

A CIDADE COMO ARTEFATO TRÁGICO EM *HÉCUBA* DE EURÍPIDES: INDIVIDUAÇÃO E RESPONSABILIDADE NO PROJETO SOCRÁTICO DE FILOSOFIA

[THE CITY AS A TRAGIC ARTIFACT IN EURIPIDES' HECUBA: INDIVIDUATION AND RESPONSIBILITY IN THE SOCRATIC PROJECT OF PHILOSOPHY]

Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho
fravcf@hotmail.com

Leciona atualmente disciplinas de História de Filosofia Antiga no departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Doutor em Filosofia, defendeu a tese sobre "Os Problemas da Opinião Falsa e da Predicação no diálogo Sofista de Platão" pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia - PIDFIL (UFRN/UFPB/UFPE/2013). Mestre em Filosofia (UFPB/2008), sua dissertação intitulada "O problema do não-ser no Sofista de Platão" e sua tese de doutorado foram ambas aprovadas com distinção. Bacharel em Ciências Sociais (UFPB/2006), realizou pesquisa junto ao CNPQ (PIBIC) nas áreas de Sociologia e Antropologia (2003/2005).

DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6183](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6183)

Recebido em: 22 de maio de 2024. Aprovado em: 23 de agosto de 2024

Caicó, ano 17, n. 1, 2024, p. 45-64

ISSN 1984-5561 - DOI: DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6183](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6183)

Dossiê Filosofia e Literatura



Resumo: Parto da noção de projeto filosófico para conferir unidade semântica a uma leitura comparada dos diálogos de Platão e da tragediografia encenada em Atenas. A personagem Sócrates, apesar de não reivindicar um saber, ao opinar, marca posições políticas, as quais crê justificar discursivamente. Ao ler *Hécuba* de Eurípides, percebi um esquema similar ao empregado por Platão no *Fédon*: apologia da protagonista, clímax e resolução. Sócrates, como Polixena, se dirige voluntariamente para o sacrifício que uma maioria, da qual não participa, lhe impõe. Ambos, por sua atitude, se investem do heroico, conduta compatível com o estimado melhor caráter. Platão aceita como Eurípides que a cidade seja responsável pelos males que sobre ela se abatem. Discorda, porém, que os deuses sejam causa disto e se afasta também da crença na impossibilidade de autonomia, para ele política, do humano face à vida e deuses. Contra a concepção de uma destinação trágica, o ateniense propõe uma filosofia política, em que cidade e cidadão são vistos um em função do outro, como fatores de cognoscibilidade e móveis da ação, segundo valores. Uma vez que estes não se instauram em nós por natureza, é decisivo que o cidadão seja educado a buscar a excelência que gera a política, sem a qual é impossível pensar o limite, a medida e a responsabilidade da ação que cabe ao coletivo e a cada um.

Palavras-chave: Platão. Eurípides. Causa. Destino. Responsabilidade.

Abstract: I propose the notion of a philosophical project to confer semantic unity to a comparative reading of Plato's dialogues and the tragediography staged in classical Athens. The character Socrates, although he does not claim to have knowledge, when giving his opinion, establishes political positions, which he believes are rationally justified. When reading *Hecuba*, a Euripides tragedy, I noticed a scheme similar to that which Plato mobilizes in the dialogue *Phaedo*: apology, climax and resolution. Socrates, like Polyxena, voluntarily presents himself for the sacrifice that a majority imposes on him. Both, through their attitude, invested themselves in heroic behavior, compatible with the esteemed best character. Plato accepts like Eurípides that the city is responsible for its destiny. He disagrees, however, that the gods are the cause of harm and also distances himself from the belief in the impossibility of autonomy political of the human. Against a concept of tragic destiny, the Athenian proposes a political philosophy, in which city and citizen are seen in terms of each other, second intelligible values that nature not give us, unless men educate themselves about the excellence of politics, that determines the bounds and meanings for the actions and of the agent's responsibility.

Keywords: Plato. Eurípides. Cause. Destiny. Responsibility.

Adamantina é a necessidade

στεροὰ γὰρ ἀνάγκη

Hécuba, v. 1295

INTRODUÇÃO

A primeira referência ao trágico encontrada na leitura do *Ménon* de Platão deixou-me intrigado. O que Sócrates quer dizer quando chama a tese de Empédocles sobre a visão, “trágica” (τραγική: 76e)? Uma primeira vez prestei atenção ao que viria a ser um labirinto de referências, difundidas através dos variados contextos que o filósofo compõe em seus diálogos.

A segunda menção de que recordo, soou crítica à princípio. Embora Sócrates pudesse explicar de outro modo o que padece, alude no *Fédon* àquilo que diria a respeito “algum trágico” (ἀνὴρ τραγικός). Este explicaria a sua morte como o eminente cumprimento de uma “fatalidade” (ἡ εἰμαρμένη: 115a). A cena produzida no diálogo se reveste da ambiência comum às tragédias: iremos assistir a um espetáculo em que alguma forma violenta de injustiça prevalece. O filósofo banhou e vestiu o corpo, para não ocupar as mulheres deste cuidado. Investiu sua alma na vida dos valores que partilha e segue para o sacrifício. “Ossos e tendões” não prestam contas do por que faz aquilo que faz. Aceita como “causa” (αἰτία) apenas um inteligente e deliberado ato de alguém que, quando age, crê ter em vistas “o melhor”. Rejeita a causalidade externa ao moral como alheia ao humano. Responsáveis por sua destinação, assim, são os atenienses que decidiram condená-lo e ele, por sua vez, ao decidir que é mais justo sofrer a penalidade que evadir-se a ela (98c-99b).

Os mitos narrados por Sócrates ao final dos diálogos *Górgias*, *Fédon* e *República* põe o problema da individuação no âmbito de um ciclo de vidas suficiente e capaz de mostrar como a justiça prevalece, enfim no quadro geral que aí se delinea, apesar das injustiças sofridas pelos sujeitos no decurso de suas vidas.

Antes de seguir a questão, detenho-me, no que me parece ser central para o conjunto de reflexões de que me ocuparei: Sócrates está a colocar a cada vez a questão da responsabilidade.

É sobre isso que Platão traça a crítica a Homero e a todo poeta que o segue na *República*. No que concerne ao trágico, cita *Níobe*, obra perdida de Ésquilo: “um deus implantou a responsabilidade nos mortais” (θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς: 380a). O filósofo entrelaça, a partir do exame da tragédia, responsabilidade e natureza humana. Porque esta permanece incompreendida, é necessário examinar a presença ou a ausência de uma formação humanística em nossa cultura: παιδείας (514a)¹. A educação poética não é adequada, quando Eurípides, p. ex., responsabiliza os deuses pelo infortúnio que sucede aos mortais. Por motivos políticos e piedosos, Platão dele discorda. Defende que, antes de tudo, “a responsabilidade é de quem escolhe, deus não é responsável” (αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀναίτιος) por malefício algum, senão pelo bom e belo. O deus do filósofo não é o mesmo que o da crença popular. O mito de Er sinalizaria uma noção difusa de causalidade: diferentes escolhas tornam possíveis diferentes vidas (617e-618b). Sócrates

¹ Seja a educação a questão de maior alcance ao pensar-se o humano para Platão, assim como o demonstram Jaeger (2003) e Havelock (1996 e 1996a).

embora reconheça a ação de forças além do humano, coloca a questão da responsabilidade em termos racionais, uma vez que são os valores presentes na interioridade de alguém, quer tenha ciência disso ou não, “o que” decide, explica e justifica a sua ação.

Ao final do *Banquete* (223d), os convivas adormecidos, Sócrates dirá que assim como o humano é formalmente o mesmo em toda parte, o poeta deverá saber compor tanto comédias quanto tragédias.

Essa quarta citação é o suficiente para indicar a questão trágica que, há muito dramatizada nos diálogos de Platão, permanece: decidem ou não os humanos o que lhes compete? Se sim, conforme um saber ou sem isto?

Reconhecidos os paralelos entre as tragédias *Hécuba* e *Troianas* de Eurípides e a máscara de herói trágico assumida por Sócrates no *Fédon*, terei estabelecido uma coerência quanto à forma.

Sendo obras em que se pensa “justiça” e “lei”, terei indicado o assunto comum às peças e ao programa de investigação que na *República* segue paralelo ao projeto político de formação humana pela filosofia. Trata-se da proposta de superação de um olhar trágico para a vida por uma cosmovisão inteligível ajustado às inteligências.

A ausência disto conduz ao cenário do *Primeiro Alcibiades*. Este encontro de Sócrates permitira ao jovem de nomeada, uma prefiguração do que lhe espera mais tarde, ao atuar como general e demagogo e a imitar a excelência nenhuma de Agamêmnon, “condutor de povos”. Socrática é a avaliação do que desencadeia a cena trágica nas obras acima relacionadas como no diálogo.

Para Sócrates prevalece na tragédia, no senso comum e íntimo dos cidadãos, uma justificação da ação pelo afeto que segue com a loucura e a ignorância. Por isso torna-se necessário que quem fala e quem julga preste atenção a “verdade” e “justiça” (*Apologia*, 17a-18a). Apesar de não reivindicar um saber, ao opinar, marca posições políticas, as quais crê justificar por meio de argumentos.²

Se não houver quem atenda a tais medidas, não há “indivíduo moral”, apenas “uma multidão” ou “um agregado” psíquico de idiosincrasias que não age como humano ou cidadão enquanto não assume partilhar um destino e pensa o dilema da responsabilidade: há como se produzir artisticamente um cidadão responsável a partir da força que anima os corpos ou o bem estar de “cada um” depende da maneira como a autoridade agencia o poder?

A MORTE DOS FILHOS E A INDIGNIDADE DA VIDA DE HÉCUBA COMO PARTILHA NO DESTINO DE TRÓIA

Ao ler *Hécuba* recordei a referência ao trágico que encontrei em Platão. Originária de Ílion, após a queda da cidadela a personagem homônima sofre as consequências de decisões tomadas por ela, contra ela. A sua capacidade de decidir, inclusive, já se encontra tomada desde o início da peça. No máximo ela poderá revidar.

² Vlastos (1985) mostra como suas opiniões dialogam com os valores vigentes, embora ele os conceba a seu modo, segundo duas teses: (a) a excelência é saber, apresentada como hipótese, (b) uma solidariedade de sentido e eficácia entre as excelências. Nessa toada ele parece entender que saber implica não somente um fazer como uma arte de explicar e ensinar a outro o *métier*.

Tanto é assim que, quando ante ela se abre um instante de reflexão, a decisão se bifurca em suspense, o caminho se converte em encruzilhada. Não sabe ela que rumo tomar. Qual das alternativas é pior ou melhor, “que caminho seguir, este ou aquele” (160-164)? Ela recebe a mensagem dolorosa pelo coro. Então, se pergunta a que “parente” (γέννα) ou “cidade” (πόλις) suplicar. Ela não vê saída. Aporia total.

O exército decidiu “pela alma da jovem” (περὶ σᾶς ψυχᾶς: 176). Querem sacrificá-la a sombra de Aquiles. Os soldados creem que o herói exige ser honrado (ἄξιος τιμῆς: 309), para contrabalançar o ultraje que sofrera. Trata-se de satisfazer a um morto, cujo desejo é mais forte que o de quantos queiram a jovem viva. Para a cultura um fantasma se sobrepõe a um vivo. Este não é um valor por si enquanto não ingressa na estima de outrem.

Há aqui um entrelaçamento de crenças e um modo de operar para superar a divergência entre as vontades. Um mal se abate sobre os remanescentes da guerra de Tróia e será preciso um rito expiatório. Burkert (1979, p. 50) nos diz que a causa da cena cruenta é a ansiedade que afeta a comunidade, direcionada a alguém na forma da violência. O impacto gera assombro.

O enviado para comunicar a decisão é Odisseus que logo vem transmitir a mãe o intento. Quer conduzir a jovem ao martírio. Severo, diz a Hécuba que não se meça com ele, reconheça o limite de suas forças e que seria sábio “pensar” (φρονεῖν) tendo em vista “a presença de seus males” (παρουσίαν κακῶν τῶν σῶν: 225-229).

Duas razões de Estado em conflito que, em seus últimos desdobramentos, ocasiona ainda a luta de uma assembleia de guerreiros, campeões de diferentes povos, contra aquela que sozinha pleiteia um direito ao poder familiar. Destes, Odisseus é soberano, investido do poder instituído pelos helenos. Hécuba encontra-se destituída da realeza e escravizada, nada pode contra quem arrasou Ílion.

Por um lado, poderíamos considerar trágica a decisão dos militares, se nenhuma sabedoria os guia. Tampouco a astúcia do guerreiro e sua oratória estão a favor da troiana.

No caso de Hécuba, antes de tudo, o trágico nos chega como a notícia repentina de um destino adverso ter recaído sobre quem lhe é mais caro.

Sua reação se manifesta na fala rica em jurisprudência: “Não devem os poderosos comandar o que não lhes cabe, nem o afortunado achar sempre bem operar” (282-283). Segundo ela há uma cisão entre poder e poderosos (κρατοῦντας), um hiato que impede que a ação destes últimos seja “sempre” da ordem do necessário. Hécuba objeta que não é legítimo o guerreiro levar sua filha. Sugiro outra tradução: “Não devem reger o que não [lhes] pertence” (χρῆ κρατεῖν ἂ μὴ χρεῶν: 282). Para ela é possível, no entanto, “alguém” exercer poder sobre algo, mesmo que isso não seja necessário. Para exceder-se basta que se invista o poderoso do consenso de seus pares.

Logo, a antiga tirana aconselha agir sabendo que é instável a condição de favorecido pela Fortuna. “Nem sempre é afortunado o que bem julgam fazer” (οὐδ’ εὐτυχοῦντας εὖ δοκεῖν πράξειν ἀεὶ: 283). Nem é esperto esperar que um favor simplesmente permaneça. Como ela sofreu, lhe pode suceder a qualquer momento alguma reviravolta.

É a partir do tema da Fortuna que Sêneca faz iniciar Hécuba seu discurso na obra latina *As Troianas*: “nunca a Sorte apresentou provas maiores de como os soberanos se assentam sobre tão frágil base” (4-5). Também aí o poeta considera os “deuses inconstantes” e atrela as rédeas do poder a roda da Fortuna.

ΛΟΓΟΣ E NATUREZA HUMANA

Uma questão cara à filosofia será posta por Hécuba quando diz “um discurso sustentado por alguém insignificante não tem o mesmo poder que o de alguém ilustre” (λόγος γὰρ ἔκ τ’ ἀδοξούντων ἰὼν κὰκ τῶν δοκούντων αὐτὸς οὐ ταῦτ’ ὀφείλει: 294-295). Verifica-se que a estima pública media a participação de quem fala no poder que efetiva o discurso. Nada poderia alguém lograr sem uma autorização do outro, mediante a partilha de certos valores.

Paralela a esta primeira, é pela voz do coro introduzida a questão da natureza humana (ἀνθρώπου φύσις: 296). No exame do que constituiria essa especificidade, somos por um lado levados a considerar algo que seja para ela necessário e inseparável. A voz sente o que diz, como alguém em meio a turbamulta: “Ai de mim: na natureza sempre a escravidão dos males, vencida pelo poder dos fortes a padecer tais tratamentos” (αἰαῖ: τὸ δοῦλον ὡς κακὸν πέφυκ’ ἀεὶ τολμᾷ θ’ ἂ μὴ χρῆ, 332-333).

A queixa indica a natureza como lugar de um sofrimento. Ela é causa, uma vez que a diferença entre fortes e fracos faz a uns poderosos e a outros subjugados. O tom ressoa o sentido de “combate” em Heráclito como cerne de seu conceito (B53). Uma condição natural assim determinante dá lugar à injustiça que alguém padece quando é “pela violência vencido” (τῆ βίᾳ νικώμενον: 333). O peculiar ao “escravizado” (τὸ δοῦλον) é perder o seu caráter de sujeito, ao tornar-se instrumento de um tirano.

Assim age Herácles, como um predador de povos, ao destruir a Ecália para obter Iole, em *As Traquínicas* de Sófocles.

Também Agamêmnon, o vencedor aqueu, em *Hécuba* e *As Troianas* de Eurípides, se reveste do epíteto de tirano.

É esse o teor dos versos de *As Troianas* de Sêneca: “o destruidor saqueia os despojos dardânicos, seus mil navios não são suficientes para conter o espólio” (*spolia populator [dominatur, 2] rapit Dardania; praedam mille non capiunt rates*, 26-27).

O coro verbaliza o que os populares refletiriam ao experimentar a dor alheia como sua. Cantam ainda o espanto ante o reconhecimento das forças que atravessam “indivíduos”, sejam aquelas que regem o cosmo, sejam decorrentes do poder dos nobres e aristocratas em conluio.

Nietzsche (1999, p. 17) se pergunta sobre a origem do coro trágico:

Houve porventura, naqueles séculos em que o corpo grego florescia e a alma grega estuava de vida, arrebatamentos endêmicos? Visões e alucinações que se comunicavam a comunidades inteiras, a assembleias culturais inteiras? Como?.

Por essa voz de uma maioria o poeta anuncia o conflito entre dois poderes: de uma mãe suplicante e de um guerreiro que apesar de ser pai, não acolhe a súplica. O vencedor exerce um poder instituído pela força que momentaneamente subjuga outras forças. Dois povos, unidos e separados pela guerra, duas personagens cujas posições são marcadas pelo seu desfecho.

Sugere-se, quero supor, um deslocamento da atenção do sentido prioritário e simples de natureza, aquilo que pela geração partilha o humano ao animal, para um outro, secundário, específico à nossa cultura. Este último que atua hoje como um anterior e passa a condicionar os viventes, persiste pelo costume e traz consigo a possibilidade de um descompasso entre o exercício natural de nossas potências e as finalidades perseguidas pela política de um povo.

A cidade, este artefato trágico, nunca está implantada por natureza. Sendo fundada pela palavra, corre o risco de estar pulverizada na mente e no desejo dos cidadãos. Embora os guerreiros aqueus reunidos em assembleia não vivam sob uma democracia como os atenienses, agem por sanção cultural, segundo uma razão de Estado inacessível ao afeto de uma mãe. Não deixam por isto de perpetrar um assassinato, instrumentalizado pelo coletivo anônimo. O que eles visam é outra coisa que ela quando deseja a vida. Nesse caso, é a decisão de imolar Polixena o que desencadeia uma nova cena trágica.

Em ambos os casos, contudo, o problema trágico para o filósofo é a individuação que não se consuma. Há apenas multidões, maiorias, sendo precária a condição do indivíduo ou de minorias. A tragédia mostra que “o indivíduo”, em seu sentido fisiológico, não tem direito à vida, a não ser que ingresse em uma categoria estimada pela população.

No princípio Odisseus talvez desejasse como os outros o sucesso de que se origina e perpetua a glória ou apenas tenha sido forçado pelas circunstâncias ao fatídico périplo. Ao fim da carreira militar seria uma vitória livrar-se da “vergonha”, da “culpa” etc., que sob o exército se abate. Quem aos olhos de Homero passava por esperto era alguém como seu avô Autólico, capaz de dolo.

O coro ecoa o suspiro da mãe Hécuba que padece a sujeição imposta por um conflito ao mesmo tempo político e natural. A mulher cede ante a força do guerreiro cuja voz noticia infortúnio e traz a morte.

Polixena segue para o sacrifício voluntariamente (ἐλευθέρα θάνω: 550). Ela se preocupa em não ser vista como covarde (345-349). A liberdade que exerce só pode ser entendida nos limites de sua cultura. Embora fadada, constrangida por um poder inescapável, segue livre para esse destino, enquanto conserva a dignidade de não ser forçada a fazê-lo. Diz ela que age, “para que não me envergonhe” (αἰσχύνομαι: 552). Decide agir segundo o que está ao seu alcance. Não é o movimento do corpo que surpreende o coro, mas sua altivez, um “... admirável caráter estampado nos mortais de excelsa geração” (δαινὸς χαρακτήρ κάπῖσημος ἐν βροτοῖς ἐσθλῶν γενέσθαι: 380-381).

O coro enxerga em sua ação um sinal de seu “caráter” (χαρακτήρ). Ela torna-se heroína, alguém improvável que executa o impossível aos comuns, na proporção de sua coerência com os valores mais estimados por seus contemporâneos.

Ambos, Polixena e Sócrates, refletem sobre a responsabilidade que assumem e em comum justificam sua ação segundo o cerne e não pela aparência dos valores. Como Antígona, heroína de outra trama, e Hécuba, eles exibem um caráter incapaz de se curvar ao infortúnio, uma vez que, por mais abatidos ou em injusta desvantagem estejam, conseguem agir. O que realizam no limite de suas forças é a uma só vez “admirável e terrível” (δαινὸς).

EXPERIÊNCIA: TRAUMA E RESPONSABILIDADE EM *HÉCUBA*

A tragédia *Hécuba* se insere no ciclo poético que narra o alcance da ação dos atidas e as consequências correlatas. Nela se delinea o que chamo experiência traumática e o problema da responsabilidade.

A noção de responsabilidade é perspectivada pela fala de Hécuba, enquanto se considera responsável pela ação de Paris. Ela pondera os desdobramentos vindouros a partir de sua geração. Sua parte coincide com a da rainha que foi, no contexto em que o poder exerceu: “eu pari Paris cuja seta fatal derrubou o filho de Tétis” (ἐγὼ ἴτεκον Πάριον, ὃς παῖδα Θέτιδος ὄλεσεν τόξοις βαλόν: 387-378). Quem preveria que tal ato estivesse entrelaçado aos motivos que conduzem ao conflito entre dois povos?

Lembro o espanto ao compreender o assunto do primeiro livro das *Histórias* de Heródoto. Raptos de Io, Europa e Medeia, crimes e conflitos como narrativa comum a vários povos antigos, sucedem sem cessar. Está sempre a ponto de ser expiada alguma injustiça, mudam-se apenas as circunstâncias e os envolvidos. A elaboração artística desse padecimento coincide com o processo cultural de constituição da identidade de um povo segundo um mito de origem. A guerra que deu nome aos helenos devia ser supostamente a reparação por um rapto perpetrado pelo filho de Hécuba.³

No caso de Hécuba, sua experiência pode ser entendida a partir daquilo que chamamos trauma, enquanto seja não apenas dolorosa, como marcante para a sua subjetividade.

Ó minha filha! Não sei para qual dos muitos males presentes olhar, se capto algum, outro não me deixa sofrê-lo, enquanto uma outra dor me chama para ser um sucessor como o mal dos males. E agora não posso apagar da mente o vosso sofrimento o suficiente para aplacar milhas lágrimas (585-590).

Essa corrente incessante de lágrimas é análoga ao fluxo dos acontecimentos que se sobrepõem e afeta aos órgãos sensíveis de Hécuba, quando ela diz “E agora não posso apagar da mente o vosso sofrimento” (καὶ νῦν τὸ μὲν σὸν ὄσπε μὴ στένειν πάθος οὐκ ἂν δυναίμην ἐξάλειψασθαι φρενός: 589-590).

Ela e Cassandra, sua filha, têm em comum, como personagens trágicas, “a alma madrugadora” (ὀρθρέου σὰν ψυχάν: *Troianas*, 182). Ruminam pensamentos e fiam a trama do destino ao recordar a sequência dos atos que lhes trouxe a presente condição. Um trauma persiste sendo vivenciado no luto. A melancolia toma o sujeito colocado diante muitas impossibilidades. No meio delas, o veredito da personagem é no sentido de uma inflexível determinação do caráter: “Entre os humanos o covarde é o perverso, aquele que é bom é bom, nunca muda a natureza a ponto de corromper-se, mas permanece sempre apropriada apesar do infortúnio” (595-599).

Talvez quem sofra como Hécuba sinta a vida como o império de um destino inexorável, onde os caracteres como máscaras apareçam determinados. Posso dizer até que o sinto. Contudo,

³ Górgias colocaria em questão ter sido unívoca ou consensual para os antigos a causa do conflito em *Elogio de Helena*.

ao examinar uma segunda vez a questão recorro que em Homero, nos trágicos, nos sofistas e, sobretudo para Sócrates, a questão não estava decidida.

Para Platão, como entendo, será necessário retomar a investigação da natureza humana no contexto proporcionado pela emergência do político. É preciso, além disto, colocar-se na condição de sujeito que pensa, decide e age, assumir o desejo de querer conhecer o outro e a si mesmo, a fim de tornar-se cidadão. A ocorrência de tais processos depende do modo como se constituem as relações de autoridade entre soberano e súdito, da maturidade das instituições que se ocupam por gerirem elas. O símbolo que concilie duas vontades diferentes só poderá ser produzido artisticamente através de uma educação socrática.

O que foi defendido acima se mostra como um problema em Eurípides.

LOUCURA E SABER

É provável que Sócrates não se dispusesse a homologar, sem ulteriores considerações, o que Hécuba afirma. Não obstante, nas condições em que a troiana elabora a sua cosmovisão, sua fala é de longo alcance. Dirige-se ao que permite o cultivo da vida:

O nutrir-se honradamente é o ensinamento do melhor: se alguém isto aprende, conhece o vergonhoso e entende o concernente ao belo. Em direção a essas coisas a minha mente como em setas se lança (600-604)

Mais que divagações de uma inteligência (νοῦς) que “lança essas setas”, são as compreensões que lhe restam. Estão no lugar das armas, em uma revolta diante o desejo de que as coisas pudessem ser encaminhadas de outro modo. Afinal, há um aprendizado natural do “sublime” (διδάξιν ἐσθλοῦ), pela bela nutrição (τὸ θρεφθῆναι καλῶς) e há o aprendizado cultural “do belo” (τοῦ καλοῦ μαθῶν) que, “se alguém bem aprende” (τις εὖ μάθη), também “conhece o vergonhoso” (οἶδεν τό γ’ αἰσχρόν). A solidariedade entre valores e a cooperação de saber e cultura é uma visão socrática.

Constrangida, a reflexão de Hécuba sugere que o fado coletivo prevalece ao individual e, entre os mortais, deles cobra contas à loucura particular (ἐξ ἰδίας ἀνοίας; 639-641). Não seria esse um argumento para vir a conhecer o que é belo e bom?

Essa força prefigurada pelo Fado, desencadeia de forma violenta naquele que sofre uma cisão no fluxo da vida, uma mudança de direção irreversível e que tingem de luto os que se viram privados do que lhes é mais caro.

Qual dentre os destinos reservados aos mortais e às mulheres será tão adverso quanto o de Hécuba? Novamente esse sofrimento é visto como sujeição aos poderosos e ao destino por eles imposto. Não obstante, enquanto vigora a piedade, ela abriga em sua alma uma esperança de que as leis e os deuses enfim triunfem. Na liberdade de sua alma a heroína não teme, em sua piedade abriga um anelo.

Posso ser escrava e igualmente fraca, mas os deuses são poderosos e é necessário que as leis prevaleçam: pois é por costume que seguimos os deuses e delimitamos as coisas injustas e justas para nossas vidas (798-801).

A fala de Hécuba ilustra o senso comum quanto a atitude esperada de alguém piedoso. Ela traça um contraste entre a sua natureza “escrava” (δοῦλοί) e “fraca” (κάσθενεῖς) e a natureza divina, “forte” (σθένουσι), para nesta fiar-se.

Reconhece a atuação de uma necessidade posta como poder que governa (κρατῶν), através de uma lei divina (Νόμος), dada por natureza. Mas, no caso dos mortais, ela é antes instituída “por costume” (νόμῳ), tendo em vistas como se nos afiguram ao juízo as coisas divinas e o modo como elas nos conduzem. Para a troiana a partir delas “vivemos” e “definimos as coisas injustas e justas” (ἄδικα καὶ δίκαι’ ὀρισμένοι: 798-801). É exatamente disto que se ocupa Sócrates.

Retomei a partir de Costa Lima (2017, p. 82-83), uma linha de investigação de o *Nascimento da Tragédia*, primeira obra filosófica que li sobre o tema, segundo o programa traçado pelo jovem filósofo. Imerso nos estudos clássicos ele cismou com o esquecimento moderno da música e da dança nos estudiosos do teatro grego, o que só hoje compreendi.

O palco é um labirinto em que os atores pisam leves em contraste a uma pesada sina e aos afetos sofridos nas tramadas vozes.

Posiciono esta trilha de palavras para estabelecer um paralelo com a questão propriamente trágica que é a individuação.

Recordo a maneira como Nietzsche a formula em *Crepúsculo dos Ídolos* (2006, p. 82, 28; 37). Diz ele que o indivíduo “tal como a filosofia e o povo até hoje entenderam, é um erro”. Ele é “uma parcela de *fatum*, uma lei mais... para tudo que virá”.

É surpreendente como nestas reflexões Apolo e Dioniso nomeiam duas experiências da alma. O senhor da disposição profética desencadeia a tragédia, o patrono do teatro se compadece de quem sofre o πάθος que a origina.

Espantou-me Hécuba trocar facilmente os epítetos do patrono a quem Cassandra responde, ao chamá-la de “bacante” (ἐκβακχεύουσαν) e “ménade” (μαινάδ’: *Troianas*, 170-172). Para ela a que gira e tomba delirante e a participe do culto das colinas são uma e a mesma.

Algo que esteve às vésperas veio à tona. Eurípidés é visto por essa tradição como o poeta do “racionalismo” socrático. É certo que o poeta se deteve na elaboração verbal de uma definição de “justiça” e de “leis” a partir da opinião das personagens trágicas. Porém, o que posso afirmar, para lá da polémica de Nietzsche que considera Sócrates um sintoma da decadência, o filósofo difere de seu conterrâneo tragediógrafo, ao exigir para o entendimento da vida algo mais que “terror” e “absurdo”. Valores tais que “o bem” e “o belo”, “o justo” e “o piedoso” são e estão ao alcance do humano.

Guardadas as diferenças, também Sofócles põe Antígona a refletir sobre a lei, quando distingue a força que preside o Édito de Cresos e os infalíveis estatutos não escritos que os deuses transmitiram aos humanos. O que rege a ação do tirano, “nem Zeus publicou”, nem “Justiça”, “coabitante olímpica, estabeleceu entre nós” (*Antígona*, 450-456).

Tampouco a palavra de Hécuba coincide com a acusação feita pelos trágicos de que os deuses seriam capazes de dolo e ações nefastas. Este é o tom da crítica de Platão ao poeta épico e

ao trágico em *República* (II-IV). A ideia visada vigora nos versos que apresentam os deuses a tecer o infortúnio humano para que os poetas tenham o que cantar (cf. *Odisséia*, VIII, 579-580).

Hécuba é uma outra em relação a Eurípides, sofista capaz de efetivar pela palavra o que quer. Por meio dela a personagem não consegue realizar seu desejo ou intenção. Invoca em vão a piedade de Agamêmnon, ciente de que apenas Persuasão seja capaz de demover os poderosos:

Agora se não te importas com as coisas que te remeto e escapa à justiça quem assassina hóspedes ou ouse saquear os templos dos deuses, então nada mais há entre os assuntos propriamente humanos (οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον: 803-806).

Com esta fórmula final percebi como Eurípides e Sócrates se aproximam. Ambos buscam o que é pertinente ao humano, exatamente o assunto de Hécuba: justiça e piedade. Ela delimita-as com precisão capaz de captar o universo de seu interlocutor. É provável que satisfizesse as condições socráticas para uma boa definição e o crivo de uma vida examinada (*Apologia*, 38a). Para ela, como ao filósofo, o humano é uma questão e não uma garantia dada por natureza. Cada um está tão imerso na necessidade que o decisivo à sua perpetuação precisa ser observado diariamente na prática.

Ela remata seu discurso e recorda-me Górgias ao dizer que Persuasão é “a única tirana para os humanos” (τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην: 816). Ela partilhou um poder tirânico (τύραννος), foi mãe de uma geração, agora está envelhecida, privada de filhos (ἄπαις) e de cidade (ἄπολις ἔρημος). Dentre os vivos ela é “a mais miserável dos mortais” (ἀθλιωτάτη βροτῶν: 810-811). Morre indigente em vida ao ser forçada à condição mais indigna. Sofre mais por ser sensível ao infortúnio alheio e por ser capaz de refletir.

Após Agamêmnon lhe virar as costas, pelo receio das consequências políticas de punir o rei trácio, Hécuba pede ajuda a Apolo. O general finalmente se diz comovido. O rei é aliado do exército e o morto é inimigo deste. O que é para o soberano um dilema, para a escravizada não o é: honrar a deus e a piedade e punir o crime contra a hospitalidade? Honrar a um político adoecido, vil e louco?

Continuo a perguntar o que é próprio ao trágico. Costa Lima destaca dois aspectos pertinentes a experiência deste gênero literário. O primeiro, que se encontra disseminado pelos outros gêneros, é o “*pathos*”, segundo ele,

a compreensão, sucedida em qualquer momento, que, quaisquer ou quantos sejam os instantes de prazer, descanso, tranquilidade, alegria, o entrar na vida confunde-se, como formulava Ésquilo, com a “dura vagabundagem da dor” (2017, p. 69)

O segundo aspecto é a cosmovisão peculiar aos helenos, comum aos povos antigos ditos “orientais”, para os quais, na ausência de uma “religião” revelada, prevalece central o culto a piedade. O poeta coa as teofanias e comunica a baça luz que nos chega.

Lima (2017, p. 71) cita Snell para indicar que nesse cenário de *transitividade*, os deuses ainda caminham entre os humanos. Subjugado pela necessidade, cumpre acrescentar que “o homem não tem poder de decisão”, sua condição é de ser carente, sendo por essa necessidade lógica que “os deuses foram concebidos”. Para o poeta também os deuses seguem a necessidade e algumas vezes não são capazes de atingir aquilo que anelam, nem de passar ilesos a um *πάθος*.

Como traço dessa experiência trágica está a sensação de uma inevitabilidade dos acontecimentos que se abatem sobre as personagens, sem que possam antecipá-los. Ignoram sua origem e o porquê algo ruim lhes sucede.

Tantos os populares quanto os poderosos são afetos à dupla ignorância que Sócrates diagnostica: ignoram que não sabem o que fazem. Seguem invictos as convicções que calhem ao seu desejo até que se deparem com alguma necessidade. À exemplo disto, em uma reviravolta, Atena ao reavaliar seus planos, se alia ao outrora rival Poseidon, para atacar os aqueus, a quem agora considera “ímpios”. Sendo assim, “deverão sofrer para aprender, para que saibam... reverenciar...” (*Troianas*, 85-86).

Segundo o esquema de *Édipo Rei* de Sófocles, o saber se gera em nós posteriormente ao infortúnio. Pela via do trauma que segue ao seu nascimento e lhe dá o nome, a personagem homônima reconhece, enfim a si, trocadas as máscaras de herói e ímpio. A mudança repentina leva o coro a negar a felicidade aos humanos (1394-1401).

Ésquilo terá elaborado em *Agamêmnon* a opinião de que Zeus forçou os mortais a “um aprendizado pelo sofrimento” (τὸν πάθει μάθος: 176-177). Além disso, enquanto o olímpico permanece entronizado é verdadeiro que quem fez sofrer, “padece as coisas que executou” (παθεῖν τὸν ἔρξαντα: 1564). Isso irá acontecer quer queira quer não queira alguém.

O que terá Hécuba feito enquanto indivíduo, além de partilhar o destino de Tróia? Ela nasce soberana ou se torna rainha? Que terá feito do que estava ao seu alcance? Que necessidade ou divindade conduz a sua sina? Sofre injustiça de todas as partes.

A ESPERTEZA DE POLIMESTOR E O RETORNO À ENCRUZILHADA TRÁGICA

Ao sofrer o desfecho do que fizera, Polimestor reedita a imagem da encruzilhada trágica dos caminhos. Hécate e Cérbero espreitam o que é abatido pelo destino. Um peso draga sua alma para baixo. Diferente de Hécuba aí chegou por deliberada injustiça. É de pouco valor sua esperteza, então, por não lhe trazer saída ou redenção. Ele verbaliza a paralisia que lhe sucede: “qual curso, este ou aquele tomo” (ποίαν ἢ ταύταν ἢ τάνδ’ ἐξαλλάξω: 1059-1060)?

O impasse ou a aporia trágica é uma suspensão de caminhos que não diferem entre si, conquanto não lhe veja as consequências quem se encontra cego. Já não importa tampouco a decisão, o tempo passou. Está ciente que apenas “aquele que encontra um tal destino, o saberá” (ὁ δ’ αἰεὶ ξυντυχῶν ἐπίσταται: 1182).

Somente quem sofreu um *πάθος* semelhante conhece e concede ao outro saber isso que se passou. Este saber que surge de um padecimento, não como em Sócrates de uma elaboração

discursiva através de princípios impessoais e consequências, constitui o teor da fala de Alcibiades no *Banquete* (217e-218a; 215d-e).

Agora é Hécuba que entrelaça a conduta de alguém a ideia de causalidade, quando diz sobre a esperteza: “mas não são capazes de serem sábios até o fim, e perecem vilmente: ninguém, de algum modo [dela] escapou” (1193-1194). Ela tonaliza uma necessidade. A palavra que ela usa σοφοί, traduz “sábios” com um acento irônico, pois ela se refere aos dolos (πονηρά) que Polimestor foi capaz de perpetrar.

O quadro que se delineia evidencia, como na *República* de Platão (580c-581e; 586c-d), diferentes orientações do desejo, consoante aos diferentes objetos próprios a cada potência e a educação de alguém, pelo que em nós surge e se estabelece uma certa disposição afim a vivência obtida através de cada uma delas. O “esperto” (δεινός), seja sofista ou demagogo, difere do filósofo que seria, por desconhecer as motivações injustas, um “ingênuo” (εὐήθεις; 409a-c). Este, em vistas da felicidade, fixa os olhos na constelação de paradigmas que lhe são inerentes pelo direito à participação na vida inteligente. Seu desejo o leva em vida a aprender tudo que ama (φιλεῖν τι... πᾶν στέργοντα; 474c; cf. 472b-e). Desconhece o esperto que o mal não é critério para a vida e que há diferentes orientações da inteligência (518b-c).

Não terá sido a hesitação e a seletividade de Agamêmnon em aplicar a justiça de algum modo responsável pela forma de Hécuba justiça? Só lhe resta o dolo? Pelo engano ela devolve na mesma moeda a esperteza de Polimestor, seduzido pela promessa de ouro?

Hécuba coloca em perspectiva o senso comum enquanto se comunica com o período heroico e as transformações que a cultura grega clássica ainda conhecerá.

A QUESTÃO DA CAUSALIDADE: CONSUMAÇÃO DE UMA VIDA E PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

O coro elabora um entendimento sobre o desfecho de Polimestor. “Sofrido, sobre ti caíram males insuportáveis por fazeres o que é vergonhoso, pesado castigo te entregou um terrível nume” (1085-1087). Sobre quem “labora males”, “uma divindade desencadeia um pesado fardo” (δαίμων ἔδωκεν ὅστις ἐστὶ σοι βάρυς).

Os versos intercalam um juízo quanto ao vergonhoso, valor que o coro confronta ao belo. Trata-se de um desdobramento tão violento quanto é o dolo. A cena trágica mostra a necessidade da reparação de algo incompatível com a lei divina, enquanto a voz acentua as consequências de um proceder reprovável.

A tragédia e o diálogo socrático mostram que o sofrimento individua, pois dá a alguém a chance de se colocar em perspectiva. O indivíduo enquanto tal não existe, talvez nem na física como defende Anaxágoras, é uma construção moral e histórica. Cumpre uma função de índice, ou mais precisamente, de indiciar alguém por alguma ação. Que se prove ter havido um sem tomá-lo como dado ou forjá-lo em estátuas por mera conveniência. O átomo é um modelo teórico tão necessário quanto mais explica ou melhor exhibe uma verdade. Já para Platão o verdadeiro indivisível é a Forma. Enquanto não se subjetiva a lei divina na cultura e na família ou até que a lei política

ocupe o peito do cidadão, resta um palco para os males aleatórios que loucura, ignorância e apego a idiosincrasias geram.

Quase ao fim da tragédia, Hécuba pergunta algo que nos coloca diante do problema da individuação: “Morta ou viva completo, aqui, minha vida” (θανοῦσα δ’ ἢ ζῶσ’ ἐνθάδ’ ἐκπλήσω βίον: 1270)? Obviamente a pergunta supera o sentido biológico de vida, enquanto destaca a questão da dignidade.

Mas, quando e em que instância a individuação se dá, se é que alguma vez isto acontece? Ora, é possível dizer “quem *morre*” se *completa*, naquele sentido em que uma obra é acabada.

A destinação de Hécuba se enlaça ao declínio de Ílion, sendo ao mesmo tempo consumada pelo apogeu do império atrida. A causa do conflito permanece motivo de disputa. O poeta encadeia agentes divinos e humanos pela necessidade, ao narrar eventos estimados ou dolorosos à memória e experiência dos povos.

A cena trágica exige o sacrifício de uma parte pelo todo. Quando transponho o tempo mítico e chego ao auge da democracia ateniense, percebo que as coisas não mudaram muito. A guerra do Peloponeso ilustra como o resíduo do poder é a suspeita, como o amor e o ódio direcionados a Alcibíades e a Sócrates nada partilham à excelência política. Se um amou a cidade e o outro excedeu a todos, viveram e morreram como foram educados e se educaram. A morte escancarou ao político a sua vida e o encontra em uma emboscada, como a viveu.

Já Sócrates finda sua carreira pública no julgamento que motiva a *Apologia*. Ciente de ser condenado de maneira injusta, sua reflexão se volta para a excelência cidadã, visada a partir do problema da justiça (30c).

A questão da individuação é delineada pela sua definição de vida digna, cessadas as condições que o impeçam de: “dialogar e examinar a mim e aos outros” (38a).

Ele argumenta que não pode parar de filosofar, uma vez que é isto beneficia Atenas, mais que qualquer felicidade aparente proporcionada por um vencedor olímpico, ao produzir a própria felicidade. Justifica sua conduta pelo exemplo de Aquiles. Julga impróprio admitir que o melhor possa ser prejudicado pelo pior, se este age de maneira vergonhosa (28c-31c).

Entrega sua defesa por dever cívico, para que decida o deus e votem os atenienses. Pouca diferença numérica determina a pena de morte. Não o acusa o foro íntimo ter injustiçado ninguém. Amigos tais que Platão, Críton, Critóbulo e Apolodoro são seus fiadores. Sente ao fim que “essas coisas tinham de ser assim”. O inevitável em sua verdade talvez não gere sinais (35d-39b). A morte, enfim, requer atitude e se liga a dois temas:

(a) o da mântica socrática (39c-e) que surge como um dispositivo admoestatório, resíduo de seu serviço ao senhor de Delfos. Ao fim de sua vida, como Tirésias, alguém é autorizado a aconselhar a partir do que *viu*.

(b) de que não importa o medo da morte, enquanto é para nós uma entidade desconhecida, a única conduta heroica é seguir sempre “o belo” por nós reconhecido, pois é honroso “aperfeiçoar-se tanto quanto é possível” (39d).

Defendo que Sócrates atua em seu julgamento segundo uma concepção de “causa” (αἰτία) próxima a que a tragédia ateniense exhibe. Assim ele põe a si mesmo como cidadão acusado de ser filósofo, como se a filosofia fosse supostamente danosa. Trata-se de um sentido anterior a conotação metafísica que o termo obtém em Platão, isto é, quando entendida como causa e explicação inteligível para o que é e acontece em geral.

Entendida, assim, em seu sentido moral, é possível deduzir a conduta política de Sócrates a partir da tese de que é preferível sofrer uma injustiça a cometê-la, defendida em *Górgias* (469b-c). O filósofo se contrapõe ao trágico, enquanto pensa a justiça e visa agir para consigo e outrem conforme uma convicção que supera riscos individuais.

Quando Sócrates discursa sobre *αἰτία* e a segunda navegação é para dizer-nos que visa o melhor, a motivação inteligível para o que alguém diz e faz quando age com senso (*ὄφρα πρᾶττων*, *Fédon*, 99a).

Tragédias mostram que mesmo quando um saber estiver disponível à altura em que os sujeitos conflitam, não se mostra proveitoso a quem ouve, se este não se conhece. Como no caso de Tirésias que cego enxerga o passado e o futuro no presente. Acaba maltratado tanto em *Édipo Rei* (981-900), quanto por Creonte em *Antígona* (988-1090).

Além do mais há a crença referida por Heródoto nas suas *Histórias* (I.32.1) que os deuses tramem contra os mortais por inveja e se imiscuam nos problemas entre homem e mulher, pais e filhos, famílias e cidades, contra o indivíduo. Sobre isto se manifesta Aristóteles: “Mas é impossível que a divindade seja invejosa” (*Metafísica*, 983a).

Platão denuncia o absurdo em consentir que “o melhor” gere trauma. Mais trágica ainda é a maneira com tais coisas confluem para a legitimação da injustiça e da impiedade em *República* II-IV.

Sem o saber, o que é o poder a não ser a oportunidade de cometer injustiças? Sócrates, em contraposição ao saldo da experiência trágica, “absurda” e “terrível”, quer um saber que, além de catártico, seja capaz de prever a melhor conduta. Assim se mascara constantemente de adivinho (*Alc.* I, 127e, *Fédon*, 85a-b, *Fédro*, 242c).

Para alguém que estuda a história da filosofia grega antiga, a injustiça é o seu primeiro problema. Vigora desde as relações íntimas, como Hesíodo o declara ao queixar-se do irmão. Homero narra a hostilidade entre povos e toca a questão da moralidade.

Anaximandro, Sólon, Heráclito, Empédocles, Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Górgias, Mênon, Trasímaco e Protágoras são todos trágicos para Sócrates, enquanto ele, se distancia deles, de suas causalidades naturais ou de concessões retóricas a um poder político sem *télos*, para visar a inteligibilidade das ações segundo suas consequências e a responsabilidade do agente. Por sua agenda filosófica, em uma época de contrassensos, foi julgado “responsável” pela corrupção dos jovens. Logo ele que não ignora que o mal ao seu próximo leva a sofrer dele semelhante condição (*Ap.* 25e). Se a injustiça põe o problema da individuação, a questão da responsabilidade o consuma. O que impede a emergência do cidadão enquanto indivíduo responsável é a injustiça alheia ou íntima.

Que pode Hécuba fazer daquilo que a *moira* lhe destina?

Para insistir nesse caso clássico, como Alcibíades teria sido diferente ao que família e cidade o dispunham? Como poderia ele se tornar responsável por Atenas se nem por si era?

Que pode Sócrates fazer, ao seguir o deus que lhe custodia, para demover seus concidadãos se permanecem impermeáveis ao argumento? Ele foi o que a cidade permitiu tornar-se. Se investiu do amor à cidade como sua maior estima. Não a toma por “objeto”, nem segundo uma oposição de vontades como Alcibíades, ao dizer em *Banquete*, “é que descuido de mim quando me ocupo dos assuntos de Atenas” (216a).

Sigo trilha proposta por Renaud e Tarrant para chegar à compreensão de que esses casos figuram como modelos para reflexão entre os socráticos (2015, p. 22). Eles colocam cidade e família como os antecedentes quando se pensa a possibilidade do filho de Clíneas ter chegado a agir, pela filosofia, como sujeito moral. O platonista, séculos depois, se detém ainda na questão:

[...] a humanidade em geral está mais ou menos sujeita aos mesmos infortúnios que os do filho de Clíneas. Atado pelo esquecimento que incide às gerações e guiado pela desordem de formas irracionais de vida, não conhecemos a nós mesmos, achamos que sabemos muitas coisas de que não estamos cientes, devido às noções presentes em nós de acordo com o nosso ser. Permanecemos em necessidade de alguma assistência, para guardar-nos de uma opinião exagerada de nós e para iluminar o cuidado que é apropriado para nós (Proclo, *Alc.* 7,1–8).

Além do mais, como destaca Costa Lima (2017, p. 107; 104 e 112), Eros, aparência e *hybris* cerceiam “ao homem o conhecimento de si próprio”. Ou ainda, atuarão como causas, uma vez que afetam alguém como se fossem o exclusivo conteúdo da fala humana desde a infância. Na ausência de uma formação filosófica continuarão sendo a tônica de sua atuação em ambientes privados e políticos institucionais.

Percebi através das tragédias de Eurípides, em especial *Hécuba*, que os atenienses tiveram uma oportunidade singular de pensar a política a partir do teatro, seu duplo. A arte está no lugar da vida a exercer poder sobre o *πάθος* “público”, enquanto tipificam as pessoas dramáticas o senso comum ante os problemas de seu tempo.

Para Platão a peça, assim como a epopeia, atinge antes o afeto da multidão e nem sempre suscita, embora artisticamente elaborada, a inteligibilidade do que é encenado (*República* II-IV).

CONSUMAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO NO *FÉDON*

Cessam os ventos em *Hécuba* antes que a jovem Polixena entregue o alento, vítima do poder (*κράτος*: 556).

Na tragédia *Agamêmnon* toma Cassandra à heroína. Atende ao fantasma de Aquiles e lhe toma Polixena. O comandante vira as costas a escravizada que antes fora tirana, hesitante de ferir ao rei trácio, de quem se vingará por que lhe tomar Polidoro. Na epopeia lhe tomara Príamo, Heitor, Heleno, Páris ou Alexandros, Andrômaca, Astianax ou Escamandro, Creusa, Laódice, Antifo, Dêifobo, Troilo, Ilíone e tantos outros. Atua como um lobo faminto e insaciável o tirano no abuso do poder.⁴

No *Fédon* quinhentos e um serão o braço da cidade a silenciar Sócrates com cicuta. No instante imediato à morte, Sócrates assume a máscara do iniciado, aquele que morre

⁴ Cerne da crítica ao tirano nos livros VIII e IX da *República*, segundo Santos (2019), é a identificação das falhas das constituições incapazes de refrear a injustiça do poderoso ou um exercício autocrático do poder autonomizado e dissociado dos desejos, necessidade e aspirações dos cidadãos.

filosoficamente. Como ele prefere a morte ao ostracismo ou a parar de filosofar, a multidão o toma por suicida: a turba ignora, contudo, como os filósofos desejam morrer (θανατῶσι: 64b). O dialético não foge à luta como Hércules e Iolau contra as mais incríveis feras (88e).

Platão nos faz parecer que o festival em honra a Apolo e a Teseu pela salvação dos jovens, seja o coroamento de sua vida: foi consagrada a popa do barco, Sócrates zarpará. Há como em Eurípides uma analogia entre vida e navegação (58b-c). Ele banha o corpo para desocupar as mulheres desse cuidado. Se despede de filhos e Xantipa. Está cercado de amigos que a filosofia lhe dera.

Crítion lhe pergunta como enterrá-lo. Nega então ser o cadáver, para reunir-se em outro *corpus*: literário, argumentativo. Se a alma é prioritária ao corpo, sua agência é decidida por valores que lhe antecedem (95a-99e). Ao visá-los como Formas alguém encontra o permanente e idêntico para todos acerca de uma experiência, aquilo que permite uma conversa uma sequência de linhas que não se comunicam. Ao buscar a si mesmo, a individuação vincula ser e fazer, como diz o filósofo: “eu sou este Sócrates que agora dialoga e posiciona cada uma das coisas ditas” (115c). Se ele foge ao esquecimento é pela presença nele daquilo que a morte não toma.

Pelo exato em que difere o sátiro filósofo de um bode, a vítima trágica deve cumprir voluntariamente o decreto ateniense. Vigé aí a crença que deuses, heróis e cidades sejam justificados por um sacrifício (61a). Ou ainda, que pelo sangue se expia miasmas de crimes antigos e ofensas, por ação de vetores que nomeiam forças não racionais: Μοῖραι, Κῆρες, cujo significado vem de Κῆρ, “fatalidade”, Ἐρινύες também chamadas Εὐμενίδες, Ἀλάστωρ. É este o grão de que o drama trágico está saturado.

A ideia de piedade no senso comum, entendida como dar algo aos deuses (*Eutidemo*, 14c), como se fossem carentes, chega a se confundir com a noção de sacrifício.

Platão cita *Nióbe* de Ésquilo, para referir-se a crença de que o “sangue [ancestral] está sob o domínio da divindade” (αἷμα δαιμόνων: *Rep.* 391e) que clama reparação.

Empédocles desenha um cosmo como máquina catártica que reclama a purificação das faltas cometidas pelo δαίμων em suas transmigrações, sendo a pior delas, derramar sangue inocente (B112, 115, 121, 136-137, 139, 144).

Acredito que Platão chega a recepcionar a seu modo, embora não enquanto um pitagórico, a visão da filosofia como terapêutica (*Fédon*) e libertadora do ciclo de nascimentos (*Fédro*), ao avançar uma agenda política na *República* e cosmológica no *Timeu*. A herança de horizonte cultural tão rico permitiu ao filósofo assumir posições de maneira cuidadosa. Paira no ar o que se fez a Pitágoras, Sócrates e, séculos depois, a Apolônio de Tiana.

A irracionalidade que figura na tragédia seria a conclusão negativa da experiência humana, condição marcada pela insensatez e que permanece aporética, diz-nos a personagem Sócrates. Se é isso o que a vida na cidade proporciona, é preciso refundá-la, recordar o bem inteligível, descer a caverna dos iniciados, deixar a cegueira e recuperar a visão, a fim de enxergar a cidade sob verdadeira luz, integrada ao cosmo. A reminiscência é a forma do aprendizado filosófico e não trágico.

Pede “o moribundo” (ὁ τελευταῖον) ao amigo que não descuide de pagar a essa crença arraigada: “devemos um galo a Asclépio”. Assim, somente após o fim, tendo “o finado” (ἡ τελευτή) em memória, se permite a Fédon dizer do amado que dentre os atenienses foi “o melhor, o mais sensato e justo”. Morto “um homem” (ὁ ἄνθρωπος), é possível dizer que o pobre, feio e velho filósofo era um dos melhores (ἀρίστου), “o mais sensato e justo” (118a).

Cumpra-se em Platão o que Nietzsche entrega a um suposto indivíduo vindouro, uma completa guinada dos valores pela figura encenada de Sócrates, ao apresentar na arte o inverso do que ocorre no político, oposição pensada como contraponto. Ele era, enfim, o aristocrata, não Alcibíades, missionário e mensageiro de uma cooperação entre causa incognoscível divina, deuses, δαίμων, heróis, legisladores, músicos, adivinhos, iniciados, guardiões, filósofos em favor do humano e natureza.

Quando ecoam as últimas palavras do narrador, cerra-se o véu para o “corpo de baile” do cenáculo político e intelectual ateniense. Ausentam-se Aspásia e Péricles, Timandra e Alcibíades, Diotima e Sócrates.

O cidadão e filósofo ateniense assume nos diálogos várias máscaras, o que hoje entendo serem as funções que exerceu reelaboradas por um luto persistente na alma de Platão. O deus elegera Sócrates gênio tutelar e imagem de um argumento favorável que compele à investigação filosófica.

Cumpra a escrita um último rito piedoso em sua homenagem, como o cinzelar de um epitáfio ou como um culto musical e dialético que a filosofia promete às gerações vindouras.

REFERÊNCIAS

- AUERBACH, E. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BURKERT, W. **Structure and History in Greek Mythology and Ritual**. Berkeley: University of California Press, 1982.
- DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.
- ÉSQUILO. **Aeschylus II**. Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides and Fragments. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- EURÍPIDES. **Euripidis Fabulae**. Hecuba. Trad. G. Murray. Oxford: Clarendon Press, 1902. vol. 1
- EURÍPIDES. Duas Tragédias Gregas: **Hécuba e Troianas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GRIBBLE, D. **Alcibiades and Athens**: A Study in Literary Presentation. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- GRIFFIN, M. J. Proclus on the Ethics of Self-Constitution. In A. Marmodoro and B.D. Prince (ed.). **Causation and Creation in Late Antiquity**, 202–19. Cambridge: Cambridge University Press, 2015
- GRIFFIN, M.J. **Olympiodorus**: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1–9. London: Bloomsbury Academic, 2014.

GÓRGIAS. Tratado do não-ente; Elogio de Helena. **Cadernos de Tradução**. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1999, n. 4.

HAVELOCK, E. **A Musa Aprende a Escrever**. Lisboa: Gradiva, 1996.

HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Trad. E. A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 1996a.

HERÓDOTO. **The Histories**. Tradução A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESÍODO. **Trabalhos e Dias**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

JACKSON, R., LYCOS, K., TARRANT, H. **Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias**. Leiden: Brill. 1998.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JOHNSON, M. & TARRANT, H. **Alcibiades and the Socratic Lover-Educator**. London: Bristol Classical Press, 2011.

LIMA, L. C. **Melancolia: literatura**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

LIMA, L. C. **Mímese: forma das sombras**. São Paulo: Graal, 2003, 2ª ed.

NIETZSCHE, F. W. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PLATÃO. **Alcibiades Primeiro**. Trad. Ana Cristina de S. P. Dias. In. Alcibiades Primeiro: estudo e tradução. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

PLATÃO. **Banquete, Fédon, Sofista, Político**. Trad. J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 4a. ed.

PLATÃO. **Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus**. Trad. H. N. Fowler. Londres: Harvard University Press, 1967.

PLATÃO. **República**. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

PLUTARCO. **Lives**. Trad. B. Perrin. Londres: Harvard University Press. William Heinemann Ltd. 1916. vol. 4.

PLUTARCO. **Moralia**. Texto estabelecido por Gregorius Bernardakis (ed.). Leipzig: Teubner, 1891.

RENAUD, F., TARRANT, H. **The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

ROBINSON, T. M. **A Psicologia de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ROHDE, I. **Psique**. Barcelona: Editorial Labor, 1973. Tomos 1 e 2

SANTOS, J. G. T. Tirania e justiça: Platão sobre o abuso de poder, na República. **Unisinos Journal of Philosophy**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos. v. 20, 2019. p. 238-245

SEGONDS, A. **Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon**. Paris: Belles Lettres. [1985], fac simile 2003. Tomos 1 e 2.

SÊNECA, L. A. **As Troianas**. Trad. Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Hucitec, 1997.

SÓFOCLES. **Antígona**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001. 3a ed

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

TUCÍDIDES. **Historiae**. Oxford: Oxford University Press, 1942.

VLASTOS, G. Socrates Disavowal of Knowledge. **Philosophical Quarterly** Oxford: Blackwell Publishing, 1985. vol. 35 n. 138, p. 1-31.