

SÓFOCLES

FATALIDADE DIVINA E LIBERDADE HUMANA

SOPHOCLES: DIVINE FATALISM AND HUMAN FREEDOM

José Antônio Alves Torrano¹

RESUMO: As tragédias de Sófocles nos mostram, mais do que a coincidência, a colaboração entre a fatalidade divina e a liberdade humana, o que hoje nos parece um paradoxo e um problema filosófico. No entanto, a tragédia grega opera com um repertório de imagens e noções herdadas do pensamento mítico. É na perspectiva dessa forma de pensar que se deve compreender essa inesperada e paradoxal colaboração. Neste estudo, a análise hermenêutica de cada uma das sete tragédias supérstites de Sófocles mostra como a fatalidade divina constitui o fundamento e a condição da liberdade humana.

PALAVRAS-CHAVE: Tragédia grega; Sófocles; pensamento mítico; fatalidade divina; liberdade humana.

ABSTRACT: Sophocles' tragedies show not only the coincidence but also the collaboration between the divine fatalism and the human freedom, what nowadays seems to be a paradox and a philosophical problem. Nevertheless, the Greek tragedy operates in a repertoire of images and notions handed down by the mythical thought. Such an unexpected and paradoxical collaboration ought to be understood in the perspective of inner logic of that repertoire. In this study, the hermeneutical analysis on each one of Sophocles' seven extant tragedies shows how the divine fatalism constitutes the ground and the condition of human freedom.

KEYWORDS: Greek tragedy; Sophocles; mythical thought; divine fatalism; human freedom.



10.23925/2176-4174.34.2025e69357

Recebido em: 04/12/2024.

Aprovado em: 10/12/2024.

Publicado em: 06/01/2025.

¹ Doutorado em Letras Clássicas (USP). Professor Titular de Língua e Literatura Grega na Universidade de São Paulo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5445-3780> E-mail: jtorrano@usp.br

PROÊMIO

No binômio “fatalidade divina e liberdade humana” os dois termos parecem reciprocamente excludentes, mas este aparente oximoro não se verifica nas tragédias de Sófocles, onde paradoxalmente a fatalidade divina, que se manifesta em oráculos, vaticínios, sonhos e em diversos sinais divinos, somente se consuma mediante escolhas deliberadas, decisões e atitudes espontâneas dos mortais.

Para examinarmos como nas tragédias supérstites de Sófocles se verificam a interação e a complementaridade entre a fatalidade divina e a liberdade humana, convém estarmos atentos a que a tragédia opera com um repertório de imagens e noções, legado pelo pensamento mítico, anterior e estranho às elaborações conceituais e abstratas criadas pelo pensamento técnico e pela filosofia. O pensamento mítico trabalha única e exclusivamente com os dados da sensibilidade, isto é, com os dados imediatos da consciência, e portanto não há nele ideias abstratas. Nesse contexto, a noção mítica de Deuses tem a função epistêmica de conferir às imagens sensoriais um sentido transcendente referindo-as a aspectos fundamentais do mundo.

Nesse sentido, entenda-se a noção mítica de “Deuses” não como pessoas nem como espíritos, mas como os aspectos fundamentais do mundo, de modo que as imagens associadas à noção de “Deuses” remetem aos aspectos permanentes, fundamentais e estruturais do mundo. A *Teogonia* de Hesíodo relata o nascimento dos Deuses e somente com esse relato descreve os elementos e estrutura do mundo, ensinando-nos assim, pois, que a noção mítica de Deuses significa o que hoje em termos filosóficos dizemos ser os aspectos fundamentais e estruturais do mundo.

Na perspectiva do pensamento mítico grego, a Justiça (*Dike*) é uma das Horas (*Horai*), que são filhas de Zeus e Têmis, bem como são filhas de Zeus e Têmis as “Partes” (*Moîrai*), que dão os haveres de bem e de mal aos mortais; desse modo, essas imagens genealógicas assinalam tanto que a Justiça se manifesta como os desígnios de Zeus no horizonte temporal do curso dos acontecimentos quanto que a Justiça é correlata da participação dos mortais nos Deuses. Assim sendo, há de se entender o trecho da tragédia como uma imagem diegética (narrativa) da noção mítica da Justiça de Zeus.

Examinemos, então, como se dá a interação e complementaridade entre fatalidade divina e liberdade humana em cada uma das sete tragédias que hoje temos de Sófocles.

ÁJAX

No prólogo, duas atitudes perante a Deusa Atena se mostram simetricamente opostas. Odisseu escuta a bem conhecida voz de Atena e compreende com clareza, mostra-se receptivo à interpelação da Deusa Atena (“Vieste a tempo, pois tudo no passado / e no porvir administro com tua mão.” *Aj.* 34s.) e, ainda que a Deusa o convide a rir do inimigo destruído, apieda-se da infeliz situação de Ajax, em quem reconhece a sua própria condição (“Eu vejo que todos nós os vivos não somos / nada mais do que imagens e leve sombra.” *Aj.* 125s.). Por sua vez, Ajax vê a Deusa, mas não a compreende, pois toma-a por aliada quando ela o leva a massacrar o rebanho do exército fazendo-o crer que se vingará dos que o preteriram no concurso em que as armas de Aquiles seriam entregues ao melhor guerreiro grego depois de Aquiles morto. A soberba de Ajax ao se dirigir à Deusa se mostra no uso reiterado do verbo “permito” (*ephíemai*, *Aj.* 112, 116).

No terceiro episódio, o mensageiro reproduz as instruções do adivinho Calcas ao irmão de Ajax, Teucro, e revela duas ocasiões em que Ajax rejeita a integração de suas ações com o favor divino: 1) quando ao partir de casa responde aos conselhos do pai que junto com os Deuses até o nulo conquistaria a vitória, mas que ele confia sem eles granjear a glória (*Aj.* 767ss.), e 2) quando na batalha exortado por Atena dispensa o incentivo da Deusa declarando-se suficiente por si mesmo (*Aj.* 770ss.). De acordo com as instruções do adivinho, somente nesse dia a cólera da Deusa o perseguiria e por isso Ajax deveria permanecer em casa, a ironia trágica consistindo em que a Deusa não precisaria senão de um só dia para destruir o mortal.

Considerado inimigo por seus aliados na guerra pela tentativa de matar os comandantes militares, julgando-se desonrado por ter sido preterido no certame das armas de Aquiles, reiteradamente se diz o único merecedor das armas de Aquiles, compara-se a seu pai Têlamon, que outrora com Hércules conquistara Troia, considerando-se igual a ele nos feitos, mas não na glória, declara-se incapaz de apresentar-se perante seu pai sem o prêmio supremo das armas de Aquiles, e justifica o intento de suicídio como o meio de se mostrar da mesma índole que seu pai.

Para demovê-lo desse intento, o coro se propõe cuidar do que convém a Ajax, e sua mulher Tecmessa enumera as consequências da morte de Ajax, lesivas para ela, para o filho e para os pais de Ajax. No seu discurso ambíguo (*Aj.* 646-692), que parece uma concessão às intercessões do coro e de Tecmessa, Ajax se declara disposto a ceder e prestar reverência ao poder dos comandantes militares, exemplificando o sentido cósmico do ato de ceder com a alternância de inverno e verão, noite e dia, procela e calma, sono e vigília. Como nesses exemplos, em que cada um dos pares desaparece para dar lugar ao seu oposto, Ajax consuma o suicídio como forma de manter a integridade de sua índole e de sua soberba, de modo que se pode dizer que a Deusa o destrói, mas não o derrota.

Diante do cadáver do marido, Tecmessa supõe que os inimigos rissem e se alegrassem com esses males, mas que talvez lamentassem a ausência do morto na frente de combate, e conclui: “Sua morte me é amarga, a eles doce, / feliz a si mesmo: tal qual quis tê-la / obteve para si a morte que almejou” (*Aj.* 966ss.). Neste drama, pois, as exigências e determinações divinas não coíbem o mortal de agir segundo a sua própria índole e sua própria iniciativa.

AS TRAQUÍNIAS

Nesta tragédia, dois temas se desenvolvem paralelos até confluírem: a angústia de Dejanira aflita com a prolongada ausência de seu marido Hércules, e o oráculo sobre ele, inscrito na prancha que ele lhe deixou ao fazer seu testamento e partir. Dejanira o revela ao filho Hilo ao lhe pedir que busque descobrir o paradeiro de seu pai: “ou irá completar o término da vida / ou, se vencer este certame, poderá / doravante viver bem a restante vida” (*Tr.* 79ss.).

Quando soube que o marido regressaria ao lar vitorioso, mas que enviara um espólio de cativas, entre as quais a jovem princesa Íole, sua nova paixão, pela qual atacara, vencera e destruíra o reino de Êurito, Dejanira recorre ao sortilégio de que o centauro Nesso antes de morrer lhe fizera dom. Mortalmente ferido pela flecha de Hércules envenenada com o sangue da Hidra de Lerna, o centauro logrou persuadir Dejanira de que, recolhido e guardado segundo suas instruções, o cruor da chaga seria “a magia do coração de Hércules / de modo a ele não mais querer / nenhuma mulher” em vez dela (*Tr.* 575ss.).

Desesperada com a previsão de o marido a preterir pela jovem concubina, Dejanira unta com o cruor do centauro a túnica que envia ao marido com instruções de como a usar, para que os amavios, segundo as palavras do centauro, surtisses efeito. Depois de enviada a túnica, tendo observado a destruição da mecha de lã com que a untara, é que Dejanira suspeita do dolo com que o centauro se servira dela para se vingar de quem o matou.

Transpassado de terríveis dores em insuportável agonia, ao ouvir do filho que a esposa agira enganada pelo ardil do centauro Nesso, Hércules compreende então um antigo vaticínio, que outrora tivera de seu pai Zeus: “de não ser morto por um vivente / mas por finado morador de Hades” (*Tr.* 1160s.).

Cada um dos três oráculos, ao se cumprirem, revelam seu verdadeiro sentido: 1) o que parecia ser uma vida sem fadigas (“doravante viver bem a restante vida”, *Tr.* 81) seria na verdade a morte; 2) Hércules de fato não queria mais nenhuma mulher, pois estaria morto; 3) e o que parecia ser impossível se realizou, pois quem estava matando Hércules realmente era um “finado morador de Hades”.

No entanto, nenhum dos três oráculos se cumpriram sem as iniciativas espontâneas e desejadas dos agentes humanos: Dejanira no equivocado intuito de salvar seu casamento; Hércules no belicoso desejo de desfrutar um novo amor; o arauto Licas ao entregar fielmente a túnica ao rei de acordo com as instruções da rainha.

ANTÍGONA

Observem-se nesta tragédia três aspectos da noção mítica tradicional de justiça na Grécia: 1) o sentido tribal de justiça penal coletiva, 2) a correlação entre “Justiça” (*Dike*) e “Parte” (ou “Destino”, *Moira*), e ainda 3) a noção mítica de “erronia” (*áte*).

Ao buscar a adesão da irmã Ismena a seu plano de fazer os funerais do irmão proibidos pelo édito do rei, Antígona enumera os males da família (“Nenhuma aflição nem nenhuma erronia / nem ignomínia nem desonra há que não / tenha eu visto entre os teus e meus males.” *Ant.*4ss.), aos quais acrescenta o édito do rei. Para justificar sua recusa em participar desse intento, Ismena reitera o elenco desses males: infâmia e automutilação do pai, suicídio da mãe e morte recíproca dos irmãos (*Ant.* 49-58). Ante a recusa de Ismena, Antígona se afasta e repele a solidariedade da irmã, como se assumisse e incorporasse a discórdia dos irmãos fraticidas.

Com o édito proibindo funerais a um dos irmãos e concedendo-os ao outro, o novo rei Creonte, tio materno dos mortos, toma o partido de um deles, assumindo e incorporando assim também ele a discórdia dos fraticidas.

Depois do confronto com Creonte, em que Antígona justifica sua infração do édito por obediência às “leis dos Deuses inescritas inabaláveis” (*Ant.* 455) e Creonte em consequência disso a condena à morte, o coro compara a erronia, que “em casa abalada por Deus (...) / não deixa ilesas muitas gerações” (*Ant.* 584s.), à tempestade marinha que revolve o lodo negro do fundo do mar e estronda nas orlas. A seguir, o coro aplica essa imagem da tempestade-erronia à casa dos Labdácidas, em que “geração não libera geração” (*Ant.* 596).

Entre justiça penal divina e insensatez humana, a erronia induz o mortal a agir com excessiva confiança em suas possibilidades de modo a arruinar-se; e parece ser inerente à condição humana. Diz o coro: “Doravante e no porvir / e antes valerá esta lei: / para nenhum mortal a vida / segue plena sem erronia” (*Ant.* 611ss.). E conclui: “o mal parece um bem / à mente de quem / Deus induz à erronia / e age breve sem erronia” (*Ant.* 622ss.).

Comovido com a iminência da morte de Antígona, mas ao mesmo tempo preso à lealdade devida ao rei, o coro tenta confortá-la reconhecendo que “autônoma descerás viva, / única dos mortais, ao Hades” (*Ant.* 821s.). Antígona toma por escárnio a tentativa de consolo do coro, que recorre então à noção de culpa hereditária, decorrente do sentido coletivo da justiça penal divina: “Pagas alguma pena paterna” (*Ant.* 856). Neste caso, Antígona concorda de imediato e recorda “o nosso quinhão, / ínclitos Labdácidas” (*Ant.* 861s.), enumerando o rol de males já invocado por ela e por Ismena no prólogo (*Ant.* 4-6, 49-57).

Após Antígona ser retirada e conduzida à prisão, o coro tenta entender a terrível sorte de Antígona evocando diversos personagens mitológicos (Dânae, o filho de Drias, os dois filhos de Fineu, a filha de Bóreas) cuja nobreza de nascimento não os impediu de sucumbirem ao poder das Partes, nomeadas no final da primeira estrofe e da última antístrofe (*ha moiridia tis dýnasis*, *Ant.* 951; *Moîrai*, *Ant.* 987). Aparentemente, a menção ao poder inelutável das *Moîrai* não somente explica esses terríveis infortúnios, mas também reconforta com essa possibilidade de assim os compreender. Observe-se que as *Moîrai* são, como a “Justiça” (*Díke*, uma das Horas), filhas de Zeus e Têmis (Hes. *Th.* 901-906) e assim, tal como “Justiça”, manifestam os

desígnios de Zeus no horizonte temporal do curso dos acontecimentos. Apesar dessa simetria e conexão entre Justiça e Partes, não se diz nem se sugere em momento algum que a sorte de Antígona seja “justa”, embora se reconheça a legitimidade e, portanto, a “justiça”, da decisão de Creonte (*Ant.* 211-214, 853-855), o que não o impede de também sucumbir à erronia e ser destruído por ela.

Ressalte-se que, mesmo reconhecendo o destino de Antígona como uma manifestação do poder inelutável de Partes, o coro afirma expressamente que ela age com autonomia (*autónomos*, *Ant.* 821), e todas as suas atitudes e até a sua morte decorrem de sua própria iniciativa.

ÉDIPO REI

Desde o prólogo nesta tragédia entrevê-se a presença do Deus Apolo 1) na majestade e solicitude do rei Édipo, interpelado na súplica do sacerdote de Zeus como “primeiro varão nas junções da vida / e no trato com os Numes” (*OT* 33s.) não sem antes esclarecer que não o igualava aos Deuses; 2) na peste que ataca as fontes da vida, dizimando a cidade e esterilizando o solo, os rebanhos e as mulheres; 3) na expectativa do oráculo de Apolo dado a Creonte e depois na investigação de seu sentido e implicações; e 4) na duplicidade de sentido de palavras do rei Édipo, com um sentido condizente com a situação atual e outro sentido enunciando um imprevisto porvir.

O oráculo de Apolo exorta “a banir a poluência que se nutriu / neste solo e não a nutrir incurável” (*OT* 97s.). Entendido que a peste resulta da presença impune do assassino do anterior rei Laio e que cessaria com o desterro do regicida, o rei proclama que o assassino seja denunciado e desterrado, ou então morra de morte pior que a presente situação; depois, recorre ao adivinho Tirésias para salvar a cidade da ruína.

O adivinho, porta-voz de Apolo, atende ao chamado do rei, mas recusa-se a falar. Irritado com o inaceitável silêncio do adivinho, Édipo, aparentemente por uma equivalência entre esse silêncio e o regicídio como causa da ruína dos tebanos, acusa o adivinho de ter tramado e cometido o ato. Injuriado, o adivinho se põe a falar sobre o presente, o passado e o futuro do rei Édipo. No entanto, há uma distância inacessível entre o ponto de vista numinoso das revelações do adivinho e o ponto de vista humano

do rei, que não vê nos vaticínios para ele incompreensíveis senão um conluio do adivinho com Creonte para usurpar-lhe o trono.

Na discussão em que Édipo acusa Creonte de traição e condena-o à morte, Jocasta intervém a favor de seu irmão Creonte com base em seu convincente juramento de inocência. Édipo então se diz preso ao dilema: ou Creonte deve morrer por conspirar com adivinho em conluio pelo poder, ou aceita-se a palavra do adivinho que acusa Édipo de ser o investigado regicida e assim Édipo, conforme sua própria proclamação, deve ser banido de Tebas.

Liberado Creonte, Jocasta tenta tranquilizar seu marido Édipo mostrando com fatos como vaticínios são falhos e inconfiáveis, e conta que não de Apolo, mas dos servidores de Apolo, veio a Laio um oráculo que era seu destino (*moíra*, OT 713) ser morto por um filho nascido deles, mas, segundo se conta, ladrões forasteiros o mataram “em tríplices caminhos” (OT 716), e quanto ao filho, “não há três dias nascido (...), / ele o jungiu pelas juntas dos pés / e por outros expôs em ínvio monte” (OT 717-719). Donde conclui que devem ser ignorados os vaticínios, pois se o Deus “tiver necessidade, ele mesmo dirá” (OT 725).

Mas essa intenção de tranquilizar produz em Édipo um efeito contrário: a menção a “tríplices caminhos” suscita em Édipo uma grande comoção, por vislumbrar algo além das aparências em que vivia. Perturbado, interroga Jocasta onde Laio foi abatido, quando, como ele era, com que companhia viajava, e quem relatou o fato. Pede então a presença do servo que foi a única testemunha sobrevivente do massacre de Laio.

Com a promessa de que seu pedido seria prontamente atendido, Édipo então conta sua história à rainha. Filho de Pólipo e Mérope, reis de Corinto, num banquete um conviva embriagado o diz “suposto do pai” (OT 780), o que o aflige, e no dia seguinte se queixa aos pais, que repreendem o que proferiu a palavra. Inquieto e à revelia dos pais, parte para Delfos, mas Febo o despediu com o terrível e horrendo oráculo de que deveria unir-se à mãe, mostrar aos homens prole insuportável à visão e ser o matador do pai que o gerou. Para evitar o cumprimento desse vaticínio maligno, banuiu-se de Corinto e perambulando chegou ao lugar onde se conta que o soberano foi morto. Ao se aproximar dos “tríplices caminhos”, agredido pelo arauto e pelo varão no carro puxado por potros, que não lhe cediam a passagem, revidou a agressão sofrida e matou a todos. Agora teme que em sua proclamação do trono tenha

imprecado contra si mesmo, mas tem uma tênue esperança: se a testemunha sobrevivente confirmar que ladrões o teriam matado, não foi Édipo, “pois um não seria igual a muitos” (OT 845).

Jocasta reafirma que toda a urbe ouviu o relato e não somente ela, e não há como retirar o dito. Mas ainda que mude o que disse antes, nunca se dirá verídico o oráculo da morte de Laio, pois Lóxias predisse que ele seria morto por seu filho, que não o matou porque morreu antes.

Nesse ínterim, chega a Tebas um mensageiro de Corinto, que dá a notícia da morte de Pólipo por extrema velhice, e espera obter recompensa por anunciar que os coríntios farão Édipo seu soberano. Jocasta se alegra com a notícia fúnebre por confirmar a inocuidade dos oráculos. Édipo concorda que a morte de Pólipo traz descrédito de oráculos, mas declara que ainda teme o leito da mãe.

O mensageiro coríntio intervém e informado do conteúdo do oráculo dado a Édipo, desejoso de recompensa, se propõe libertá-lo desse temor, e revela que Édipo não é filho dos reis de Corinto, mas que eles carentes de filho o adotaram, tendo-o recebido de suas mãos. Interrogado por Édipo, o mensageiro coríntio conta que outrora quando apascentava rebanhos de Pólipo no vale silvoso do Citéron recebeu a criança de um pastor de Laio.

Édipo indaga se esse pastor de Laio ainda vive, o coro por sua vez o identifica com a testemunha da morte de Laio, que antes Édipo queria ver, e delega a palavra a Jocasta. A rainha então tenta dissuadir Édipo desse interesse alegando que são palavras vãs e suplica que não investigue mais. Édipo porém quer elucidar a sua origem e atribui esse pedido da rainha ao orgulho da nobreza e temor de se descobrir vil a origem do marido.

Ao chegar, o antigo pastor de Laio é reconhecido pelo coro e pelo mensageiro coríntio; Édipo então o interroga e confirma sua identidade. Na acareação com o mensageiro coríntio, sob ameaça de tortura, o pastor de Laio confirma que a criança dada por ele ao colega pastor coríntio era o filho dos reis Laio e Jocasta, entregue à exposição por temor de oráculo. Édipo descobre sua própria origem e com ela o cumprimento cabal dos oráculos de Apolo, um dado a Laio e outro dado a ele próprio. No êxodo, ao anunciar o suicídio de Jocasta e a automutilação de Édipo, o mensageiro ressalta que esses males se deram “por opção, sem coação” (*hekónta kouk’ákonta*, OT 1230) e que as dores mais pungentes são “escolhidas” (*autháiretoi*, OT 1231).

Como se vê, os fatídicos oráculos de Apolo só se cumprem e só se descobrem mediante iniciativas e atitudes espontaneamente tomadas por Édipo mesmo, ora no empenho de impedir que se cumprissem, ora no afã de descobrir sua própria origem.

ELECTRA

O oráculo de Apolo e a relação de Orestes com ele em Sófocles é diferente do que se vê nas tragédias de Ésquilo, nas quais Orestes é ameaçado pelas Erínies paternas antes de executar a vindita, e pelas Erínies maternas depois de a executar, além de que em Eurípedes Orestes hesita antes da execução e, depois dela, entra em profunda depressão e delírios persecutórios.

Em Sófocles, o oráculo é reproduzido por Orestes em dois versos: “inerte de escudo e de tropa eu mesmo / doloso com mão justa levar imolações” (*El.*36s.). Não há menção nem ameaças de Erínies paternas ou maternas, nem se considera a eventualidade de a vindita não ser executada, e Orestes em nenhum momento hesita na sua completa obediência ao oráculo e no estrito cumprimento de seu dever filial de vingar a morte do pai, conforme as imposições tribais pré-jurídicas.

O personagem de Orestes aparece em menos de um terço do drama sofocliano: mostra-se nos primeiros 85 versos prologais citando o oráculo délfico e articulando o plano doloso como recomendado pelo oráculo, e reaparece do quarto episódio em diante. Em dois terços do drama a cena é ocupada por Electra, que não só se mostra profundamente comprometida com o luto e a lamentação do pai morto e com sua expectativa da vinda de seu irmão da Fócida para executar a vindita em Argos, mas também descreve a figura do regicida Egisto como usurpador do trono, da casa e dos bens paternos e ainda de sua vida social e familiar, e ainda apresenta sua mãe Clitemnestra como traidora por aliar-se e casar-se com o inimigo de seu pai. Essa descrição de Egisto como usurpador do trono é comprovada no êxodo por sua fala que mostra quão tirânico e violento é o seu governo (*El.* 1458-1463).

A meu ver, assim se explica a eliminação das Erínies maternas na tragédia de Sófocles: a morte de Egisto e de Clitemnestra por Orestes é vista muito mais como uma reintegração de posse do trono paterno e como restauração da ordem pública, e é tratada como um fato antes político que familiar. As palavras finais de Orestes (“A justiça devia ser direta para todos, / matar a quem quisesse estar acima / das leis: o atrevido não seria tanto.” *El.* 1505ss.), ao prescrever a mesma sentença de morte a

todos os transgressores das leis, dosifica a pena a ser imposta aos tiranos e usurpadores do poder – o que não deixa de ser expressão de um sentimento típico da democracia ateniense.

A relação de Orestes com o oráculo délfico mostra, portanto, uma possível feliz coincidência entre a imposição do oráculo e a disposição do homem, entre a fatalidade divina e o desejo humano.

FILOCTETES

Neste drama, a ação é motivada por um vaticínio que se reflete e refrange nas situações e atitudes dos personagens envolvidos, até que a teofania final de Hércules revele de modo inequívoco os planos de Zeus. Assim também se revelam tanto a correlação entre “Justiça” (*Díke*) e “Parte” (ou “Destino”, *Moîra*) quanto a interação e complementaridade entre a fatalidade divina e a liberdade humana.

Odisseu retorna à inabitada ilha de Lemnos com a missão militar de resgatar Filoctetes que ele há dez anos abandonara enfermo, adormecido na praia, por não poder suportar os gritos de dor e mau cheiro da chaga produzida por picada de serpente na vizinha ilha de Crisa. Odisseu expõe o plano a seu subordinado Neoptólemo, jovem filho de Aquiles: capturar Filoctetes por dolo, não por persuasão, pois ressentido e rancoroso pelo abandono não se deixaria persuadir, nem ainda à força, pois detém as infalíveis flechas que herdou de Hércules. Apesar de sua repugnância por dolo e mentira, Neoptólemo aceita a missão, pelo desejo de glória, porque Odisseu lhe diz que, segundo o vaticínio, se as flechas de Filoctetes não forem levadas, o próprio Neoptólemo não poderia conquistar Troia (*Ph.* 68s.). Odisseu, conhecido inimigo, então se oculta, e Neoptólemo deve apresentar-se a Filoctetes como se retornasse à sua ilha pátria Ciro abandonando a tropa grega em Troia por ter sofrido a terrível injúria de as armas de seu pai terem sido entregues a Odisseu e não a ele, que as reclamara em pleno direito.

Filoctetes alegra-se ao ver forasteiros com vestes gregas, é receptivo, conta a sua própria história e informa-se da versão da história de Neoptólemo produzida por Odisseu, informa-se dos mortos e dos vivos em Troia, e por fim, quando Neoptólemo se dispõe a partir, suplica-lhe que o resgate de Lemnos e o conduza a Ciro ou a Eubeia, donde não seria longa a viagem ao Eta. Neoptólemo acolhe a súplica de Filoctetes e então suas falas se tornam ambíguas quanto ao destino da viagem

“Queiram os Deuses nos salvar desta / terra para onde desejamos navegar”, *Ph.58s.*).

Enviado por Odisseu para auxiliar na trama contra Filoctetes, o espião disfarçado de mercador noticia que os Atridas enviam emissários para reconduzir tanto Neoptólemo quanto Filoctetes a Troia, e acrescenta ao que já se sabe do vaticínio que Troia nunca seria pilhada, se não persuadissem Filoctetes e o conduzissem a Troia (*Ph. 610-613*). Explicita-se então do vaticínio que Filoctetes deve ser persuadido.

Ao saber que Odisseu e Diomedes vêm buscá-lo, Filoctetes fica ansioso por partir imediatamente, preferindo antes ouvir a víbora que o picou a ouvir Odisseu. Mas ao se preparar para partir, recolhendo folhagens lenitivas e setas esparsas, presente uma crise da chaga no pé, suplica a Neoptólemo que não o abandone, e confia-lhe a guarda do arco para o preservar dos inimigos, pois prevê o sono após a crise. Filoctetes declara não pedir juramento a Neoptólemo, mas pede-lhe o penhor da mão, quando Neoptólemo diz ambiguamente que não lhe é lícito zarpar sem Filoctetes. Não esclarece se pela missão militar ou pela palavra empenhada com Filoctetes.

Durante o sono do enfermo, o coro pede a seu mestre uma decisão e instruções do que fazer, e Neoptólemo de novo se reporta ao vaticínio: “temos em vão / esta caça do arco, se zarparmos sem ele. / Dele é a coroa, dele Deus disse levá-lo” (*Ph. 839-841*).

Quando Filoctetes desperta do sono pós-crise, Neoptólemo, que parece ter crido nas mentiras ditas a Filoctetes para conseguir dizê-las, passa da ambiguidade verbal à perplexidade perante a ação: “Não sei para onde volver a ínvia fala” (*Ph. 897*). Então, revela a Filoctetes não só o plano doloso (“Nada te ocultarei. Tu debes navegar / a Troia, aos aqueus e à frota de Atridas.” *Ph. 915s.*), mas o alcance curativo e glorioso do mesmo plano: “primeiro [te] salvar deste mal, e depois / contigo ir pilhar a planície de Troia.” (*Ph. 919s.*).

Filoctetes então pede a devolução do arco, mas ainda para Neoptólemo prevalece o dever militar e não o devolve. Filoctetes se sente traído, invoca a paisagem de Lemnos como testemunha, apela à boa índole de Neoptólemo, prediz que sem o arco será morto de fome ou pelas feras, e reitera o apelo à retidão de Neoptólemo. Perplexo, o comandante pergunta aos comandados o que fazer. Nesse ínterim, Odisseu intervém, é reconhecido por Filoctetes, que pede a Neoptólemo

entregar-lhe as armas, ao que Odisseu responde, respaldado pelo vaticínio, que afinal o devolveria, mas era necessário que os acompanhasse ou o levariam à força (*Ph.* 981ss.), declara-se então a serviço de Zeus e reafirma o vaticínio de que Filoctetes deve tomar e devastar Troia (*Ph.* 997s.).

Filoctetes revela a implacável obstinação, comum aos heróis sofoclianos, que preferem morrer a ceder. Diante disso, Odisseu recorre ao blefe: declara que com Neoptólemo em posse do arco partirá para Troia, onde Teucro ou ele mesmo manejará o arco e assim conquistará a honraria que Filoctetes deveria receber. Os marinheiros, instruídos por Neoptólemo, devem até o sinal da partida permanecer junto a Filoctetes, caso este mude sua decisão.

No canto alternado com o coro (*kommós*, *Ph.*1081-1217), Filoctetes invoca a gruta em que vivia, acusa o dolo e impreca contra o inventor do dolo, interpela as feras que eram caças e que agora sem o arco o caçarão. Por sua vez, o coro o considera senhor de sua própria sorte (*Ph.* 1095-1100), defende-se das acusações e reafirma sua amizade, defende Odisseu como cumpridor de incumbências militares (*Ph.*1140-1145), atribui a Filoctetes o poder de decidir por si mesmo a sua sorte (*Ph.* 1165-1168), e aconselha-o a ir a Troia. Filoctetes repele o conselho e a companhia do coro, que, repellido, agradece a desobrigação e se diz pronto a reassumir seu posto no navio. Filoctetes recua e pede que o coro permaneça com ele, o coro então reitera o conselho de ir para Troia, o que Filoctetes novamente rejeita com firmeza e pede arma para se matar, para encontrar seu pai no Hades.

Neoptólemo arrependido retorna à gruta com a intenção de devolver o arco a Filoctetes, seguido por Odisseu, empenhado em dissuadi-lo desse intento. Neoptólemo reitera a exortação a Filoctetes de irem juntos a Troia e tenta persuadi-lo, Filoctetes rejeita o conselho e impreca contra todos. Sob o protesto de Odisseu, Neoptólemo então entrega o arco a Filoctetes e tenta persuadi-lo a ir a Troia recorrendo ao vaticínio que não somente prevê a cura do distúrbio e a glória da conquista de Troia, mas também pressupõe a autonomia moral de Filoctetes em sua decisão de lutar em Troia (*hekòn autòs móleis*, *Ph.* 1332).

Com obstinação implacável Filoctetes prefere morrer com a chaga purulenta em sua pátria a ir para Troia, e por fim persuade Neoptólemo a conduzi-lo de volta a pátria, prometendo defendê-lo com o arco de previsível retaliação dos aqueus.

Quando ambos estão decididos a retornar à pátria, Filoctetes é interpelado pelo Deus Hércules, que se identifica pelo nome e diz ter vindo do céu para lhe dizer os planos de Zeus. Primeiro o Deus põe em paralelo suas lutas sobre a terra com as quais alcançou valor imortal e as de Filoctetes com as quais deverá obter vida gloriosa; depois o Deus prevê que indo a Troia com Neoptólmo porá fim ao lúgubre distúrbio e matará Páris com o arco e conquistará Troia, em seguida dá instruções sobre a partilha do espólio no retorno à pátria, e recomenda reverência aos Deuses na vitória. O júbilo suscitado pela teofania suplanta o antigo rancor e a obstinação se converte em anuência. Seguido por Neoptólmo, Filoctetes se despede do chão ilhado de Lemnos e pede-lhe “irrepreensível viagem / aonde a grande Parte [o] leva” (*Ph.* 1464s.) Assim as mentiras tramadas por Odisseu e proferidas por Neoptólmo se convertem em verdade (afinal depois de Troia Filoctetes retorna à pátria), e não sem a anuência de Filoctetes cumpre-se a fatalidade divina.

ÉDIPO EM COLONO

À figura majestosa do rei Édipo no prólogo de *Édipo Rei* contrapõe-se na primeira cena de *Édipo em Colono* a figura errática de Édipo decrepito e cego, que depende de doações para se alimentar e de quem o guie para saber aonde vai e onde está. Na segunda cena, porém, ao ser informado por um dos moradores locais de que se encontra no recinto consagrado às Deusas Eumênides, o ancião cego de imediato faz uma prece às Deusas como suplicante por seu assento definitivo (OC 42s.). Fortalecido por se encontrar no recinto previsto pelo oráculo, Édipo pede ao morador que envie um mensageiro ao seu rei local, e perguntado: “para dizer-lhe algo, ou fazê-lo vir” (OC 71), responde: “para ter muito se me der um pouco” (OC 71), e ainda inquirido: “que auxílio virá de um varão cego” (OC 72), responde: “quando lhe disser, direi onividente” (OC 73).

Depois, a sós com a filha Antígona, reitera a prece, falando em nome seu e do Deus Febo, cujo oráculo lhe previu que nesse lugar teria a hospedagem das Deusas veneráveis, findaria a desventurada vida, e aí instalado daria ganho a seus acolhedores, e ruína a quem o expulsou e baniu; agradece então às Deusas o “auspício fiel” (*pistòn... pterón*, OC 97) que lhe permitiu chegar aí, e por fim, associando o nome da pólis de Atenas às Deusas, reitera o pedido de compaixão (OC 84-110).

O oráculo que Édipo cita de Apolo, portanto, prevê para Édipo ao morrer a condição de “herói”, isto é, de morto promovido a instância do divino e assim com poder – benéfico com quem bem-disposto e maléfico com quem mal disposto – sobre a região em que se encontra seu túmulo.

A prece, pois, mostra não somente a afinidade de caráter heroico de Édipo com Apolo, em nome de quem ele fala, mas sobretudo o ingresso de Édipo no âmbito das Eumênides e sua afinidade com elas, dado o auspício provindo delas que o guiou até elas. Mostram-se também complementaridade e colaboração entre Apolo e Erínies, numa unidade enantiológica, em que reciprocamente tanto se excluem quanto se implicam, entre o luminoso Deus súpero e as sombrias Deusas íferas.

No primeiro episódio, Ismena vem ao encontro do pai Édipo e da irmã Antígona. Ao saudá-la Édipo menciona anterior encontro em que Ismena às ocultas dos tebanos lhe trouxera vaticínios sobre ele – provavelmente o mesmo mencionado em sua prece às Eumênides. Desta vez, Ismena traz novas notícias de Tebas, onde o irmão mais novo Etéocles assumiu o trono, interinamente ocupado por tio Creonte, e expulsou o irmão mais velho Polinices, que por sua vez, exilado em Argos, fez aliança e aliados para tomar o trono de Tebas. Ismena revela ainda que, sendo conhecido em Tebas o oráculo délfico de que a tumba de Édipo em outro lugar traria má sorte a Tebas, Creonte logo virá para reconduzi-lo e mantê-lo perto fora de Tebas, já que o “sangue tribal”, isto é, o parricídio, não permite sepultá-lo em Tebas. O novo oráculo que chega a Tebas depois do exílio de Édipo repete o que Édipo (provavelmente informado naquele anterior encontro com Ismena) já sabia e revelou em sua prece à Eumênides, sendo novidade que os tebanos uma vez cientes da predição oracular estivessem tomando providências para neutralizá-la.

Atendendo ao chamado, Teseu reconhece Édipo sem apresentação devido à mutilação dos olhos e às vestes, acolhe-o, e aceita a proposta de Édipo de o defender em vida para tê-lo após a morte como herói protetor da região.

No segundo episódio, Creonte efetivamente tenta com simulada compaixão persuadir Édipo a retornar a Tebas, mas Édipo o contesta, desmascara a verdadeira intenção de Creonte, prevê que sepultado em Atenas terá sua vindita pairando sobre Tebas, impreca contra seus filhos varões, e declara-se mais próximo de Febo e Zeus que Creonte e assim saber mais que ele sobre Tebas. Sem mais recursos, Creonte

tenta sequestrar Ismena, Antígona e arrebatá-lo para Tebas, mas é impedido, vencido e expulso por Teseu, conforme a promessa feita e reiterada.

No terceiro episódio, Teseu intercede junto a Édipo por um suplicante que o abordara durante o sacrifício a Posídon com o pedido de falar com Édipo e retornar em segurança. Ao inferir dos indícios que o suplicante é seu filho Polinices, Édipo se nega terminantemente a ouvi-lo, mas dado o caráter coercitivo da súplica em nome de Posídon, e a intervenção compassiva de Antígona pelo irmão, Édipo afinal concede ouvi-lo.

No quarto episódio, Polinices primeiro lamenta os próprios males e os do pai, reconhece ter errado em relação ao pai, invoca o Dó (*Aidós*, OC 1268) sentado junto ao trono de Zeus como remédio dos erros cometidos, e ante o silêncio do pai pede a intercessão das irmãs. Antígona o aconselha a falar ele mesmo por si mesmo. Polinices então invoca Posídon como defensor, relata a condição de banido por Etéocles com o apoio popular, atribui a causa disso à Erínis de Édipo, fala da aliança com seu sogro Adrasto de Argos e da convocação de sete tropas de lanceiros para lutar por seu direito ao trono, suplica pelo abrandamento da cólera paterna, menciona o oráculo de que a vitória nessa luta pelo poder será de quem obtiver o apoio paterno, procura tocar o pai com a condição comum a ambos de banidos pela tirania de Etéocles, e promete repatriar Édipo se vencer Etéocles.

Édipo declara só falar com Polinices por respeito ao pedido de Teseu, acusa Polinices de ter agido com ele como agora age Etéocles e de ser causador de sua condição de mendigo errante, louva as filhas como suas salvadoras, reitera a imprecação contra os filhos de que morram ambos pela mão um do outro, invoca o trevor de Tártaro e tais Numes e ainda Ares, e assim despede o filho amaldiçoado. Polinices lamenta seu percurso e ter de se calar perante seus aliados, e pede às irmãs que, se a imprecação paterna se cumprir, concedam-lhe funerais e sepultura. Antígona exorta Polinices a retornar a tropa a Argos e desistir do ataque a Tebas. Polinices argumenta que o exílio e o riso do irmão inimigo o impedem de recuar e que terá quem o siga porque não revelará a imprecação paterna aos companheiros, e despede-se de Antígona decidido a cumprir o seu plano de ataque a Tebas, apesar dos pedidos de Antígona e das imprecações paternas. Neste caso, o cumprimento da fatalidade divina, que se manifesta na imprecação paterna, coincide inteiramente com a decisão individual de Polinices.

O coro equipara Édipo e Parte (*Moira*, OC 1450) à origem dos males, reconhecendo tanto ser infalível a sentença dos Numes quanto cumprir o Tempo onividente as vicissitudes das sortes. Ressoam e refulgem trovões e relâmpagos, que Édipo entende como o sinal do fim de sua vida predito por Deus. No êxodo, a vida de Édipo se consuma com diversos prodígios, testemunhados por Teseu e narrados por um mensageiro, que atestam a integração de Édipo numa instância divina como herói protetor de Atenas. Antígona pranteia e lastima a perda do pai, mas reconhece que ele teve a morte mais desejável (*hos málist'ân en póthoi lábois*, OC, 1678).

EPÍLOGO

A participação do mortal nos Deuses configura a atitude do mortal perante os Deuses e assim determina o seu destino com a concomitância e convergência de causas múltiplas e diversas, divinas e humanas, no curso dos acontecimentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SÓFOCLES. **Ájax: tragédias completas**. Tradução de Jaa Torrano, estudos de Beatriz de Paoli e Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê Editorial / Mnema, 2022.

SÓFOCLES. **Antígona: tragédias completas**. Tradução de Jaa Torrano, estudos de Beatriz de Paoli e Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê Editorial / Mnema, 2022.

SÓFOCLES. **As Traquínias: tragédias completas**. Tradução de Jaa Torrano, estudos de Beatriz de Paoli e Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê Editorial / Mnema, 2022.

SÓFOCLES. **Édipo em Colono: tragédias completas**. Tradução de Jaa Torrano, estudos de Beatriz de Paoli e Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê Editorial / Mnema, 2024.

SÓFOCLES. **Édipo Rei: tragédias completas**. Tradução de Jaa Torrano, estudos de Beatriz de Paoli e Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê Editorial / Mnema, 2022.

SÓFOCLES. **Electra: tragédias completas**. Tradução de Jaa Torrano, estudos de Beatriz de Paoli e Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê Editorial / Mnema, 2023.

SÓFOCLES. **Filoctetes: tragédias completas**. Tradução de Jaa Torrano, estudos de Beatriz de Paoli e Jaa Torrano. São Paulo: Ateliê Editorial / Mnema, 2023.