembrar que para Aristóteles, pelo valor que representa, a virtude é um *extremo na excelência*, mas em sua essência ela é uma posição média entre dois vícios<sup>132</sup>.

Para Aristóteles, fique claro, existem dois grandes grupos de virtudes: éticas, intelectuais. Diz o pensador no início do segundo livro da *Ethica Nicomachea* que:

a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado de hábito, donde ter se formado o seu nome (ἠθική) por uma pequena variação da palavra ἔθος (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza.<sup>133</sup>

As virtudes éticas<sup>134</sup> são, pois, justos meios entre os vícios por excesso e por falta de caráter. Sobre o assunto Jonathan Lear apresenta a seguinte leitura:

As virtudes éticas são instaladas no homem pelo hábito. Nenhuma das virtudes éticas surge em nós por natureza. E ainda assim o homem ainda não completará seu mais elevado bem, não realizará plenamente sua natureza, até que tenha desenvolvido as virtudes e possa levar uma vida feliz. Parece ser parte da vida humana o transcender a natureza: organizar sua alma num molde que não surge por natureza.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> E.N., 1105a 28-35.

<sup>132</sup> Cf. E.N., 1106b 15 - 1109a 10.

<sup>133</sup> E.N., 1103a

<sup>134</sup> Cf. a exposição sobre as virtudes éticas apresentada em PHILIPPE, 2002, pp. 53-60.

<sup>135</sup> LEAR,



Não se trata, pois, de transformar a sociedade, negando-lhe seus costumes. Trata-se, isso sim, de apresentar caminhos pelos quais os homens podem fazer suas escolhas, a partir da reta deliberação.

Eduardo Bittar logra estabelecer uma sistematização e apresenta o seguinte quadro sobre as virtudes éticas<sup>136</sup>:

<b>Vícios por excesso</b>	<b>Vícios por falta</b>	<b>Virtude</b>
Libertinagem	Insensibilidade	<b>Temperança</b>
Covardia	Temeridade	<b>Coragem</b>
Temeridade	Covardia	<b>Coragem</b>
Prodigalidade	Avaréza	<b>Liberdade</b>
Vaidade	Humildade	<b>Magnificência</b>
Vulgaridade	Vileza	<b>Respeito próprio</b>
Irascibilidade	Indiferença	<b>Gentileza</b>
Zombaria	Grosseria	<b>Agudeza de espírito</b>
Condescendência	Tédio	<b>Amizade</b>
Sem-vergonhice	Timidez	<b>Modéstia</b>
Inveja	Malevolência	<b>Justa apreciação</b>
Malevolência	Inveja	<b>Justa indignação</b>

Convém lembrar, ademais o que afirma Otfried Höffe:

Em Aristóteles, as virtudes de caráter não são fuga dos costumes de uma comunidade, mas esquematizações de práxis moral que cresceram historicamente assumidas com respeito a certos tipos de paixões e domínios de ação.<sup>137</sup>

Do exposto, exsurge que “a ordem ética não pode existir senão implicando formal e essencialmente a inteligência prática<sup>138</sup>. Então, faz-se necessário o segundo grupo de virtudes, ou seja, as virtudes intelectuais. Estas, por sua vez, estão divididas em dois subgrupos, derivados da bipartição da razão humana, de tal forma que, segundo Giovanni Reale:

<sup>136</sup> BITTAR, *Op. cit.*, p. 1030.

<sup>137</sup> HÖFFE, 2008, p. 201.

<sup>138</sup> PHILIPPE, *Op. Cit.*, p. 60. Sobre a sistematização das virtudes intelectuais no pensamento de Aristóteles *cf.* E.N., 1119b, 25 - 1128b, 35..

existem duas partes ou funções da alma racional, uma que conhece as coisas contingentes e variáveis, outra que conhece as coisas necessárias e imutáveis [...]. Essas duas partes da alma racional são, em essência, a razão prática e a razão teórica, e suas respectivas “virtudes” são as formas perfeitas que cada uma tem para compreender as verdades práticas e as verdades teóricas. A típica virtude da razão prática é a “prudência” (*phrónesis*), enquanto a virtude típica razão teóricas é o “sabedoria” (*Sophia*).<sup>139</sup>

#### 4.2. *Eudaimonia* como télos da ação humana

No pensamento aristotélico, *Metafísica* e *Ética* têm um ponto de convergência. Se naquela seção do pensamento do filósofo cada ser tem sua atividade que lhe é própria, ou seja, seu télos, nesta outra, como não poderia deixar de ser, afirma-se que o pensamento é aquilo que de mais humano há<sup>140</sup> e, portanto, o fim de toda ação humana é o pensar.

Assim, a confirmar o apresentando:

A *Ética* de Aristóteles une-se estreitamente aos conceitos fundamentais da *Metafísica*. De cada ser é própria uma certa essência e com tal essência uma certa atividade, que é justamente a expressão em ato daquela essência. Mas semelhante atividade é determinada por um fim: a forma que atua no ser é simultaneamente o fim (*Telos*), a que se endereça a atividade dele.<sup>141</sup>

Por esse ângulo, tem-se, a partir do pensamento do Estagirita, que: “O bem do homem consiste no bom exercício da atividade humana”<sup>142</sup>. Essa atividade humana (e propriamente humana) é para Aristóteles a atividade racional e, sendo assim: a *vita activa* da alma é a função do homem. Ela implica num princípio racional. Além disso, o homem

---

<sup>139</sup> REALE, 1991, pp. 111-112. (*due sono le parti o funzioni dell'anima razionale, l'una che conosce le cose contingenti e variabili, l'altra che conosce le cose necessarie e immutabili. [...] Queste due parti dell'anima razionale sono in sostanza, la ragion pratica e la ragion teoretica, e le respective 'virtu' sono le forme perfette com cui coglie la verità pratica e la verità teoretica. La típica virtù della ragion pratica è la 'saggeza' (phrónesis), mentre la típica virtù della ragion teoretica è la 'sapienza' (sophia).*)

<sup>140</sup> Sobre tal cf. BERGSON, *Op. Cit.*, em especial o capítulo referente ao curso ministrado no Liceu Henri-IV entre os anos de 1894 e 1895.

<sup>141</sup> Cf. a breve introdução publicada na segunda edição anotada, da tradução de FONSECA, Cássio M. da EN; Bauru: EDIPRO, 2003. (No caso a citação é referente à página 16 da referida obra).

<sup>142</sup> BRUN, 1961, p. 105. (*Le Bien de l'homme consiste lui aussi dans le bon exercence de l'activité humaine.*)

bom deve realizar bem suas ações. A atividade da alma deve estar em consonância com a virtude compatível<sup>143</sup>.

Giovanni Reale e Dario Antiseri afirmam:

O bem supremo<sup>144</sup> realizável pelo homem (e, portanto, a felicidade) consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. Assim, não pode consistir no simples viver como tal, porque até os seres vegetativos vivem, nem mesmo no viver na vida sensitiva, que é comum aos animais, só resta, portanto, a atividade da razão.<sup>145</sup>

Sendo assim, a educação do indivíduo na vida social é princípio a ser observado com atenção redobrada. Somente pela educação para o máximo proveito da razão com vista ao agir bem, o homem encontrará sua *eudaimonia*. Contudo, se essa *eudaimonia* se faz enquanto arte do viver bem no complexo social, ela será tanto maior quanto mais intensa for a capacidade do sujeito de aplicá-la no meio em que vive produzindo, de tal forma que a *eudaimonia* do homem é maior e mais completa na *pólis*.

A *eudaimonia*, na perspectiva aristotélica, conseqüentemente, apenas se concretiza quando a vida humana é conduzida na pretensão do aperfeiçoamento próprio através da razão. Assim: “o homem que quer viver bem deve viver sempre segundo a razão.”<sup>146</sup>

O capítulo 7 do livro primeiro da *Ethica Nicomachea* expõe a definição de *Eudaimonia*, proposta por Aristóteles, de tal modo que ela se liga sempre a um bem. Diz o Estagirita:

Evidentemente, [o Bem é] aquilo em cujo interesse se fazem parte todas as outras coisas. [...] Por conseguinte, se existe uma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> E.N.,1098a

<sup>144</sup> A Perspectiva de Reale filia-o a uma corrente de pensadores que tende a platonizar em grande medida o pensamento de Aristóteles. Fique claro existirem diferenças significativas e particularidades objetivas próprias dos conceitos de *Sumo Bem* (platônico) e *eudaimonia* (aristotélico). Iniciei uma reflexão sobre o tema no trabalho “Considerações acerca da Virtude: um diálogo aristotélico-agostiniano”, apresentado no II Colóquio Internacional de Metafísica realizado em Natal-RN, entre os dias 6 e 9 de novembro de 2006 Não é esta, porém, a perspectiva desta dissertação. Aceitam-se, para este estudo, as leituras de pensadores como Jean Brun, *Op. cit.*, Eduardo Bittar, *Op. cit.* dentre outros.

<sup>145</sup> REALE, *Op. cit.*, p. 203.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>147</sup> E.N., 1097a, 17 - 24.

O bem supremo será absoluto, posto que desejável em si mesmo, e nunca por nada alheio a ele. A pergunta pertinente agora é: — O que pode ser unicamente desejado por si e por nada mais?

No passo 1097b, da *Ethica Nicomachea* Aristóteles deixa claro que a *eudaimonia* é esse bem buscado em si. A *eudaimonia*, na sua perfeição e auto-suficiência, torna a vida desejável e sem carência, sendo o fim de todas as ações humanas. Cabe então ao homem exercer bem sua função, que é a *vita activa* da alma. É importante perceber ainda que esta função só se efetiva através de um princípio racional. Assim sendo, faz-se necessário ter em mente que o homem bom deve realizar bem suas ações.

#### 4.3. *Magnanimidade e Justiça* nas ações de Édipo Rei

No capítulo 3 do livro IV da *Ethica Nicomachea* encontra-se o conceito de magnânimo. Veja-se o que diz o Estagirita a respeito: “é magnânimo o homem que se considera, com razão, digno de grandes coisas.”<sup>148</sup> E continua afirmando:

o magnânimo é um extremo com respeito à grandeza de suas pretensões, mas um meio termo no que tange à justeza das mesmas; porque se arroga o que corresponde aos seus méritos enquanto os outros excedem ou ficam aquém da medida.<sup>149</sup>

Assim, é merecedor do adjetivo magnânimo aquele homem que, a partir de uma disposição de caráter, construída e intensificada pelo hábito, tendo em vista a *vita activa*, se dispõe a receber as honras.

Ora, a *vita activa* em benefício de Tebas e a busca da *eudaimonia* são os desafios de Édipo ao longo de toda a tragédia *Édipo Rei*. Essas duas metas impulsionam a vida da personagem e direcionam nossa leitura na medida em que a questão central da ética aristotélica é a da busca pela *eudaimonia*, ou seja, a boa vida do homem. Oportuno é relembrar a noção de homem enquanto animal político<sup>150</sup>:

---

<sup>148</sup> E.N., 1123b.

<sup>149</sup> E.N., 1123b, 5 - 9.

<sup>150</sup> ζῷον πολιτικόν

A questão de saber qual é a boa vida não pode ser respondida para um indivíduo, fazendo-se abstração da sociedade onde ele viva. Portanto a questão de saber qual é a boa vida deve ser respondida pela ciência política. O objetivo da ciência política segundo Aristóteles é o mais elevado conseguido pela ação.<sup>151</sup>

Convém lembrar, ser “sobretudo por honras e desonras que o magnânimo se interessa”<sup>152</sup>, porém vale ressaltar que:

apesar disso, conduzir-se-á com moderação no que respeita ao poder, à riqueza e a toda boa ou má fortuna que lhe advenha e não exultará excessivamente com a boa fortuna nem se abaterá com a má. Com efeito nem para com a própria honra ele se conduz como se fosse uma coisa extraordinária.<sup>153</sup>

Assim, pode-se pensar na condição de Édipo. Em sua luta desesperada para livrar a cidade de Tebas da peste pela qual passava, encontra-se numa encruzilhada que o levará sempre ao mesmo fim<sup>154</sup>, pois o caminho da razão assim escolhido por Édipo para solucionar as questões dispostas a sua frente, o perturba, e não lhe parece claro. O Édipo Rei tem dificuldade em aceitar (ou mesmo perceber) este caminho como o único em direção à justiça, que ele tanto pretende ver prevalecer.<sup>155</sup>

O caminhar vacilante de Édipo se apresenta, até certo ponto como chave de leitura, como metáfora do desenvolvimento psicossocial de Édipo e do homem grego<sup>156</sup>. Édipo tem a vida dividida em três fases, a saber: *infância; juventude e maturidade*<sup>157</sup>. O primeiro Édipo

---

<sup>151</sup> LEAR, op. ct. p, 233

<sup>152</sup> E.N., 1124a

<sup>153</sup> E.N., 1124a, 12 - 16.

<sup>154</sup> Aqui se deve compreender a noção de tempo circular presente na sociedade grega. Para tanto, vale *cf. Phys.* de Aristóteles e *Ser e tempo* de Heidegger. Cf. também PUENTE, 2001.

<sup>155</sup> Lembramos a proximidade entre a escolha de Édipo e a apresentada no clássico poema de Parmênides.

<sup>156</sup> Na língua grega, Édipo (Οἰδίππος) deriva de duas palavras, a saber: οἶδημα (*inchação, tumor* e, por extensão figurativa *soberba*) e πόδος (pés). Assim, o nome da personagem, em tradução literal seria “aquele que tem os pés inchados”.

<sup>157</sup> O Enigma imposto a Édipo pela Esfinge parecia mesmo possível de ser respondido apenas por ele. Perguntalhe a Esfinge: “Quem entre os que vivem na terra, nas águas, tem uma só voz, um só modo de falar, uma só natureza, mas tem dois pés, três pés e quatro pés?” Édipo reflete e, em seguida diz: o Homem, pois quando criança engatinha (anda de quatro pés) quando adulto fica equilibra-se nos dois pés e, ao envelhecer vale-se de uma bengala como terceiro pé para lhe dar o apoio necessário. (Cf. VERNANT, 2000, p. 168.)

(o infantil) foi imprudente e absolutamente passional e isso lhe fez matar seu pai<sup>158</sup> (ainda que não soubesse que Laio o gerara); o segundo Édipo, decifrando o enigma e vencendo a monstruosa Esfinge, inicia seu percurso racional, entretanto, ainda aí se mostra vicioso<sup>159</sup> e pouco afeito à *contemplanção*. Na verdade, Édipo ainda estava impregnado de excessos e isso lhe dificultava o trato virtuoso e bem deliberado. Suas ações ainda estavam numa tipologia classificada por Aristóteles como sendo *mista*. Quando Édipo percebe o que realmente havia acontecido, conforme fica claro na peripécia da peça, é como se ele contemplasse todos os ocorridos e, virtuosamente, aceitasse a lei<sup>160</sup> imposta por ele próprio e soubesse ser esta a única honrosa saída<sup>161</sup>. Neste momento emerge o terceiro Édipo, voltado para o caminho das ações éticas.

Édipo se apresenta, portanto, como homem perdido, criança que ainda não sabe muito bem como deliberar sobre uma situação absolutamente *sui generis*. É como se ele, num primeiro momento, fosse o próprio grego, receoso da nova forma de pensar e analisar as questões que o cercavam. Édipo tenta, ao longo da narrativa, encontrar o assassino de Laio para, assim, libertar Tebas do mal que tanto prejuízo trazia a seu povo. Suas tentativas, no entanto, não logram êxito. Mesmo assim, parece ter sido a intenção de Sófocles apontar a superioridade do pensamento racional frente ao pensamento tradicional. Tanto assim é, que se pode perceber no tragediógrafo, a partir da peça em pauta, antecipação da idéia de Justiça<sup>162</sup> apresentada na ética aristotélica.

Para Aristóteles justiça se liga àquela “disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo”<sup>163</sup>, sendo o homem justo, pois, “o respeitador da lei e o probo”<sup>164</sup>. Eduardo Bittar apresenta uma explicação didática do problema da conceituação de justiça no pensamento de Aristóteles, ao dizer:

<sup>158</sup> Uma virtude que verdadeiramente falta a Édipo neste primeiro momento é a calma (*πραοτής*) que seria o meio termo entre a cólera e a irascibilidade. (EN 1125b a 1126a).

<sup>159</sup> Pensamos que o maior vício encontrado em Édipo é a *vaidade*, a qual deve ser compreendida como excesso de auto-afirmação das virtudes. A situação viciosa em extremo oposto seria a humildade, sendo a magnanimidade (encontrada ao final da peça) sua condição virtuosa. Outro grande vício presente na personalidade do primeiro e do segundo Édipo é a *cólera*; cf. *Rethorica*, 1378b – 1380a.

<sup>160</sup> Lei (*νόμος*) é um termo muito mais complexo na tradição grega do que na sociedade atual, na medida em que, naquela sociedade o termo abrange, para além da norma jurídica escrita (a qual convencionou-se atualmente entender como lei), as idéias de *costume*, *tradição* e *convenção social*. Mais será dito sobre o conceito no capítulo seguinte desta dissertação.

<sup>161</sup> Mais uma relação dialética da tragédia: o exílio, única saída honrosa para Édipo conforme acima dito, era a pena mais cruel do mundo grego. A condição de expatriado era uma absolutamente degradante no mundo grego.

<sup>162</sup> Em grego a palavra justiça (*δικαιοσύνη*), enquanto virtude ética, deriva de *Διχθή*, deusa da Justiça, uma das horas, sendo as outras duas *Εὐνῶμια* (a boa ordem) e *Εἰρηνή* (a paz). Interessante é apontar ainda ser, na mitologia grega *Διχθή* também irmã das parcas (*Κλωτός*, *Λακίσις* e *Ατροπός*) divindades infernais incumbidas de fiar, dobrar e cortar o fio da vida. É necessário atentar para isso por que, nessa perspectiva, dominar a justiça poderia significar, de alguma forma, ter alguma possibilidade de influenciar o próprio *télos* humano, representado pelas parcas. Mais será dito sobre o conceito de Justiça no capítulo seguinte desta dissertação.

<sup>163</sup> E.N., 1129a, 6

<sup>164</sup> E.N., 1129a, 33.

Compreenda-se, pois, em quantos sentidos se diz o homem injusto (*ádikos*), para que se compreenda em quantos sentidos se diz o homem justo (*dikos*). O homem injusto é ora aquele que não respeita a igualdade (*ánisos*), ora aquele que não respeita a lei (*paránomos*), ora aquele que toma em excesso aquilo que é bom em sentido absoluto e relativo (*pleonéktes*).<sup>165</sup>

Como se pode observar a polissemia do conceito não o torna mais simples de ser definido e, diante disso, na *Ethica Nicomachea* Aristóteles refere-se a três tipos de justiça. Consoante as palavras de Jean Brun, a sintetizarem o pensamento do Estagirita, temos:

a) A justiça distributiva: aquela que distribui entre pessoas os bens, na proporção do mérito de cada um[...] é o espírito de Aristóteles aquilo que era comum entre os gregos, ou seja, da distribuição de um dividendo social [...] ou público, e não a distribuição da carga fiscal; b) Justiça corretiva: é ela que regulamenta transações, ela determina o mérito das pessoas: um juiz não deve se perguntar se um bom homem injustiçado um homem mau, mas tem de considerar as partes como iguais e deve eliminar o prejuízo, tendo em conta os danos e poderia resultar da natureza do delito não intencional ou c) Justiça de câmbio: cadeiras e as relações comerciais baseadas na instituição da moeda, de um dia de trabalho não equivale necessariamente a um outro dia trabalho e dinheiro é o que podemos fazer ajustes.<sup>166</sup>

Para bom entendimento do que se vem dissertando, cabe desde já compreender mais aprofundadamente aquilo que Bittar conceitua por justiça total. Se não vejamos:

---

<sup>165</sup> BITTAR, 2005, p. 113.

<sup>166</sup> BRUN, op. ct. pp. 109-10. (a) *La justice distributive: elle s'occupe de faire, entre les personnes, le partage des biens proportionnellement à leur mérite [...] il s'agit de l'esprit d'Aristote de ce qui était courant chez Grecs, à savoir de répartition d'un dividende social [...] ou des emplois publics, et nullement de la répartition de charges fiscales;* b) *La justice réparative [...]: c'est elle qui régit les transactions, ici il ne s'agit plus de déterminer le mérite des personnes: un juge ne doit pas se demander si un homme bon a fait du tort à un homme mauvais, mais il doit considérer les parties comme égales et doit supprimer le préjudice causé, en tenant compte des dommages qui ont pu en résulter et du caractère intentionnel ou non du délit ;* c) *La justice d'échange : elle préside aux relations commerciales et repose sur l'institution de la monnaie ; une journée de travail n'est pas obligatoirement équivalente à une autre journée de travail et la monnaie est ce qui permet d'établir des péréquations.)*

A justiça total consiste na observância da lei no respeito do que é legítimo e que vige para o bem de todos (*koinonía*). Nessa perspectiva tudo que é legítimo é justo e o homem justo (*dikós*) é aquele sujeito que pratica atos que não transgridem as regras convencionais, preservando de uma maneira geral, a ordem que beneficia o todo em que está inserido.<sup>167</sup>

Ora, no texto de Sófocles esse é o papel representado por Édipo que, no tocante às duas primeiras fases da personagem não tem desempenho de forma deliberada e objetiva, mas, apesar disso, consegue, ao final da peça impor a harmonia na cidade e fazer cumprir a justiça. Reforçando o ora afirmado, anotamos serem várias passagens do texto trágico que mostram a preocupação de Édipo em manter a lei, a ordem e, acima de tudo, o bem geral de seu povo. Por exemplo, logo no início, Édipo interlocuciona com seus filhos:

Meus filhos, nova geração de Cadmo,  
 porque permaneceis aí ajoelhados  
 portando ramos suplicantes?  
 Ao mesmo tempo enche-se Tebas da fumaça  
 de incenso e enche-se também de hinos tristes  
 e de gemidos. Não reputo justo ouvir  
 de estranhas bocas, filhos meus, as ocorrências,  
 e aqui estou, eu mesmo, o renomado Édipo.  
 [...] Apresso-me em assegurar-vos que meu intuito é socorrer-vos  
[plenamente;  
 se não me sensibilizassem vossas súplicas  
 eu estaria então imune a qualquer dor.<sup>168</sup>

Nesse passo Édipo, apresenta-se preocupado com a situação da *pólis* que governa e se propõe solucionar seu problema. Duas questões o levam a crer que realmente possa acabar com o sofrimento de seu povo: 1<sup>a</sup>) Édipo já havia livrado Tebas de uma primeira desventura, a Esfinge; 2<sup>a</sup>) de fato, somente ele poderia livrar a cidade do infortúnio por que passava, pois era ele o problema a afligir Tebas<sup>169</sup>.

Neste sentido, ao apresentar-se como rei, preocupado com os problemas da cidade, e disposto a solucioná-los, Édipo antecipa o governante do período clássico, ligado com a

<sup>167</sup> BITTAR, op. cit. pp, 113-4

<sup>168</sup> *Édipo Rei*, p. 19, v 1-15.

<sup>169</sup> Ainda que ele não soubesse. Uma vez mais se pode perceber aqui a teleologia característica do homem grego, com a idéia de fim (*τέλος*) para o qual o homem foi destinado em sua vida.



*vita activa* assumindo posturas claras da *Ethica Nicomachea* e da *Politica* aristotélica ficando isto bastante patente quando ele afirma:

Sei bem que todos vós sofreis, mas vos afirmo  
que o sofrimento vosso não supera o meu  
Sofre cada um de vós somente a própria dor;  
minha alma todavia chora ao mesmo tempo  
pela cidade, por mim mesmo e por todos vós.<sup>170</sup>

Como foi dito, para Aristóteles a política abrange as outras ciências em função do bem humano sendo o bem da *pólis* maior, mais complexo, mais belo e divino que o do indivíduo<sup>171</sup>. A Ética, portanto, procura, pela ciência política, o Bem da *pólis*, tanto que na *Ars Rethorique* Aristóteles transcreve a clássica passagem da *Ilíada*<sup>172</sup> na qual Heitor conclama os concidadãos a lutarem pela pátria: “Um só augúrio é ótimo: Combater pela pátria<sup>173</sup>”.

Nos versos acima apresentados, se vê um Édipo político, muito mais preocupado com seu povo que consigo, muito próximo do ideal político proposto por Aristóteles. Não obstante, parece mesmo que Édipo retoma seu *locus histórico* na medida em que para solucionar o problema que aflige sua *pólis* pede auxílio ao poder divino. No correr da peça, o rei recebe de Creonte o oráculo de Apolo, porém não consegue compreender as predicacões. Fica a interrogar-se sobre o significado das palavras que lhe foram ditas, busca compreendê-las a todo custo e, para tanto, o Rei empreenderá um duplo caminho<sup>174</sup>.

Se por um lado Édipo busca solucionar o enigma através da ação racional, por outro, arrebatado, envolto em *pathós*, perde-se nessas buscas. Assim, a personagem reflete o amadurecimento de uma sociedade que, ao querer legislar de forma boa (logo, direcionando-se à *eudaimonia*) não está ainda habituada às deliberações virtuosas. É o caráter juvenil dos dois primeiros Édipos da tragédia que dificulta (ou mesmo impede) seu agir ético na perspectiva da Ética proposta pelo Estagirita, pois:

Um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política.  
Com efeito ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno  
destes que giram as nossas discussões; além disso *tende a seguir*

<sup>170</sup> *Édipo Rei*, p. 21, v 77-81.

<sup>171</sup> E.N., 1094b.

<sup>172</sup> Cf. *Ilíada*, v. 243

<sup>173</sup> Cf. Reth. 1395a (*Εἷς οἰωνός ἄριστος, ἀμύφθεσθαι περὶ πάτρης*)

<sup>174</sup> Uma vez mais o poema de Parmênides deve ser utilizado como chave de leitura da peça sofocliana.

*suas paixões*, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou em caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão.<sup>175</sup>

Mas, Édipo está determinado a agir bem a fim de lograr a *eudaimonia* e a ordenação de sua *pólis*, enquanto comunidade suprema, tenta constantemente agir de forma racional. O seu desafio é adequar o espírito aos retos caminhos do bem e, portanto da reta deliberação<sup>176</sup>.

Porém Édipo está perdido. Não sabe por onde começar. Quer solucionar o problema, mas não sabe como. A *angústia*, a *impaciência*, e a *vaidade*, o desviam do caminho racional. Édipo deixa-se levar pelas paixões. Tonto, inebriado, envolto em seus vícios balbucia:

não apagarei a mácula por outrem,  
mas por mim mesmo: quem matou antes um rei  
bem poderá querer com suas próprias mãos  
matar-me a mim também; presto um serviço a Laio  
e simultaneamente sirvo à minha causa.<sup>177</sup>

Fica clara a anfibia das ações de Édipo. Apesar de afirmar que se “prestará um serviço” procurando o assassino de Laio, ele mesmo, na medida em que empreende referida procura, se vai tornando procurado. A tentativa de encontrar o assassino de Laio o levaria a si mesmo: eis a tragicidade da tragédia. A peça continua, e Édipo atribui a sentença ao assassino de Laio:

O criminoso ignoto seja ele um só  
ou acumpliciado, *peço agora aos deuses que viva na desgraça e*  
*[miseravelmente!*  
E se ele convive comigo sem que eu saiba, *invoco também para mim*  
*os*  
*[mesmos males*

<sup>175</sup> E.N., 1095a, 2 - 10.

<sup>176</sup> Isso faz lembrar a metáfora do arqueiro, que Aristóteles usa em sua *Ethica Nicomachea*.

<sup>177</sup> *Édipo Rei*, p 25, v 169-73.

*que minhas maldições acabam de atrair inapelavelmente para o celerado!*<sup>178</sup>

Até este momento Édipo sequer compreende com clareza as palavras do oráculo de Febo deliberou às escuras. Faltou-lhe a temperança de analisar e compreender o problema com todos os seus pormenores. Como já foi salientado, para Aristóteles a deliberação deve ser exercida com *phronésis*<sup>179</sup>, e não concluída com base numa mera *doxa*<sup>180</sup>. A imprudência, advinda do caráter juvenil de Édipo, o auto-amaldiçoa, marcando seu destino.

Charles Segal afirma:

A peça [Édipo Rei] coloca em correlação *identidade pessoal, linguagem* e a ordem do *mundo* como fim em múltiplas reflexões do fracasso dos heróis de encontrar os termos de mediação para o desenvolvimento ordenado de uma vida civilizada.<sup>181</sup>

É exatamente isso que se pode perceber em *Édipo Rei*: um herói perdido. Um rei que busca salvar sua cidade, mas é incapaz de compreender um presságio. Um rei que oscila em sua essência. Oscila por não reconhecer seu lugar e por não racionalizar seus hábitos. Oscila, sim, entre o mítico e o racional. Édipo tem os pés inchados, e o caráter também deformado pela soberba, sendo, pois, um manco, um homem cambaleante<sup>182</sup>.

<sup>178</sup> *Édipo Rei*, p 29, v 289-95.

<sup>179</sup> Φρόνησις (*Phronésis*) aqui vai traduzida (tal como classicamente o é) por prudência, mas uma prudência que está ligada a uma ação do reto pensar, a uma inteligência divina. Parece mesmo, por este ângulo ser pela φρόνησις o caminho, a ponte de ligação mais viável com Διχί. Mais adiante trataremos do problema da prudência na ação ética.

<sup>180</sup> Diferencia-se Φρόνησις (a opinião deliberada, pensada, avalizada e prudentemente construída) da δόξα (*doxa*) (a opinião aleatória, ligada mesmo a um tipo de filosofia mais antiga)

<sup>181</sup> SEGAL, 1998. p 108. (Grifo nosso) (*La pièce [Edipe Roi] met em corrélation l'identité perssonnelle, le langage et l'ordre du monde em tant que réflexions multiples de l'échec du héros à trouver les termes médiatisans et ordonnateurs de l'avie civilisée.*)

<sup>182</sup> É importante lembrar que no mundo grego, a idéia de indivíduo encontra-se dissolvida na noção de grupo, principalmente no grupo familiar. A culpa pelos atos cometidos não é individual, dissolve-se na coletividade presente nos γένος (gênos) e no todo social. A noção de maldição hereditária (ἁμαρτία) como mancha que se espalha por toda a família está muito presente na cultura grega antiga. No caso de Édipo toda sua linhagem está acometida de males. Assim “O nome de Lábdaco significa “o manco”, e o nome de Laio tampouco é transparente, significando que ele é um chefe de povo, ou que é um homem “desajeitado”. Na verdade pode-se observar que Laio deturpa todas as suas relações, em todos os aspectos. Do ponto de vista da sucessão, por exemplo, devia ser o herdeiro direto e estar instalado no trono de Tebas sucedendo ao pai Lábdaco, ao avô Polidoro, ao bisavô Cadmo. Ora, ele foi afastado, desviado, apartado desse trono. Laio também apresenta uma deturpação, pois, na idade em que poderia pensar em se casar, volta-se para esse jovem [Crisipo]. Mas, sobretudo, ele deturpa o jogo amoroso, pretendendo impor pela violência o que Crisipo não está disposto a lhe oferecer espontaneamente, e assim não há entre eles reciprocidade, *kháris*, troca amorosa. O impulso erótico, unilateral, é bloqueado. Além disso, Laio é hospede de Pélops, e essa relação de hospitalidade implica uma

Assim, quando de sua chegada a Tebas, logo que se viu diante da Esfinge, Édipo resolveu o enigma apresentado pelo fabuloso monstro. Isto porque ele percebeu ali uma espécie de redenção<sup>183</sup>. Mas a situação agora se afigura diferente e diametralmente oposta. Se antes Édipo se entregou a um sentimento de redenção, desta feita, pelo jogo do destino, acaba de se auto-escravizar em razão de seus atos. Édipo é a resposta para o assassinato de Laio; não sabe, mas é. A tentativa de análise empreendida sobre o fato lhe é dificultada por dois motivos: 1º) Ele está fugindo do seu destino;<sup>184</sup> 2º) O ato de compreender que ele era a própria resposta viva seria impossível pois se via um homem acometido pelo excesso de confiança.

Édipo foi vaidoso demais. Até altura em que nos encontramos, só havia tido glórias. Mantinha em si a suposta consciência de ter conseguido fugir do destino ao sair de Corinto, evitando assassinar seus pais; havia conseguido vencer a Esfinge e livrado Tebas de seus males. Por conta disto, conquistara o direito ao trono tebano, já era seu por direito. Édipo via a si mesmo como afortunado, sem poder aceitar, portanto, a resposta recebida de Tirésias, o cego adivinho, que “enxergou” o que o rei não conseguiu — ou não se esforçava para conseguir<sup>185</sup>. A partir da lógica da *Ethica Nicomachea* tem-se que a vaidade, vício por excesso da magnanimidade, o desviou da *eudaimonia*.

O que de mais grave se percebe nas ações de Édipo, portanto, é sua soberba e vaidade. A idéia que alimenta sobre si mesmo cega-o ante a verdade, prende-o numa jaula de inviolável hermetismo psíquico. Édipo se vê como salvador, se entende a resposta de um problema que não entende. Na verdade, ele assim é. E, por assim se prejudicar, não se dedica à reta deliberação.<sup>186</sup>

Ao ouvir da boca do haríolo a verdade sobre si, Édipo toma-se de cólera perdendo por completo o senso da razão. Absorve-se numa busca desesperada pela verdade, a qual

reciprocidade na amizade, as duas partes dando e recebendo. Longe de retribuir àquele que o acolheu, Laio tenta agarrar seu filho contra a vontade do rapaz e provoca seu suicídio.” (Cf. Vernant, 2000, p. 164).

<sup>183</sup> A palavra grega, no caso, seria λύσις, ou seja, a idéia da absolvição de uma falta expiada ou mesmo de libertação da escravidão.

<sup>184</sup> “Matarás o pai e casará com a mãe”, disse-lhe o Oráculo de Delfos quando Édipo o foi consultar.

<sup>185</sup> Alguns percebem, nessa circunstância, a idéia de que os sentidos atrapalham a leitura do mundo. Tal pensamento está muito claro em Platão, mas em Aristóteles isso não parece ser de todo verdadeiro.

<sup>186</sup> A nota nº 181 apresenta o conceito de ἀμαρτία, o qual se traduziu por *maldição hereditária*. A polissemia própria da língua grega pode apresentar outras traduções para ἀμαρτία, tais como *erro* ou *falta*. Preferimos a tradução apresentada, em consonância com o pensamento de Jean-Pierre Vernant (*Op. cit.*), por acreditarmos que, de fato a culpa de Édipo não é propriamente sua. Como afirma Lear (*Op. cit.*, p. 230): “Para os antigos gregos, se alguém fosse privado da oportunidade de viver bem, nada poderia compensá-lo por isso. Estavam, portanto, obcecados pela noção de destino ou sorte, uma vez que parecia ser possível que algum acidente de disposição ou de circunstância pudesse impedir alguém de viver bem no mundo.” Assim, lembrando o afirmado na nota 181, toda a geração de Édipo está amaldiçoada. Mas, Sófocles parece não aceitar tal determinação social. Parece mesmo que ele se dedica, em toda a peça focada (e também em seu *Édipo em Colona*) a mostrar a existência de uma saída alternativa e, mesmo que não se possa vencer o destino sempre se pode tentar. Ressalte-se que o fim de Édipo apresentado em *Édipo em Colona* é um mistério gerador de polêmicas no campo da Teoria Literária até hoje. Esta questão é um dos temas do próximo capítulo.

ele mesmo teima em não perceber. Suas palavras a Tirésias, após a revelação dos fatos, transparecem um misto de ironia e sarcasmo. Sófocles faz o rei falar sobre si mesmo sem que tenha consciência disso:

Em tua boca  
torna-se débil a verdade; tens fechados  
teus olhos, teus ouvidos e até mesmo teu espírito<sup>187</sup>.

Mas “Édipo é um homem de busca, um indagador, um questionador. [...] Homem para quem a aventura da reflexão e do questionamento deve sempre ser tentada”<sup>188</sup>. Desnorteado, segue sua investigação. Édipo agora está sozinho, desamparado. Caminha só em busca da verdade, mas que verdade ele busca? Não se vê nele apego à sabedoria do passado (representada por Tirésias), a quem o próprio Édipo despreza abruptamente; tampouco se percebe o bom uso da razão, característica que lhe parecia tão peculiar.

Julgando-se justo, o Rei de Tebas, está transfigurado num Édipo injusto e arrogante. E assim permanecerá até o momento da peripécia, ou seja, da segunda e definitiva transformação sofrida pelo herói, quando do reconhecimento dos seus erros.

Referido reconhecimento se dará de forma gradual na peça, iniciando-se no momento em que Édipo profere as seguintes palavras: “Ah! Deuses! Tudo agora é Claro!”<sup>189</sup>. Daí em diante Édipo volta a apaziguar sua alma e tenta se encontrar uma vez mais com a razão. Apega-se às sabedorias divinas valendo-se de todos os meios para solucionar o problema.

A deusa *Diké* somente voltará ao palácio real no momento exato do reconhecimento do seu crime. Édipo é invadido por uma dor insuportável, posto que não teve oportunidade de escolher seu destino; seus atos podem ser compreendidos, de acordo com as categorias aristotélicas como mistos de tal forma que foram voluntários, pois os princípios estavam no agente; e, ao mesmo tempo, involuntários, uma vez que nenhum homem escolheria por eles.<sup>190</sup>

E jamais eu seria assassino  
de meu pai e não desposaria  
a mulher que me pôs neste mundo.

---

<sup>187</sup> *Édipo Rei*, p. 36, v 442-3

<sup>188</sup> VERNANT, *Op. cit.*, p, 170.

<sup>189</sup> *Édipo Rei*, p. 57, v 902.

<sup>190</sup> E.N., 1110b.

Mas os deuses desprezam-me agora  
 por ser filho de seres impuros  
 e por que fecundei — miserável! —  
 as entranhas de onde saí!  
 Se há desgraça pior que a desgraça,  
 ela veio atingir-me, a mim, Édipo!<sup>191</sup>

Furando os próprios olhos, num passo textual onde a dor e a agonia imperam, Édipo reencontra a luz da razão. Essa conjuntura paradoxal, expressa nas entrelinhas da peça, leva o público-leitor a pensar na trajetória humana. As ações edípicas por nós analisadas podem e devem ser lidas a partir da idéia tão bem sintetizada por Charles Seagal: “Édipo, o Rei, torna-se Édipo, o humano”<sup>192</sup>.

Édipo é uma alegoria sobre a humanidade. Sua jornada simboliza os caminhos percorridos pelo homem através da história; uma jornada cambaleante. Por isso mesmo, o símbolo dessa humanidade é Édipo, o de pés inchados, conforme a etimologia de seu nome. Por conseqüência, seguiu ele um caminho marcado pelas paixões, pelas falhas, pelos excessos, tão caros à vida do homem. Segundo Seagal:

Édipo resolveu e agora vive em sua própria vida com conhecimento de causa, o enigma da Esfinge que é também o enigma do homem que existe no tempo, e esta união é paradoxal pois assenta o individual na coletividade simultaneamente.<sup>193</sup>

Escrita num período de transição, no qual as mentalidades sociais estão se (re)configurando, se transformando, o *Édipo Rei*, sofocliano, parece transmitir ensinamento ético valioso o qual somente será mais bem detalhado em Aristóteles. *Édipo Rei* ensina o caminho para a *areté*, ou seja, o caminho para encontrar a disposição de caráter que torna o homem bom fazendo-o desempenhar bem sua função social.<sup>194</sup>

Édipo leva a cabo sua função de rei: descobre(-se) o assassino de Laio, aplica(-se) a pena merecida (o exílio) e salva sua cidade. O meio-termo (*mésos*), ou a equidistância entre os extremos, parece ter sido alcançada.

<sup>191</sup> *Édipo Rei*, p 89. v 1607 – 1615.

<sup>192</sup> SEAGAL, *Op. cit.*, p 122 (*Œdipe le roi devient Œdipe l'homme*)

<sup>193</sup> *Ibid.*, p, 123. (*Œdipe résout et vit, dans sa propre vie, en connaissance de cause, l'énigme du Sphinx qui est en même temps l'énigme de l'homme qui existe dans le temps, et de son union paradoxale de l'un et multiple, simultanément*)

<sup>194</sup> E.N., 1106a - 1106b.

O rei se reconcilia com a razão e, munido da prudência advinda da anagnónise, isto é, do reconhecimento das suas ações, passa a transitar pelos dois universos mentais.<sup>195</sup> As ações edípicas servem, nesse sentido, como metáfora das ações humanas. Sófocles, ultrapassando o platonismo de sua época antecipa o aristotelismo, fazendo da obra de arte um veículo educativo<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Cf. *Édipo em Colona* de Sófocles.

<sup>196</sup> Convém reforçar, *mutatis mutandis*, o conteúdo da citação 39. Não estamos afirmando que Sófocles foi melhor que Platão. Não existe aqui sentido valorativo. A leitura proposta é a de perceber nos passos de Édipo uma motivação ética que somente aparecerá na filosofia de Aristóteles, portanto, cronologicamente, posterior a Platão. O fato incontestável da anterioridade temporal de Sófocles em relação a Platão não implica, objetivamente, que o tragediógrafo não tenha, mesmo em sua época, apontado para temas que somente seriam refletidos tempos depois. Ademais, esse é o pressuposto fundamental da leitura aqui proposta.

## 5 ÉDIPO EM COLONA À LUZ DA FILOSOFIA ÉTICA ARISTOTÉLICA

*Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão se preparar para a morte.  
(Montaigne, Ensaaios, livro I, XX)*

Como discutido anteriormente, a *deliberação*<sup>197</sup> é um momento fundamental no processo da ação ética pensada por Aristóteles. Na verdade, entende-se, seguindo o pensamento de Pierre Aubenque<sup>198</sup> ser o conceito de deliberação (em grego, *boulésis*) em suas origens o termo *boulé*, o qual designava, nos tempos de Homero, o Conselho dos Anciãos, vindo posteriormente na Atenas democrática designar o Conselho dos Quinhentos. Desse modo, no escopo da *Ethica Nicomachea* o termo tem uma aplicabilidade fundamentalmente técnica.

Mas a que se refere essa técnica e qual sua relação com a prudência na estrutura da teoria ética de Aristóteles? Até que ponto os escritos de Sófocles podem ser lidos como fonte para a elaboração racionalizada da categoria aristotélica de *prudência* apresentada na *Ethica Nicomachea*? Tentaremos dar uma resposta a estas indagações ao longo de toda a argumentação seguinte.

Cabe, contudo, atentar para a questão motivadora deste último capítulo, qual seja: — Em que medida pode perceber-se nas tragédias sofocianas uma proposta superadora da concepção tradicional dos conceitos de *hamartía*, *hýbris* e *Moirá* norteadores indesejáveis do agir e da sorte humanas? A partir disso, em que medida se dá uma abertura para o pensamento fundado nos conceitos de *sabedoria prática*, *juízo* e *inteligência* conforme sistematizado na *Ethica Nicomachea*?

A resposta deve aclarar e definir as considerações aqui traçadas tendo em vista a proposição do problema da transição das mentalidades mítico-política / ético-política que marcam, de forma clara, o período de transição. A tragédia escolhida como ordenadora das questões e, portanto, fundamentadora das interpretações para este problema é *Édipo em Colona*. Ela, como tentaremos demonstrar, é complemento de *Édipo Rei* não só no que diz respeito à seqüência mítico-literária dos fatos narrados nesta tragédia. *Édipo em Colona* parece mesmo complementar a proposta ético-política de emancipação do homem frente a seu destino, o que nos leva a admitir que as duas tragédias são antecipadoras da própria filosofia ética aristotélica. *Édipo em Colona* é, pois, metáfora sofociana do amadurecimento antropológico da sociedade grega.

<sup>197</sup> Acima, no subitem 2.4. deste estudo, tratamos a questão da deliberação em confronto com as paixões. O raciocínio ali desenvolvido é importante para a compreensão do estudo desenvolvido neste capítulo.

<sup>198</sup> Cf. AUBENQUE, 2003, p. 180 et seq.



### 5.1. Considerações gerais sobre *Édipo em Colona*.

*Édipo em Colona* é obra considerada menor na produção trágica de Sófocles, mesmo assim, não chega a desmerecer a genialidade presente em seus diálogos. A peça foi representada pela primeira vez por volta de 401 a.C., em Atenas, poucos anos depois da morte de seu autor (406 a.C.). A maior significação dessa tragédia não diz respeito às questões técnicas próprias do gênero, nem mesmo à sua beleza literária<sup>199</sup>. De fato, a profundidade *antropo-ética* de seu conteúdo, as ponderações em torno da valorização da prudência, e a força do agir humano na construção de um destino livre do domínio da Moira, são as grandes inovações trazidas por esse escrito e, pelo que se sabe, poucos pensadores se dedicaram com maior profundidade ao tema.

Como já analisado, em *Édipo Rei* podem ser facilmente lidas as dificuldades postas pela *híbrys* e pela *hamartía* frente ao agir humano. Evidenciam-se, conseqüentemente, os limites das ações dos homens frente às orientações dos oráculos divinos.

Em *Édipo em Colona*, diferentemente, mesmo a despeito de todo o lineamento mítico-esotérico, Sófocles parece vislumbrar uma percepção do amadurecimento antropológico da sociedade grega. É provável que tal fato seja uma representação literária das transformações ocorridas no seio da sociedade no espaço de, aproximadamente, 18 anos que decorreram entre a escrita de *Édipo Rei* e de *Édipo em Colona*<sup>200</sup>.

Se a *Édipo em Colona* faltam a energia, a força e o ritmo presentes em *Antígona* e em *Édipo Rei*; se nela não se percebe o mesmo brilho da expressividade poética de Sófocles, tão marcante nas duas primeiras das três tragédias edípicas; e se os elementos de uma boa tragédia ali não são tão evidentes; ao mesmo tempo, tem-se esta peça como fonte documental e fundamento para compreensão do processo de metamorfose sócio-político-cultural ocorrido no período de transição.

Essa leitura se dá não somente por se perceber na referida tragédia ampla abertura de possibilidades para o agir do homem grego. Para além disso, contribui com essa perspectiva o fato de, com ela, Sófocles haver construído, ao fim de sua obra, a maior de todas as peripécias trágicas. O Édipo ali apresentado, envelhecido, sofrido, mas acima de tudo, prudente, consegue transformar seu destino. Noutras palavras: plenamente humanificado, Édipo parece ter ao fim de sua vida construído um caminho só seu, independente dos ditames de sua Moira.

---

<sup>199</sup> Supomos ser a passagem presente na *Poet.*, XIV, 1453 b, 1 uma comparação direta entre *Édipo Rei* e *Édipo em Colona* no referente à estruturação das duas tragédias e aos meios que cada uma adota para promover a catarse no público assistente.

<sup>200</sup> Entre a escrita de *Édipo Rei* (425 à 424 a.C.) e *Édipo em Colona* (407 à 406 a.C.) correm aproximadamente 18 anos. Cf. MARSHAL, 2007, p.55.

Confirmando tudo o que foi arguido, desde o início das argumentações desse estudo no concernente à contribuição de Sófocles para a sistematização do pensamento ético grego efetivado na *Ethica Nicomachea*, convém lembrar as palavras de Carmem Trueba:

As ações trágicas pertencem à ordem da *mímesis* e da ficção dramática, porém preocupam-se com situações e padrões de comportamento reais e correspondem, além disso, a tipos de ações extremamente complexos de tal forma que alguns elementos dramáticos resultam úteis para analisar elementos significativos da ação humana [...]. Esta é uma das razões pelas quais Aristóteles se serve deles em sua teoria da ação, outra razão é que a ação humana, nas tragédias, assume formas paradigmáticas.<sup>201</sup>

Uma primeira leitura de *Édipo em Colona* pode levar o leitor a interpretar essa peça tão-somente como reflexão sobre a morte. Sem o fim de negar esta evidência, nossa proposta é de um aprofundamento filosófico do texto em questão.

Grande número de questões está presente nessa tragédia, sem ser a morte tema exclusivo, mas, um dos temas. Qual, então, seria o tema principal de *Édipo em Colona*? Parece mesmo ter sido a tentativa de Sófocles nessa peça a de, uma vez mais, questionar os limites do homem ante sua Moira. A questão central deve ser, tal como em *Édipo Rei*, a concernente, em termos mais ou menos aristotélicos, à do domínio das paixões e do cultivar das virtudes.

A peça tem dez personagens: Édipo, ex-rei de Tebas; Antígona, filha-irmã e guia de Édipo; um habitante de Colona<sup>202</sup>; o Corifeu; o Coro (representando os anciãos da Ática); Ismene, filha-irmã de Édipo; Teseu, rei de Atenas; Creonte, tio de Édipo e rei de Tebas, sucedendo o trono paterno; Polinices, filho-irmão de Édipo e insurreto em Tebas e, por fim, um mensageiro.

A partir dos diálogos entre as personagens é possível construir um esquema de análise bipartindo a peça entre *diálogos de ode à prudência* e *diálogos de disputa entre prudência e paixão*.

Duas questões chamam atenção a partir de um exercício de leitura comparada entre *Édipo Rei* e *Édipo em Colona*. Em primeiro lugar, na primeira peça, Édipo visa fugir de seu

<sup>201</sup> TRUEBA, 2004, p. 105. (*Las acciones trágicas pertenecen AL orden de la mimesis y la ficción dramática, pero atañen a situaciones y patrones de comportamiento reales, y corresponden, asimismo, a tipos de acción sumamente complejos, de ahí que algunos ejemplos dramáticos resultem útiles para analizar elementos significativos de la acción humana [...]. Ésta es una de las razones por las que Aristóteles se sirve de ellos en su teoría de la acción, otra es que la acción humana, en las tragedias, assume unos rasgos paradigmáticos*).

<sup>202</sup> Localidade próxima a Atenas. Terra natal de Sófocles.

destino, não aceita as determinações oraculares, nega-se a cumprir uma sentença julgada injusta e, para tanto, busca respostas, indaga e indaga-se, tentando construir racionalmente a saída para um problema que, em última análise, é ele próprio. A maior incorreção de Édipo e, também sua marca maior, foi o descontrole. Édipo rei, vestido nas roupas da tradição não via o caminho da prudência.

Já na segunda peça, estamos diante de um novo Édipo, em tudo diferente. Seu físico, suas vestes, sua postura, tudo, enfim, parece mesmo transmutar o herói em homem. De todas as mudanças, contudo, uma a chamar atenção é o fato de ele não dar mais ordens, limitando-se a perguntar.

Em segundo lugar, o movimento dialético de controle-descontrole, marcante na primeira peça, estava vinculado à própria personalidade de Édipo. Somente ele parecia estar preso a essa disputa, a essa condição de tentame deliberativo. Já na segunda, essa realidade se alastra sobre todas as personagens, daí haver em seu curso monólogos, e mesmo diálogos sobre a sabedoria, a verdade, a justiça, e, principalmente, a existência de vários enfrentamentos dialogais entre o temperado e o destemperado, entre o prudente e o imprudente, entre o sábio e o ignorante.

De fato, faz-se importante notar que nem Édipo nem os demais personagens representam essa disputa a qual, em última análise, poderá configurar-se como a própria tensão transitiva presente na sociedade grega de então. No início da peça, vê-se a marcação mítico-metafórica da dualidade *desmedida-prudência* patente nas palavras do estrangeiro que, depois de indagado por Édipo sobre o lugar onde se encontravam responde:

Escuta-me e ouvirás tudo que eu mesmo sei.  
Este solo é consagrado; ele pertence  
a *Poseidon*, senhor dos mares, nele mora  
o titã *Prometeu*, deus portador do fogo.<sup>203</sup>

Ora, na mitologia grega era comum apresentar Netuno como deus temperamental, irascível, violento. Em contrapartida, o titã Prometeu tem uma profunda relação com a natureza humana ora discutida, uma vez que, concebeu a raça dos homens fazendo uso do limo da terra e dando vida à sua obra a partir do fogo dos deuses. Além disso, Prometeu é

---

<sup>203</sup> Édipo em Colona, 106, v. 61-64. (Grifo nosso)

símbolo da inquietação humana, mas simboliza um procurar ponderado, pois constantemente sua imagem é associada à prudência<sup>204</sup>.

A metáfora fundamental da peça em comento, portanto, já estava indicada em *Édipo Rei*: cego, Édipo vê. Sófocles parece dizer através desse artifício que, o homem deve rever valores, normas e leis da tradição. E o que em *Édipo Rei* parecia ser um convite, nesta outra peça parece ser uma certeza: o homem, (re)configurando as tradições, ponderando e apoderando-se delas, numa sistematização racionalizada desses saberes, parece ter mais força. A simplicidade e a humildade características desse novo Édipo são expostas, desde o início da peça. Diz Édipo:

Filha do velho Édipo, a que lugar chegamos,  
Antígona? A que cidade? De que povo  
é essa terra? Quem irá oferecer  
a Édipo sem rumo uma mísera esmola?  
*Peço tão pouco e me dão menos que esse pouco  
e isso basta-me; de fato, os sofrimentos,  
a longa convivência e meu altivo espírito  
me ensinam a ser paciente.*<sup>205</sup>

Logo nas palavras liminares, Édipo afirma ter aprendido a *ser paciente*. Ora, ao longo de toda a peça, paciência, prudência e outros termos correlatos serão motivos recorrentes<sup>206</sup>.

Esta tragédia, de fato, difere muito de todas as outras produzidas por Sófocles<sup>207</sup>, não somente por sua forma, mas, como já afirmado, por seu conteúdo. Não existe aqui uma catástrofe, não se tem morte violenta, não se percebe autorreconhecimento inglório. Esta tragédia, ao contrário, parece ir mais fundo na condição humana, resignificando-a através da morte de Édipo.

Segundo Jonathan Lear:

<sup>204</sup> Veja-se o mito de Prometeu e Epimeteu.

<sup>205</sup> Tal qual foi dito na primeira nota, quando da primeira citação de *Édipo Rei*, todas as citações aqui feitas sobre *Édipo em Colona* foram retiradas de SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana — Édipo Rei, Édipo em Colona, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. Mário da Gama Kury (trad). Sendo, pois, notada a seguinte referência: *Édipo em Colona*, p. 103, v 1-6. (Grifo nosso).

<sup>206</sup> Cf., p.e., *Édipo em Colona*, p. 109, v. 133-134; p. 113, v. 200-203; p. 117, v. 243-244; p. 134, v. 593; p. 135, v. 606-609; p. 148, v. 916-918; p. 162, v. 194-195; p. 170, v. 1400-1408 e p. 178, v. 1674-1676.

<sup>207</sup> E aqui não somente daquelas ditas edípicas.

O estado mais elevado das virtudes éticas é aquele em que a pessoa que as possui entenda-as e as endosse. É objetivo da *Ética a Nicômaco*: ajudar a pessoa virtuosa a fazer a transição de seu ter um bom caráter para seu entendimento e aceitação desse caráter.<sup>208</sup>

Ora, parece mesmo que em *Édipo em Colona* a proposta estava uterinamente guardada por Sófocles na figura de Édipo. Pelos argumentos apresentados no capítulo anterior, tem-se ciência de ser Édipo uma personagem que traz consigo elementos morais suficientes para ser qualificada como virtuosa. Sua falha parece ter sido o não reconhecimento desse caráter virtuoso que é seu, diferencial dentro do palácio de Tebas, causando desconforto a todos que não reconhecem sua funcionalidade, inclusive nele próprio, por mais paradoxal que isso possa parecer<sup>209</sup>. Porém, com a maturidade conquistada bruscamente, com o “fechar os olhos para o mundo”, e a condição de meditação profunda em que se colocou, o rei auto-exilado de Tebas passa a ser apresentado, em *Édipo em Colona*, como consciente do seu papel.

Ao que parece Sófocles apresentava ao público a possibilidade de “rompimento” com certas características da tradição, ou, se não rompimento efetivo, pelo menos uma reflexão sobre esses elementos. Referida reflexão parece estar muito clara nos 48 versos de interlocução entre o Coro e Édipo<sup>210</sup>, quando aquele, representando a tradição, insiste que ela não pode ser negada nem repensada. Édipo, ao contrário, tenta deliberar sobre seu suposto pecado. Assim, lê-se na peça:

CORO – Pensar em velhos males esquecidos  
é perigoso [...]

ÉDIPO – Ah! Infeliz de mim!  
[...]

Meus sofrimentos são inesquecíveis;  
sofri-os sem saber o que fazia.  
Os deuses são minhas testemunhas  
e tudo aconteceu malgrado meu.

[...]

CORO – Sofreste!

ÉDIPO – Sim, males inolvidáveis

CORO – Pecaste!

ÉDIPO – Não! Eu não pequei!

CORO – Que dizes infeliz? Foste de fato...

<sup>208</sup> LEAR, Op. Cit. p. 277.

<sup>209</sup> De fato esse paradoxo é chave de toda a tragédia *Édipo Rei*.

<sup>210</sup> *Édipo em Colona*, p. 103, v 561-609.

[...]  
 ... o causador da morte de teu pai?  
 [...]  
 Mataste!  
 ÉDIPO – Sim, matei; tenho entretanto...  
 [...]  
 ... algo para justificar-me.  
 [...]  
 Digo-te; quando o matei  
 E massacrei agia sem saber.  
 Sou inocente diante da lei,  
 pois fiz tudo sem premeditação.<sup>211</sup>

Pelo que se vê parece também haver coincidência entre os textos sofocianos e a perspectiva ética aristotélica no concernente à reflexão e à própria construção do caráter reflexivo, essência do agir ético e livre. Segundo Lear, para Aristóteles três questões deveriam ser observadas no tocante ao tema: 1ª) O caráter da pessoa não poderia ser produto de coerção; 2ª) O endosso reflexivo deveria ser algo além de um desejo se impondo e 3ª) A reflexão deveria ser apurada e sensível à verdade.<sup>212</sup>

Ora, é exatamente a soma dessas três condições que se verifica no amadurecimento antropológico de Édipo. Seu caráter e as atitudes emanadas da infausta personagem em *Édipo Rei*, não lhe foram impostos por ninguém, não houve sobre ela nenhuma coerção para que agisse como agiu. Da mesma forma, o processo reflexivo de Édipo é apresentado como manipulador (e não como dominador) de suas paixões e se reflete nas suas constantes falhas de investigação, de tal sorte que, somente quando todo o processo é submetido à verdade (*Aletéa*) e, toda a questão se ordena e se alinha abre espaço para uma nova perspectiva na vida de Édipo.

Cabe agora pensar sobre o sentido da prudência na filosofia aristotélica para, em seguida, finalizar este discurso com uma ponderação sobre a metáfora da morte em *Édipo em Colona*.

---

<sup>211</sup> Ibid., p. 134-135, v. 594-569.

<sup>212</sup> Ibid., p.281-282.

## 5.2. O sentido de *Prudência* na filosofia ética aristotélica.

No livro VI da *Ethica Nicomachea*, encontra-se a lista mais completa das virtudes dianoéticas apresentada por Aristóteles<sup>213</sup>. Lê-se no citado livro que cinco são essas virtudes: 1ª) A arte; 2ª) O conhecimento científico; 3ª) A sabedoria prática; 4ª) A sabedoria filosófica; e 5ª) A razão intuitiva<sup>214</sup>.

Aristóteles define a prudência como espécie de *sabedoria prática* e, por isso mesmo, na *Ethica Nicomachea*, ela aparece fortemente ligada à idéia de deliberação. Segundo o Estagirita: “é cunho característico de um homem dotado de *sabedoria prática* o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular [...], mas sobre aquelas [coisas] que contribuem para a vida boa em geral<sup>215</sup>”.

Ora, ao que parece a prudência é, nessa perspectiva, elemento fundamental para o bom agir e para a constituição da *vita activa* própria do homem ético da *pólis*. Assim, na filosofia ética de Aristóteles, se pode perceber uma grande força naquilo comumente compreendido como não propriamente filosófico, mas prático.

De fato, para a filosofia ética aristotélica, a noção platônica de ser o filósofo um homem mais capaz do que os outros<sup>216</sup> é fortemente questionada, pois o Estagirita atribui papel fundamental ao conhecimento prático, apresentando os limites do conhecimento teórico. Assim, considerando a filosofia platônica em seu *locus* histórico, tem-se que o filósofo da Academia, imbuído do pensamento mítico de sua época, compromete-se com a construção também mítica do ideal de filósofo, uma vez que essa idealização, desprendida da própria realidade, constrói uma condição inalcançável para a própria condição humana. Dessa forma, a filosofia ética de Aristóteles vem com o fim de reorganizar o pensamento de seu professor. A proposta aristotélica não é destruir, mas reformular o pensamento de Platão, conferindo-lhe objetividade no trato prático.

Segundo Aubenque<sup>217</sup>, a idéia de prudência apresentada por Aristóteles não se vincula a uma proposta filosófica rebuscada e hermética, uma vez que tanto sua forma quanto sua força têm sua gênese na utilização popular que o termo prudência (*phronésis*)

<sup>213</sup> E.N., 1139b 16-19.

<sup>214</sup> Não cabe neste trabalho pormenorizar as facetas terminológicas de cada uma das virtudes dianoéticas apresentadas na *Ethica Nicomachea*. Só isso requereria outra dissertação. Os interessados no assunto podem Cf. AUBENQUE, *Op. Cit.*

<sup>215</sup> E.N., 1140a 27- 29.

<sup>216</sup> Sobre a questão, convém lembrar que Aristóteles não desmerece a capacidade do filósofo; longe disso. O que deve ficar claro é o fato do Estagirita perceber existirem momentos nos quais a reflexão excessiva pode prejudicar a sociedade. Assim, em certos momentos a condição prudencial pode ser mais útil, posto que mais ativa do que a reflexiva. Ademais, deve ficar claro ainda ser a ação prudente dependente da reta deliberação, sendo, portanto e em certa medida, uma ação filosófica. Sobre a perspectiva platônica da superioridade do filósofo cf. *Cármides, Ménon, Carta VII* e, em especial, *A República e Fédon*.

<sup>217</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.*, p. 234.

merece no cotidiano histórico aristotélico<sup>218</sup>. Tal fato leva esta nova possibilidade de interpretação filosófica a uma condição de filosofia verdadeiramente prática, capaz de (re)configurar o agir mítico-político, convertendo-o em agir ético-político, de tal sorte que essa linha de leitura ratifica as relações existentes entre ética e política na filosofia ora tratada, relações essas que foram brevemente discutidas no terceiro capítulo do presente estudo.

Creemos ser necessário, para compreender de forma mais aclarada a questão desenvolvida no parágrafo anterior, a apresentar da digressão filosófico-filológica proposta por Pierre Aubenque sobre os valores que os conceitos de *nous* e *dianoia* têm na filosofia de Platão e Aristóteles, como a seguir:

Enquanto *διάνοια* designava, em Platão, o aspecto discursivo do conhecimento racional, por oposição a seu aspecto intuitivo, expresso por *νοῦς* ou *νόησις*, tal especialização não aparece em Aristóteles, que emprega os termos *νοῦς*, *λόγος* e *διάνοια* de maneira freqüentemente equivalente, *dianoia* designando a atividade do pensamento em geral. Então não surpreende que as virtudes dianoéticas englobem, em Aristóteles, o *νοῦς* tanto quanto a prudência, a arte como a ciência: chamando-as dianoéticas, Aristóteles quer simplesmente exprimir que essas virtudes concernem menos ao caráter (*ἦθος*) do que ao pensamento em geral. Logo para Aristóteles não é entre a *dianoia* e o *nous*, entre discussão e intuição que passa a cisão essencial, mas entre o pensamento do necessário e o pensamento do contingente.<sup>219</sup>

Compreender a relação entre pensar *o necessário* e pensar *o contingente*, segundo o acima apresentado, é ponto central na teoria da *phronésis* presente na *Ethica Nicomachea*. Ora, essa condição dialogal entre necessário e contingente para além de teoria filosófica, vem a ser fotografia política da sociedade grega do proposto período de transição, na medida em que ela evidencia o caminhar político-deliberativo daquela sociedade em processo de (re)modelação ético-política. Ainda seguindo o raciocínio de Aubenque, tem-se não ser “preciso ver, pois, nenhuma inconseqüência no fato de Aristóteles ora opor a prudência à intuição, ora, ao contrário, aproximá-las<sup>220</sup>”.

<sup>218</sup> Cf. AUBENQUE, Op. Cit. p. 235 onde o autor afirma: “A ruptura com o vocabulário platônico é acompanhada aqui, como freqüentemente, de um retorno complacientemente acentuado ao uso popular (...)”

<sup>219</sup> Ibid., p. 236.

<sup>220</sup> Ibid., p. 237.



Pierre Aubenque argumenta decorrer tal fato da perspectiva de entendimento do conceito de *nous*<sup>221</sup>, uma vez que este, tanto pode ser lido como “a apreensão imediata dos princípios da demonstração<sup>222</sup>” quanto como “a apreensão imediata das ‘coisas últimas e particulares’<sup>223</sup>”.

Esta última interpretação do conceito parece mesmo ser a mais ajustada à perspectiva aristotélica de prudência, estritamente ligada a um sentido discernente<sup>224</sup> ou *judgativo*<sup>225</sup> e, também, ao ambiente proto-ético analisado ao longo deste estudo, desde que é exatamente esta a modalidade de discernimento evidenciada na condição do agir ético-político do homem. Este, contudo, oscila entre a liberdade e a limitação próprias da condição humana, sendo livre na medida em que constrói seus caminhos deliberativos, mas, simultaneamente, limitado, por não poder deliberar perfeitamente sobre todas as coisas<sup>226</sup>. Destarte, tem-se a prudência, no plano de sabedoria prática, como caminho ético proposto pelo Estagirita para a *vita activa* e para a *eudaimonia* na *pólis*. Por esse viés, para Aristóteles: “ser um homem inteligente ou de bom ou humano discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas com que se ocupa a sabedoria prática<sup>227</sup>.”

Ao demonstrar a função da razão intuitiva no processo de discernimento, Aristóteles afirma ainda:

A razão intuitiva [...] ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo *raciocínio prático* apreende o fato último e variável, isto é a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares.<sup>228</sup>

---

<sup>221</sup> Aceitamos aqui a tradução de Pierre Aubenque do substantivo *voûç* por intuição. Advertimos, contudo, que a polissemia da palavra permitir-nos-ia traduzi-la por inteligência ou sabedoria e que, daí decorre uma série de problemas concernentes à interpretação do termo dentro da filosofia ética de Aristóteles.

<sup>222</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.*, p. 237.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> Sobre o discernimento, diz Aristóteles: “o que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens são ‘juízes humanos’ e que ‘possuem discernimento’, é a reta discriminação do equitativo. (...) Sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade.” Cf. E.N., VI, 11, 1143a 19-24.

<sup>225</sup> O neologismo *judgativo* está aqui posto no sentido de apresentar a idéia de “julgamento ativo” próprio da perspectiva do agir-ético aqui pensada.

<sup>226</sup> Assim, na *Ethica Eudemia*, Aristóteles já deixa claro que o agir humano não deve ser comandado pelo divino, mas, e aí sim, pelo próprio homem, que deve governar suas ações de acordo com a prudência individual. Cf. E.E., 1249b 13 - 15.

<sup>227</sup> E.N., VI, 11, 1143a 29 - 33.

<sup>228</sup> E.N., 1143a 35-1143b 5.

Esta questão sobre a prudência e a sabedoria prática é central para discutirmos a personagem Édipo em *Édipo em Colona*, pois toda a peça parece mesmo dizer respeito (tal como em *Édipo Rei*) a um modo político de operar praticamente na *pólis*. É possível ver aqui, uma vez mais Sófocles falando através de *Édipo* e antecipando a proposta aristotélica, ou de outra forma, pode perceber-se as tragédias sofoclianas como uma das fontes originais utilizadas por Aristóteles no processo de sistematização de sua ética. Isso possibilita entender melhor o fato de o prudente deve ser, para Aristóteles:

ao mesmo tempo homem de pensamento e de ação, herdeiro dos heróis da tradição, o *phronimos* une nele a lenta reflexão e a imediatez do golpe de vista, que não é senão a brusca eclosão da [sabedoria]; ele une a minúcia e a inspiração, o espírito de previsão e o espírito de decisão. [...] Aristóteles não parece incomodado em lembrar que é de preferência ao *phronimos* que o vulgo atribui espontaneamente a capacidade de intuição (voũς) bem mais que ao sábio ou ao filósofo, os quais reduzidos às suas demonstrações ignoram o começo e o fim das coisas.<sup>229</sup>

O Édipo da última peça sofocliana pode, portanto, ser lido como esse *phronimos*, pois, se supõe, na peça em foco são dadas as primeiras pistas para um novo entendimento sobre a moral. Entendimento este que, posteriormente, será burilado na *Ethica Nicomachea*, na qual Aristóteles dirá: “a virtude é [...] uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania [...] relativa entre nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática<sup>230</sup>.”

Uma cautela deve ser tomada ao tentar-se compreender a valoração aristotélica sobre a sabedoria prática, uma vez que a opção do filósofo parece colocá-lo numa situação pouco confortável na medida em que, preferindo a prudência em detrimento de outras formas de saber, parece mesmo entender a virtude como algo natural, ou seja, extra-humano. Na verdade, em outras palavras, a questão derivada desse debate é a da relação entre *moralidade* e *inteligência*<sup>231</sup>, resolvida por Aristóteles na articulação dos conceitos de *inteligência* e *juízo* com sua teoria da prudência.

<sup>229</sup> AUBENQUE, *Op. Cit*, p. 237-238.

<sup>230</sup> E.N., 1106b 35 - 1107a 3.

<sup>231</sup> AUBENQUE, *Op. Cit*, p. 239.

### 5.3. A articulação entre Juízo e Inteligência: a *prudência* (re)pensada.

Debates em torno das questões conceituais relacionadas às noções de *inteligência* e *juízo* não eram novidade na época de Aristóteles. É sabido, de fato, ter a escola de Platão se dedicado verdadeiramente à discussão e definição de conceitos os quais posteriormente seriam fundamentais para a filosofia.

Os dois conceitos trazidos à baila não ficaram de fora das reflexões da Academia nem do próprio Platão. Segundo Aubenque, Platão “acreditava ter dado carta de nobreza a essas qualidades há tanto tempo louvadas pela sabedoria popular, fazendo delas virtudes especulativas.<sup>232</sup>” Aristóteles, contudo, parece mesmo romper com as leituras da escola de seu mestre e, uma vez mais, retornar ao entendimento popular dos conceitos.

Assim, pode-se ler em Platão, especificamente no *Filebo*<sup>233</sup>, o conceito de inteligência (*súnesis*) transfigurado no conceito de prudência (*phronésis*) e, ainda na *República*<sup>234</sup> e no *Crátilo*<sup>235</sup> o juízo (*gnúme*) é visto assimilado como sinônimo de *epistême*.

Para Aristóteles, contudo, “a inteligência (σύνεσις), ou seja, a capacidade do homem inteligente (συνετός, εὔσυνετός), ou ainda daquele que compreende (συνιέναι), possui extensão que não permite assimilá-la a uma ciência particular<sup>236</sup>”, pois, segundo texto da *Ethica Nicomachea*:

A inteligência [...] e a perspicácia, em virtude das quais se diz que os homens são inteligentes ou perspicazes, nem se identificam de todo com a opinião ou o conhecimento científico (pois nesse caso todos seriam homens inteligentes), nem são elas uma das ciências particulares. Com efeito, a inteligência nem versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação. Portanto, os seus objetos são os mesmos que os da sabedora prática; *mas inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa.*<sup>237</sup>

Para o filósofo de Estagira, a sabedoria prática, ou seja, a prudência, deveria ser entendida como a disposição ponderadora do que se deve ou não deve fazer. Por outro

<sup>232</sup> Idem, p. 241.

<sup>233</sup> Cf., *Filebo*, 19b.

<sup>234</sup> Cf. *República*, V, 476 d.

<sup>235</sup> Cf. *Crátilo*, 411ad.

<sup>236</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.* p.241.

<sup>237</sup> E.N., 1143a 1- 9.

lado, a inteligência estaria vinculada ao ato de julgar e, pois, a inteligência associava-se, na perspectiva aristotélica, à perspicácia.<sup>238</sup>

Avaliada que foi a diferenciação aristotélica entre inteligência e prudência, cabe observar as considerações em torno do conceito de juízo. O bom julgar é *conditio sine qua non* do prudente, tendo em vista, como acima foi afirmado, o discernente e o *judgativo*. Segundo Aubenque, a faculdade de julgar não deve ser compreendida somente como qualidade intelectual. Desse modo:

O homem de bom julgamento (εὐγνώμων) não se confunde com o homem de ciência; ele não tem nenhuma convivência com os princípios e não pode se abrigar atrás de nenhuma demonstração. Além disso, sabe que o verdadeiro nos assuntos humanos não se confunde com o demonstrável. É justamente o reconhecimento dos limites da ciência que faz seu valor moral.<sup>239</sup>

A atividade de julgar liga-se ao bom discernimento, portanto, conforme as próprias palavras de Aristóteles: “o que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens são ‘juizes humanos’ e que ‘possuem discernimento’, é a reta discriminação do eqüitativo<sup>240</sup>”. Percebe-se assim um retorno à teoria do justo meio e, a partir desta, a fundamentação onto-antropológica da própria condição do julgar. Nessa perspectiva, “a eqüidade era o substituto humano de uma justiça geométrica demais e, por isso, rígida demais<sup>241</sup>”, estranha mesmo à própria condição humana. Eis porque sendo esse discernimento conducente à eqüidade e fundamentação da justiça humana, deve-se entendê-lo também como postulado da verdade humana, pois “esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é eqüitativo, sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade<sup>242</sup>”.

Diante do que foi exposto, pode-se concluir que os conceitos aqui sumariamente analisados menos se separam e mais se ajudam na formação daquela busca, marca própria do período de transição. A mencionada busca se faz por um pensar e agir humanos sem, contudo, ferir radicalmente a tradicional sabedoria grega sobre os limites.

---

<sup>238</sup> E.N., 9 - 10.

<sup>239</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.* p.242

<sup>240</sup> E.N., 1143a 20-23.

<sup>241</sup> AUBENQUE, *Op. Cit.* p. 242.

<sup>242</sup> E.N., 1143a 23-24.

Sófocles parece ter proposto, ao menos a partir da orientação de leitura aqui vista, em *Édipo em Colona*, uma antecipação de muitos dos problemas ora levantados na filosofia ética de Aristóteles.

#### 5.4. A morte de Édipo e a formação do novo paradigma do agir humano.

Uma vez mais, Sófocles desenha uma situação pouco confortável para Édipo. Menos horrendo do que o desfecho de *Édipo Rei*, o encerramento de *Édipo em Colona* também trazia em si uma lição enigmática. O que realmente significaria a morte de Édipo?

Para responder a essa pergunta primeiro há de ter-se em mente a duplicidade inerente ao desfecho da peça. A morte de Édipo deve ser definida como suicídio ou morte natural. Em seguida, faz-se necessário analisar o sentido do suicídio e, a partir deste, compreender as circunstâncias poéticas da morte de Édipo e o significado metafórico dela decorrente.

Quando da chegada de Teseu ao encontro de Édipo este lhe profere as seguintes palavras:

Venho para oferecer-te meu sofrido corpo;  
 ele é desagradável para quem o vê,  
 mas o proveito que poderá trazer  
 torna-o mais valioso que o corpo mais belo.<sup>243</sup>

Ao longo da peça, fica-se sabendo que o corpo de Édipo trará para Atenas paz e prosperidade se ali ele for enterrado. Não caberia na arquitetura desse estudo uma interpretação puramente mística do problema enfocado<sup>244</sup>. Propomos, portanto, outra possibilidade de interpretação, mais próxima de questões propriamente humanas: o corpo de Édipo parece ser oferecido como sacrifício exemplar e restauração da ordem daquela cidade-Estado<sup>245</sup>.

<sup>243</sup> *Édipo em Colona*, p. 137, v. 636-639.

<sup>244</sup> Segundo Luiz Renato Martins, os versos remetem a “uma antiga crença grega que atribuía poderes mágicos a determinados cadáveres”. Cf. MARTINS. In: NOVAES, 2002, p. 330.

<sup>245</sup> Neste momento, fantasia e realidade se entrecruzam. Os últimos anos de vida de Sófocles foram tempos difíceis na política de Atenas. Parece mesmo haver uma simbologia implícita na cena que aqui se analisa quando Édipo e Sófocles se confundem num só. O corpo de Édipo parece mesmo ser o do escrito, a própria tragédia que Sófocles oferecia a Atenas numa última lição ético-política.

Ele, Édipo, no decurso de sua história, teve que aprender a deliberar prudentemente, pois apenas assim pôde viver o tempo de vida que lhe restava sem deixar-se perder pela terrificância de seus atos<sup>246</sup>.

A preferência dada à segunda linha interpretativa apresentada, assenta-se na certeza de:

a característica educadora das tragédias sofoclianas estava presente na sua busca pelo ideal de conduta do homem. O poeta procurou apresentar em suas tragédias a narrativa de homens reais diante dos seus conflitos. Mesmo utilizando-se dos heróis míticos em suas peças, Sófocles procurou humanizar suas personagens.<sup>247</sup>

Portanto, entende-se ser:

uma das funções da tragédia era apresentar de forma concreta problemas relativos ao homem e às suas relações com os deuses ou as relações dos homens entre si [...] Aquilo que o poeta escolhe da mitologia dá-lhe não só assunto dramático, mas também os meios para classificar aquilo que interessa e perturba a sua inteligência.<sup>248</sup>

Em *Édipo em Colona*, ao que parece, manifesta-se sorrateiramente uma das primeiras compreensões da necessidade de transformação nas ações políticas manifestadas nas cidades-Estado.

Lembrando sempre do paralelismo existente entre o pensamento de Aristóteles e a produção sofocliana, não há espaço para ver-se a morte de Édipo como suicídio. A cena da morte é sombria e enevoadada, não se pode perceber, com clareza, o que de fato acontece com Édipo naquele momento. Tem-se notícia de sua morte por um mensageiro chegado à cidade a anunciar:

Posso dizer-vos em resumo, cidadãos;  
Édipo já morreu; não me é, porém, possível  
narrar sumariamente os fatos ocorridos,

<sup>246</sup> Cf. supra, p. 71.

<sup>247</sup> SOUZA e MELO, 2008, p. 50.

<sup>248</sup> BOWRA, 1965 *apud* SOUZA; MELO, 2008, p. 50.

pois eles não aconteceram num instante.<sup>249</sup>

No livro V, capítulo 11 da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles fala do suicídio e acrescenta:

Quem, levado pela cólera voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; portanto, ele age injustamente. Mas para com quem? Certamente que para com o Estado e não para consigo mesmo. Por que ele sofre voluntariamente e ninguém é voluntariamente tratado com injustiça. Por essa mesma razão o estado pune o suicida infligindo-lhe uma certa perda de direitos civis, pois que ele trata o Estado injustamente.<sup>250</sup>

As observações feitas por Aristóteles sobre o suicídio, em associação com a longa passagem que, nas palavras do mensageiro<sup>251</sup>, registra a elevação de Édipo (espiritual para alguns, moral para este trabalho), contradizem a possibilidade apresentada por alguns intérpretes dessa tragédia: a morte de Édipo não pode ser lida como um mero suicídio.

Édipo fez-se redimido quando “desapareceu sem lamentar-se / e sem as dores oriundas das doenças, / por um milagre inusitado entre os mortais<sup>252</sup>” e, mais ainda, determinou seu fim, de acordo com sua vontade, posto que nas palavras de Antígona: “Ele morreu em solo estranho / de acordo com sua vontade<sup>253</sup>”. As palavras finais da peça são ditas pelo Corifeu: “agora basta; não há mais motivos / para insistir nessas lamentações. / Tudo está decidido.<sup>254</sup>”

Jonathan Lear afirma que o homem é um animal desejoso de saber e, por isso mesmo sempre caminha em busca desse objetivo, de tal forma que está imerso numa “vida de investigação e de experiências, até que ele esteja apto a tomar a consciência daquilo que verdadeiramente ele próprio é.<sup>255</sup>” Essa foi a vida de Édipo. Lear afirma ainda que no homem esse desejo natural o impele a transcender sua própria natureza e em parte o

<sup>249</sup> Édipo em Colona, p. 186, v. 1871-1874..

<sup>250</sup> E.N., 1138a 9-13.

<sup>251</sup> Édipo em Colona, p.186, v. 1879-1974.

<sup>252</sup> Édipo em Colona, p. 189, v. 1970-1973.

<sup>253</sup> Édipo em Colona, p. 191, v. 2020-2021.

<sup>254</sup> Édipo em Colona, p. 196, v. 2095-2097.

<sup>255</sup> LEAR, *Op. Cit.* p. 465.

diviniza<sup>256</sup>. No caso de Édipo, sua divinização foi justamente assentar-se na condição humana.

Aristóteles, como que fazendo referência direta a Édipo, afirma:

devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de sabedoria prática. Com efeito essas pessoas enxergam bem por que a experiência lhes deu um terceiro olho.<sup>257</sup>

Nesta última tragédia, o que se lê parece mesmo ser a conclusão de um projeto filosófico-poético-educacional criado por Sófocles. Édipo encarna, em si, a evolução ético-política do homem grego. Ao entregar-se à cidade como corpo, entrega-se também como modelo redentor. Purga com seus pecados todos os males de Atenas e, ao mesmo tempo, cria as condições necessárias e exemplares na *pólis*. para o debate em torno da virtuosa prudência.

---

<sup>256</sup> Ibid..

<sup>257</sup> E.N., 1143b 11-14.



## 6 CONCLUSÃO

Iniciamos esse estudo com a perspectiva de fazer análise daquilo que se chamou de proto-ética grega. Para desenvolver o raciocínio foram analisadas questões morais presentes tanto nas tragédias sofocianas *Édipo Rei* e *Édipo em Colona* quanto na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles a qual, neste estudo, é compreendida como ápice da racionalização de problemas éticos pensados desde há muito no seio da sociedade helênica.

Não existe novidade em estudar o caráter instrutivo, educacional, ou mesmo moral das tragédias gregas. Vários foram os que se dedicaram a este estudo. O próprio Aristóteles ao escrever sua *Poética* apresenta o problema, seus estudos éticos trazem, também, traços do que se afirma.

Nossa pretensão, com essa análise, portanto, foi a de compreender as origens do pensamento de Aristóteles não somente nos seus antecedentes filosóficos, pois, como tentamos demonstrar, o filósofo de Estagira mostrava grande apreço pelo conhecimento prático buscando, em muitos momentos, sistematizar sua filosofia ética com conceitos que fossem acessíveis à maioria dos espíritos. Para tanto, Aristóteles se valia de um método baseado na tentativa de conciliar sabedoria intelectual e sabedoria prática.

A proposta aristotélica concernente a ética de mediar *intelecto* e *prática* é fruto da complexidade do processo histórico anterior ao Estagirita. Sua genialidade consiste, portanto, em ter sido ele capaz de perceber e (re)configurar um grande número de propostas ético-políticas que em sua época existiam.

Acreditamos ter razoavelmente mostrado que, a personagem Édipo, pensada e desenhada por Sófocles, foi projetada como arquétipo dos dilemas próprios ao homem do período de transição. Dessa forma, as aventuras e desventuras vivenciadas pela personagem não se limitam ao âmbito das tragédias sofocianas das quais, Édipo, é personagem central. Para além, as ações edípicas simbolizam o agir humano em toda sua complexidade.

De fato as ações de Édipo devem ser entendidas como modelares, ou seja, como norte para o agir humano universal. Nesta linha de leitura, as tragédias podem (e devem), ser compreendidas como fonte fundamentais para a construção do pensamento ético de Aristóteles.

Acreditamos, portanto, ter conseguido clarificar nossa proposta inicial de que a *Ethica Nicomachea* de Aristóteles não só foi elemento fundamental para a superação do processo de transição mítico-político / ético-político reinante no universo cultural grego entre os séculos V e IV a.C.. bem como ela é a expressão mais bem trabalhada da racionalização da ética clássica.

Tentamos construir nossa linha de raciocínio enfrentando um largo horizonte de questões. Demos preferência por ampliação no foco da leitura, e isso se deve a um único motivo: mesmo considerando as perdas inerentes à esta opção metodológica, poder-se-ia traçar, com ela, um quadro mais geral sobre os problemas a serem focados.

Montamos nosso raciocínio em quatro capítulos, sendo dois mais teóricos e dois mais analíticos. No curso do primeiro capítulo, após termos explicitado a temporalidade sobre a qual o trabalho se debruça, discutimos o conceito de *páthos* e de *deliberação*, no referente ao pensamento de Aristóteles. Com isso conseguimos apresentar elementos que ratificaram nossa idéia preliminar de que as tragédias iniciaram um processo de ruptura entre o universo dos deuses e o universo dos homens.

Já no segundo capítulo, tentamos esclarecer as relações entre a tragédia e a formação do homem grego. Explicitamos, neste capítulo, que a tragédia traz, em si um elemento político embrionário. Outros dois pontos discutidos ao longo da escrita do segundo capítulo foram os conceitos de *peripécia* e *kathársis* apresentados por Aristóteles na *Poética*. Tentamos relacionar esses conceitos com a idéia de ação educativa percebida nas tragédias. E, a partir daí, empreendemos a correlação dos escritos sofoclianos com os escritos éticos de Aristóteles.

O terceiro e o quarto capítulo foram dedicados aos estudos mais pormenorizados das tragédias *Édipo Rei* e *Édipo em Colona*, respectivamente. No terceiro, além da leitura crítica de *Édipo Rei*, estabelecemos paralelos entre conceitos que julgamos ser coincidentes, tanto na peça sofocliana, quanto na *Ethica Nicomachea*. Assim, esforçamo-nos por defender nossa hipótese de que a proposta de *eudaimonia* de apresentada por Aristóteles na sua filosofia ética teve influência direta da proposta apresentada por Sófocles na peça enfocada.

Por fim, dedicamos o capítulo quarto para a análise do conceito de prudência na *Ethica Nicomachea* e suas possíveis relações com as ações de um “novo” Édipo, mais sereno, apresentado por Sófocles em sua última obra. A intenção era apresentar o ápice da proto-filosofia sofocliana ligado a um elemento central da proposta ético-filosófica aristotélica, ou seja, a sabedoria prática.

O trabalho em si não oferece muito espaço para a uma conclusão propriamente dita. Cremos ser a principal conclusão resultante do estudo a abertura de possibilidades interpretativas que dele emanam. Julgamos ter, com esse estudo, pelo menos alertado à todos aqueles que pretendem ler a *Ethica Nicomachea* o a *Poética* que essas obras (bem como outras obras de Aristóteles) não podem ser compreendidas se lidas sem os elementos sócio-filosófico-culturais que as circundam. O mesmo vale para as tragédias de Sófocles e para toda a produção literário-filosófica do mundo grego.

Não por acaso, mas, talvez numa *mimesis* da arte de Sófocles, ficaram ainda questões inacabadas, incertas, sugeridas. A filosofia, desde há muito desceu de seu pedestal. Desde Aristóteles o ideal de uma verdade absoluta é questionado, desde Sófocles os limites do saber humano são conhecidos.

Não nos caberia, portanto, uma busca desmedida por solução final. A proposta foi sim de abertura, tal qual a abertura que se faz para o desaparecimento de Édipo quando de sua morte em *Édipo em Colona*. Abertura enigmática, abertura instigadora capaz de transmutar toda a realidade pré-estabelecida, a depender somente de quem se interessar em decifrar os códigos.

O que se pretendeu, acima de tudo, com o estudo foi mergulhar no universo dos textos de Sófocles e de Aristóteles. Alguns poderão afirmar que o olhar de historiador contribuiu para a hermenêutica das fontes, outros, mais críticos poderão afirmar que ficaram muitas lacunas filosóficas, defende-se a argumentação do trabalhada no texto com a seguinte pergunta: que seria da filosofia sem as lacunas? Assim, onde se veem falta ou mesmo omissão filosófica, o texto convida ali serem encontradas novas rotas a serem exploradas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicomaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gred Borheim. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. **Ética Eudemia**. Tradução de Carlos Megino Rodríguez. Madri: Alianza, 2002.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Tradução de Maria Luisa Alía Alberca. Madri: Alianza, 2008.

\_\_\_\_\_. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. **Politics**. Tradução de H. Rackham. Londres: Havard University Press, 2005. (Edição bilíngue: Grego-Inglês)

\_\_\_\_\_. **Retórica das Paixões**. Tradução de Issis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Edição bilíngue: Grego-Português)

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**. Tradução de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

Dicionários:

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

RIBEIRO, Joaquim Chaves. **Vocabulário e Fabulário da Mitologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1962.

Demais obras:

ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Presença, 1970.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BERGSON, Henri. **Curso sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BITTAR, Eduardo C. B. **A Justiça em Aristóteles**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **Curso de filosofia aristotélica — leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Bauru: Manole, 2003.

BORON, Antilo A. (comp). **La filosofia politica classica: de la antigüedad al renacimiento**. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

BROADIE, Sarah. **Ethics with Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BRUN, Jean. **Aristóteles**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

\_\_\_\_\_. **Aristote et le Lycée**. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

CARVALHO, Olavo de. **Aristóteles em nova perspectiva — Introdução À teoria dos quatro discursos**. São Paulo: É Realizações, 2006.

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Loyola, 1999.

CORNELLI, Gabriele. 'Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo': Algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia. **Phoînix**, 2003: 110-127.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1958.

DETIENE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Brasília: UNB, 1998.

FERGUSSON, Francis. **Evolução e Sentido do Teatro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

FILEY, M. I. (org). **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: UNB, 1998.

FLOREZANO, Maria Beatriz. **O mundo antigo: economia e sociedade (Grécia e Roma)**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FRANCO, Luis. **Reviión de los Griegos**. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1960.

GAZOLLA, Rachel. **Para não ler ingenuamente uma tragédia grega — Ensaio**. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. Tragédia Grega: A cidade faz o teatro. **Revista Philosophica**. 2003: 1-18.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GRIMBERG, Carl. **História universal - do apogeu da Grécia clássica à civilização helenística**. Lisboa: Publicações Europa América, 1966.

HAUSSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

LEAR, Jonathan. **Aristóteles: o desejo de entender**. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LUCE, J. V. **Curso de filosofia grega: do séc. VI a.C ao Séc III d.C**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

MARTINS, Luis Renato. O dom de Édipo. In: NOVAES, Adauto (org). **Os sentidos da Paixão**. São Paulo: Cia. Letra/Funart, 2002 p. 329 – 357.

MORRALL, John B. **Aristóteles**. Brasília: UNB, 2000.

MOSSÉ, Claude. **Atenas, a história de uma democracia**. Brasília: UNB, 1997.

MUNIZ, Fernando. Sócrates e o prazer. **Phoînix**, 2002: 162-169.

NIETZSCHE. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1978, pp. 37-50.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da tragédia no espírito da música**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril S/A e Industrial, 1978, pp. 13-36.

PERINE, Marcelo. Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco. **Síntese 9** (1982): 21-38.

\_\_\_\_\_. **Quatro lições sobre a ética aristotélica**. São Paulo: Loyola, 2006.

PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.

PIRES, Francisco Murari. **Mithistória**. São Paulo: Humanitas, 1999.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Giovanni, e Dario ANTISERI. **História da filosofia - Antigüidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. **Introduzione a Aristotele**. Roma: Laterza, 1991.

ROSA, Cláudia Beltrão. Uma leitura helenística do pensamento aristotélico: Oikeiôsis e justiça em Antíoco de Ascalão. **Phoînix**, 2002: 95-114.

ROSENFELD, Katrin Holtermayer (org). **Filosofia e literatura: o trágico** . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ROSSETI, Livio. **Introdução à Filosofia Antiga — Premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"**. São Paulo: Paulus, 2006.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Vol. I. São Paulo: Cia. Editorial Nacional, 1982.

SEGAL, Charles. **La musique du sphinx: Poésie et structure das la tragedia grecque**. Paris: Editions La Découverte, 1987.

\_\_\_\_\_. **Sophocle's tragic world: divinity, nature, society**. Cambridge: MA Harvard University Press , 1995.

SPINELLI, Priscila Tesch. **A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. Porto Alegre: UNISINOS, 2007.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TRUEBA, Carmem. **Ética y tragedia en Aristóteles**. Barcelona: Anthropos: 2004.

\_\_\_\_\_. Poesía y filosofía en la poética de Aristóteles. **Signos filosóficos** 8 (2002) : 35-50.

URMSON, O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1998.

VELOSO, Cláudio William. **Aristóteles Mimético**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre, e Pierre VIDAL-NAQUET. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Duas cidades, 1977.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2003.



\_\_\_\_\_. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: Difel, 1999.

\_\_\_\_\_. **O universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Cia. Letras, 2000.

WILDEBAND, Wilhelm. **Historia general de la filosofia**. México D.F.: El Anteneo, 1960.