

humanitas

Vol. XLI-XLII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

HUMANITAS

VOLS. XLI-XLII



COIMBRA

MCMLXXXIX-MCMXC

A BUSCA DA CONFIANÇA PERDIDA

A INTEGRAÇÃO SOCIAL DE FILOCTETES NA TRAGÉDIA HOMÓNIMA DE SÓFOCLES (*)

Integra-se o homem na sociedade, colabora com ela, faz muitas vezes da sua vida uma entrega abnegada. Certo dia, um acidente em serviço deixa-o enfermo. A sociedade passa a considerá-lo sem préstimo — um fardo apenas — e abandona-o. Mas uma reviravolta da sorte torna-o de novo imprescindível. Os mesmos que o haviam rejeitado vão de novo à sua procura e sujeitam-no a todo o tipo de pressões para que regresse e volte a dar o seu contributo. Um tema que pode ser de hoje, e que, na tradição grega, se corporiza em Filoctetes. Um tema que foi poderosamente dramatizado por Sófocles.

Embora a problemática do *Filoctetes* de Sófocles não se esgote nele e outras questões sejam sem dúvida importantes, o debate relativo à reintegração social do herói representa um tema fulcral e da maior importância na peça. É dele que vamos tratar.

Integrado na expedição dos Aqueus contra Tróia, Filoctetes indica, por ser o único que o conhecia, o local do santuário da ninfa Crise, onde era necessário oferecer um sacrifício. A mordedura da serpente guardiã do templo origina-lhe uma chaga num pé. Devido ao cheiro desagradável e aos gritos que provoca, os Atridas abandonam o herói na ilha de Lemnos. Dez anos de guerra decorridos, o adivinho troiano Heleno profetiza que a presença de Filoctetes era necessária em Tróia — a presença dele e do arco infalível que lhe dera Hércules. Caso contrário, a cidade nunca seria conquistada. E então o rejeitado de outrora é procurado com afã.

A vida de Filoctetes na ilha caracteriza-se por isolamento, penúria, sofrimento, isto é aproxima-se muito da do homem selvagem e primitivo.

(*) Este artigo é uma parte, desenvolvida, da lição que proferi em 22 de Março de 1991, nas provas para obtenção do título de agregado da 1.ª Secção (Línguas e Literaturas) do 1.º Grupo (Estudos Clássicos) da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Habita numa caverna (vv. 16-17, 27), dorme no chão sobre folhagem (v. 33), alimenta-se de caça (vv. 165 e 288-292), obtém o fogo pela percussão de seixos (vv. 35 e 295-297) e tem por companhia apenas os animais selvagens e as aves (vv. 169-190). O próprio Filoctetes descreve esse modo de vida, penoso e primitivo, nos versos 285-299, e acentua que resultou da violência dos Atridas e de Ulisses (vv. 313-314). Mais tarde o Coro, no momento em que fica só em cena (vv. 691-717) — Neoptólemo e Filoctetes tinham entrado na gruta —, lamenta a vida que o infeliz suportava na ilha e aponta-lhe traços primitivos. Em consequência dessa existência, da solidão e do sofrimento, apresenta de início certa agressividade e rudeza: mais um traço a aproximá-lo do homem primitivo e selvagem (1). Ulisses chama a atenção para essa característica, quando, para justificar o abandono do infeliz, refere que ele enchia o acampamento com gritos selvagens (*ἀγρίαις*, v. 10). Depois é o próprio Filoctetes que, ao surgir pela primeira vez em cena, se descreve como um homem a quem os males deram a aparência dos animais (2). Assim, ao deparar com Neoptólemo e os marinheiros do Coro, apresenta-se como o homem «só, ao abandono, sem amigos» (*μόνον, ἔρημον, ἄφιλον*, vv. 227-228) e manifesta receio de que os recém-chegados tenham medo do seu aspecto selvagem (*ἀπηγρωμένον*, v. 226).

A solidão lembra-lhe constantemente a injustiça de que foi alvo. Ao ouvir de Neoptólemo que não tem qualquer conhecimento de quem ele é, Filoctetes lamenta-se e revolta-se por Ulisses e os Atridas, após

(1) Este tópico foi posto em realce por P. Vidal-Naquet, «*Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie*», in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1977, pp. 168-172; Ch. Segal, «Divino e umano nel *Filottete* di Sofocle», *QUCC* 23 (1976) 72-75 e *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles*, Martin Classical Lectures, Harvard University Press, 1981, pp. 292-293; F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del salvaggio*, Roma, 1979, pp. 127-136. A. J. Podlecki, «The power of the word in Sophocles' *Philoctetes*», *GRCS* 7 (1966) 233-235 põe a tónica dessa *agrotês* na dificuldade de comunicação.

(2) Para D. Seale, *Vision and stagecraft in Sophocles*, London, Croom Helm, 1982, pp. 26, 27, 28-29 e 31, nenhum outro herói em Sófocles é, como Filoctetes, um carácter definido pelo contexto cénico, no qual a gruta tem grande importância e possui um poderoso simbolismo: a gruta rochosa é emblemática do modo de existência de Filoctetes, do seu primitivismo, da sua dependência da natureza rude e do seu isolamento (pp. 26 e 27). A primeira aparição do protagonista à porta da gruta, com o corpo coberto de peles de animais, o seu pé ulcerado, a sua fraqueza, mostra um homem embrutecido e a denotar todos os sinais de física degradação (p. 31).

o abandono e a solidão, tentarem fazer recair sobre a sua pessoa também o esquecimento. Conta (vv. 263-267) como desonrosamente o atiraram para a solidão consumido por doença voraz (*ἀγρία νόσος*, v. 267) e como — refere nos versos 268-272 — o abandonaram adormecido na ilha deserta e partiram traiçoeiramente, aproveitando o seu sono para o enganar. A injustiça recebida, a vida de sofrimento e a solidão que o rodeava tornaram o infeliz desconfiado, insociável, como vimos. Essa vida dura e primitiva oferece um agudo contraste com a confiança e empenhamento de Ulisses no uso da astúcia para conseguir a vitória, o lucro, a salvação. Esse contraste torna-se mais claro, quando Filoctetes expressa a sua dependência do fogo (v. 297) com os mesmos termos com que Ulisses expressa a sua relação com Atena Nike (v. 134) (1). A distinção entre o aspecto civilizado de Neoptólemo e de Ulisses e a aparência selvagem de Filoctetes — observa-o com acerto O. Taplin — é o reverso da verdade moral: Filoctetes é honesto; Ulisses, Neoptólemo e os seus homens, dolosos (2). Um contraste que se enquadra, ou melhor recorda, o bem conhecido tópico do bom selvagem e dos malefícios da civilização. No século V a. C., a oposição entre a lei e a natureza (*nomos/physis*) apresenta-se como um dos aspectos mais em voga de tal tópico (3).

A companhia de Neoptólemo e a amizade que este aparenta por ele começam, no entanto, a esbater essa *agriotes* inicial. O jovem, seguindo o estratagema proposto por Ulisses, manifesta compreensão e bondade que tornam Filoctetes mais humano e mais aberto. O desejo de não perder a companhia de pessoas e a esperança de conseguir um amigo levam-no a suplicar, quando Neoptólemo finge partir (vv. 470, 486-487). O espírito de generosidade que entrevê no filho de Aquiles encoraja-o a tentar persuadi-lo, para que o transporte à terra natal

(1) Vide P. W. Rose, «Sophocles' *Philoctetes* and the teachings of the sophists», *HSCPh* 80 (1976) 58-67 e 82-85; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge University Press, 1989, p. 194.

(2) *Greek tragedy in action*, London, Methuen, 1978, pp. 47-48.

(3) Sobre a oposição *nomos/physis* vide F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel, 1945; W. K. C. Guthrie, *History of Greek philosophy*. III — *The fifth-century enlightenment*, Cambridge University Press, 1969, pp. 55-134; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 73-114.

Ferécates apresentou nas Leneias de 421 ou 420 a comédia *Selvagens*, uma sátira com certeza à teoria que pregava o retorno à natureza para escapar, por exemplo, à tirania da lei. Ora este retorno à natureza era um dos vectores do tema mais vasto em voga no século V a. C. da referida oposição *nomos/physis*.

(vv. 468-472); torna-o humilde e incita-o a pedir um lugar secundário no barco, longe de todos, para se não sentir incómodo devido ao cheio (vv. 480-481 e 485-486) (1). Com palavras que parecem ser um eco das de Ulisses no Prólogo (vv. 79-85), Filoctetes pede a Neoptólemo a coragem de o suportar por um dia apenas (vv. 475, 480-481). Mas o infeliz exorta o jovem a ter a coragem de manter as suas convicções, enquanto Ulisses o incitara a abandoná-las para agir sem escrúpulos durante o curto espaço de um dia (2). A aceitação da sua súplica por Neoptólemo e pelo Coro conquistam-no. Nela vê um testemunho de amizade e de fidelidade. E uma prova da gratidão de Filoctetes, sobretudo da sua confiança nascente, encontra-se no convite que dirige ao jovem para entrar com ele na gruta (vv. 674-675), quando lá vai buscar as setas e as mezinhas. Após a cena do Mercador já é ele que incita o filho de Aquiles a partir e, perante a hesitação deste, insiste.

Ao aperceber-se dos sintomas da crise, Filoctetes tem de novo vergonha do seu estado, procura de início esconder o que se está a passar com ele (vv. 732-745) e evita nomear declaradamente a doença. Perante as perguntas de Neoptólemo, responde simplesmente «tu sabes, meu filho» (v. 753: ἴσθ, ὃ τέκνον; e οἴσθ' ὃ παῖ). Depois manifesta medo de que o abandonem (vv. 757-759 e 807-809) e quase sente desejo de ligar o jovem pelos laços do juramento, mas, num gesto de confiança, renuncia a essa pretensão, por considerá-lo, como observa M. W. Blundell, que o filho de Aquiles, um verdadeiro *genaios* — como Filoctetes por duas vezes lhe chama (vv. 799 e 801 —, deve permanecer leal a um amigo sem necessidade de tal sanção religiosa (vv. 811-813) (3). Tais sentimentos realçam por contraste os que dele se apoderam quando acorda e vê que o jovem e os marinheiros o rodeiam e o guardam (vv. 867 sqq.). É uma explosão de alegria, como se a luz de novo lhe raiasse (4). Fica com a ideia de que as suas misérias são aceites e

(1) A. Machin, «Hontes et refus chez le *Philoctète* de Sophocle», in *Mélanges Édouard Delebecque*, Aix-en-Provence, 1983, pp. 262-263.

(2) Vide G. M. Kirkwood, *A study of Sophoclean drama*, Ithaca, Cornell University Press, 1958, p. 243, nota 23; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge University Press, 1989, pp. 204-205.

(3) *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge University Press, 1989, pp. 199-200.

(4) Nessa manifestação de alegria, como aliás acontece na explosão dos versos 235 sqq., ao saber que Neoptólemo e os marinheiros são gregos, deparamos

essa consciência retira a Filoctetes muita da sua agressividade e dá-lhe a noção da importância da dádiva que lhe concedem e na qual não cusara acreditar (v. 869). O infeliz procura agora o contacto que antes evitava. Pedira, como vimos, um local retirado no barco e, no início da crise, quando Neoptólemo se oferece para o amparar (v. 761), recusara liminarmente: «Não, isso não» (*μη δῆτα τοῦτὸ γ'*, v. 762). Neste momento, é ele que solicita ao jovem que o ajude a levantar-se (v. 879). Filoctetes adivinha que pode agora escapar à solidão e perde a ideia de rejeição que não cessava de o perseguir desde o abandono na ilha. Como observa A. Machin, dera-se a sublimação do sentimento de vergonha: a amizade fizera do que era vergonhoso um meio de honrar um amigo (1).

Mas a alegria de ter encontrado um amigo e a esperança de voltar ao seu país e de rever o pai depressa se esbatem na confissão de Neoptólemo de que as promessas de auxílio, as manifestações de amizade, as palavras de conforto haviam sido pura fraude e engano premeditado. A reacção do infeliz é violenta; e a retracção, imediata e evidente. Filoctetes sente-se mais uma vez ludibriado, indignamente enganado (vv. 928-929 e 949), sente que fora juguete de quem tinha na conta da pessoa mais fiel e mais pura; por ela se vira traiçoeiramente privado do arco. A sua revolta e retracção agravam-se ainda com o aparecimento de Ulisses e com o uso da mentira e da violência, quer física, quer psicológica, de que este lança mão. A agressividade do protagonista atinge então o auge. Neoptólemo acaba por censurar-lhe a teimosia e desconfiança de que dá provas (vv. 1320 sqq.). Aconselha-o a não persistir voluntariamente no sofrimento, caso contrário não merece que se sinta por ele indulgência. Acusa-o de se ter tornado selvagem (*ἡγρώσαι*, v. 1321) e de ganhar ódio aos que se aproximam com boas intenções e de neles ver inimigos (vv. 1326 sqq.). Verdades, sem dúvida, mas o engano, a violência, a injustiça, que as procederam, dissolveram em Filoctetes a confiança nos outros. A força e a fraude são normalmente olhados com a maior suspeita entre os Gre-

com um abstracto em *-ma*: estes termos denotam, regra geral, carácter emocional. Sobre o assunto vide A. A. Long, *Language and thought in Sophocles. A study of abstract nouns and poetic technique*, London, The Athlone Press, 1968, pp. 35-46.

(1) «Hontes et refus chez le *Philoctète* de Sophocle», p. 264.

gos e considerados comportamentos hostis, apropriados apenas a inimigos (1).

Podemos estabelecer-se uma relação com o mito do *Protágoras* de Platão sobre o progresso humano (319c-328d) e a sociabilidade do homem, para a qual se considera fundamental a *aretê politikê* de que são componentes principais a *aidôs* e a *dike*. Refere Protágoras — se admitirmos que o expandido no mito e no discurso subsequente corresponde ao seu pensamento, como é geralmente aceite — que Epimeteu, por anuência de Prometeu, ao distribuir por todos os animais as diversas qualidades postas à sua disposição, por imprevidência e erro de cálculo, deixou a raça humana desprovida (2). Então Prometeu ainda consegue roubar a Atena e a Hefestos a habilidade artística e o fogo, mas não teve possibilidade de dotá-los da ciência política (*σοφία πολιτικῆ*) que se encontrava junto de Deus, onde não teve acesso. Como o homem tinha parte divina, era o único dos animais que honrava os deuses e lhes construía altares e imagens; que adquiriu a arte de falar e de articular palavras; que aprendeu a construir habitações, a fazer o vestuário e a obter os alimentos da terra. Mas, apesar disso, a princípio os homens (322b-324a) viviam separados e eram impotentes para lutar contra os animais, pelo que se associaram e fundaram cidades para se defenderem. Contudo, uma vez agrupados, lesaram-se (*ἠδίκουν*) mutuamente, por não terem a *techne politikê*, e dispersaram-se de novo, começando a perecer (1). Zeus então, inquieto com a ameaça do

(1) Cf. *Iliada* 7. 142; Bias, fr. 14 Diels-Kranz; Lísias 2. 19; Xenofonte, *Ciro-pedia* 8. 7. 13; Isócrates, *Sobre a Paz* 21. Sobre o assunto vide M. M. Mackenzie, *Plato on punishment*, The University of California Press, 1981, pp. 56-57; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*; Cambridge University Press, 1989, pp. 36-37.

(2) Parece-me excessivo querer ver no mito a transcrição das palavras de Protágoras, como excessivo será também negar que possa reflectir algo da sua doutrina. Correcta, quanto a mim, é a opinião de W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy* III, pp. 63-68, e de E. R. Dodds, *The ancient concept of progress and other essays on Greek literary and belief*, Oxford University Press, 1973, pp. 9-10, de que as posições expressas no mito correspondem, em substância, ao pensamento do sofista. Escreve o segundo na p. 9: «The passage surely reflects not what Protagoras actually said but what Plato thought he might have said in a given situation». Cf. ainda, do mesmo autor, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1959, cap. 6, nota 31.

(1) Em 319a, Protágoras dá à finalidade do seu ensino o nome de *techne politikê*. Como observa W. Jaeger, *Paideia* I, pp. 378-379, a sua teoria e arte de educação não receberam o nome de ciência, mas sim o de *techne*.

desaparecimento da raça humana, envia Hermes a levar-lhes a *aidôs* e a *dike* que permitem nas cidades a harmonia e os laços que geram a amizade. Estas qualidades devem ser distribuídas a todos e não apenas a uns tantos, como as outras *technai*, pois quem não tem parte na *aidôs* e na *dike* é um flagelo para a pólis. Por isso, é que os Atenienses, convencidos de que todos devem ser possuidores de tais qualidades e de que, de outro modo, a pólis não existiria, deixam falar o primeiro que aparece, quando se trata de uma deliberação no âmbito da *aretê politikê* — deliberação essa que se baseia por inteiro na *dikaïosyne* e na *sophnosyne*. Na opinião de Protágoras (323c-328d), essa virtude essencial à sociedade é susceptível de ser ensinada e quem a possui adquire-a pela aprendizagem, pela aplicação (*ἐπιμέλεια*) pelo exercício (*ἄσκησις*) e pelo ensino (*διδασχῆ*). Leva-o a essa conclusão o verificar que a ausência das qualidades que ela exige e, por conseguinte, a existência dos defeitos que se lhe opõem, entre os quais estão a *adikia* e a *asebeia*, provocam nos outros — ao contrário dos defeitos decorrentes da *physis* e da *tyche* — sentimentos de censura e cólera, bem como punições e exortações (1).

Postula-se deste modo, além de outras qualidades implícitas na *aretê politikê*, a necessidade de respeito mútuo e de justiça para ser possível a convivência humana. E, como no mito do *Protágoras*, também no *Filoctetes* a injustiça e a violência levam ao afastamento dos homens. Só a *aidôs* e a *dike* possibilitam as relações humanas e a vida em sociedade.

Ora Filoctetes, abandonado na ilha de Lemnos, vivia, como vimos, uma vida que se aproxima da do homem primitivo. Tenta associar-se a outros seres humanos para sair desse estado, pede ajuda a Neoptólemo e aos seus marinheiros — mas é claramente traído. Mais uma vez os homens haviam sido injustos e actuado com falsidade. Tal atitude provoca em Filoctetes uma retracção, maior isolamento e maior dependência das forças elementares da natureza, como acontece com o homem primitivo. O *kommos* (vv. 1081-1217) — em que, num extenso diálogo, o protagonista e o Coro se defrontam — é disso a plena mani-

(1) Sobre a *tyche* e sua importância nos autores da segunda metade do século V a. C. vide F. Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista Occidente, 1966, pp. 244-247. Sobre a possibilidade de se ensinar a *aretê politikê* vide J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, col. Estudos de Cultura Clássica, Coimbra, 1989, pp. 88-89 e 101-103.

festação (1). Filoctetes lamenta-se e actua como se os marinheiros de Neoptólemo não estivessem presentes. Para quê falar-lhes, se não o entendem, não compreendem a sua impossibilidade de partir para Tróia! Pelo contrário, humaniza a natureza que o rodeia: evoca a gruta, a brisa e a espuma do mar, as aves e os animais. Privado do arco — lamenta-se — dependerá por inteiro da natureza e será presa das feras e das aves (vv. 956-960 e 1146 sqq.).

A humilhação da violência recebida cala no âmago de Filoctetes. Revolta-o o pensamento do triunfo injusto dos inimigos e fá-lo estremecer imaginar o eco do seu rir. Ideia que já aflorara a sua mente no início da peça (vv. 257-258), intensifica-se agora, quando se vê vítima de Ulisses (v. 1023) e atinge o auge quando este ameaça servir-se ele próprio do arco para conquistar Tróia (vv. 1063-1064 e 1123 sqq.). Indizível o sofrimento de estar nas mãos do Cefalénio (vv. 978-979, 1004 sqq.). O sentimento de ter sido enganado por belas palavras mantém-se mesmo depois de Neoptólemo lhe ter devolvido o arco e mudar de atitude (vv. 1268-1269).

A sociedade dera a Filoctetes, em duas ocasiões seguidas e em momentos difíceis da vida, uma imagem de falsidade, de violência e de injustiça. Imagem de sociedade desconcertada lhe deu também a cena relativa aos guerreiros mortos em Tróia (vv. 329 sqq.): morreram os melhores e os piores continuam vivos (2). O herói já não considera possível viver no meio de tal sociedade. Recusa, por isso, deixar o lugar selvagem e a vida isolada. O retorno à caverna, após a recusa em ir para Tróia durante o *kommos* e após um dramático *oûdéd' eîµ* «nada sou» (v. 1216), simboliza o regresso mais trágico à solidão (3).

Neoptólemo acaba, no entanto, por rejeitar à via do engano, da fraude e da violência e decide tentar reparar o mal feito. Jovem,

(1) Para a análise métrica deste *kommos* e a manifestação das emoções de Filoctetes através do ritmo vide Carlos Morais, *Expectativa e movimento no «Filoctetes»*, col. Estudos de Cultura Clássica, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (INIC), 1991, p. 33.

(2) Sobre o problema da guerra no *Filoctetes* vide J. Ribeiro Ferreira, *O drama do Filoctetes*, pp. 79-81; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge University Press, 1989, pp. 196-197.

(3) Vide Carlos Morais, *Expectativa e movimento no «Filoctetes»*, pp. 94-100 e 133-150.

inexperiente e influenciável, não tem, de início, conceitos claros e sente-se enredado na argumentação falaciosa de Ulisses (1). A inexperiência e a ambição haviam-no traído, mas comprovava amargamente que, entre a argumentação e a realidade, entre as palavras e a verdade, medeia por vezes o abismo. O desenvolvimento da acção confronta-o com situações difíceis, com o sofrimento e com a injustiça, que o obrigam a definir-se. E assim no Êxodo — em cena que serve de contraponto ao Prólogo no qual Ulisses o conquistara e cativara para o seu astucioso plano —, contesta, ponto por ponto, os argumentos com que o Cefalénio o seduzira no começo. Não aceita que o interesse e o desejo de vencer em tudo e por qualquer preço seja o que mais conta na vida, nem que todos os meios são justificáveis para atingir os objectivos propostos. Quando Ulisses lhe observa que entregar o arco é insensato e não é de homem sábio, o jovem responde com firmeza que ser justo é para ele mais valioso do que essa fama de sabedoria (v. 1246). Desse modo rejeita a *sophia* que, nele incutida por Ulisses, o levava a agir de uma forma injusta e fraudulenta: uma *sophia* sem a justiça e desligada dos valores morais (2). Ao contrário de Ulisses, prefere a derrota, agindo moralmente, à vitória agindo com imoralidade e *adikia*. Neoptólemo verificara, como refere o mito do *Protágoras* de Platão, que o respeito pelos outros e a justiça — a *aidôs* e a *dike* — eram fundamentais para que os homens se entendessem e pudessem viver em comunidade. Daí a sua afirmação de agora de preferir a derrota à vitória, para não passar por cima da *aidôs* e da *dike*; daí também a firmeza da sua posição de que o não desvia sequer o temor das represálias do exército (vv. 1250-1251) e das ameaças de Ulisses (vv. 1257-1258). Senhor da situação e do seu querer, Neoptólemo enfrenta Ulisses, quer quando o pressiona por palavras, quer quando faz tenção de usar da violência. O rei de Ítaca não tem outro remédio senão ceder.

(1) A juventude de Neoptólemo é frequentes vezes sublinhada na peça (e. g. 96-99), mesmo pelos marinheiros do Coro que são seus subordinados (v. 1072). Vide H. C. Avery, «Heracles, Philoctetes, Neoptolemus», *Hermes* 93 (1965) 285-290; K. Reinhardt, *Sophokles*, Frankfurt am Mein, Vittorio Klostermann, 31947, pp. 173-176.

(2) Sobre a oposição dos dois conceitos de *sophia* no *Filoctetes* e a vitória da noção defendida por Neoptólemo na parte final — a *sophia* não desligada da justiça e dos valores morais — vide J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, pp. 105-107; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge University Press, 1989, pp. 191-192.

Se de entrada, ao usar do engano, Neoptólemo provoca uma retracção em Filoctetes, no Êxodo recusa a violência e a fraude e usa a sinceridade e a compreensão. O filho de Aquiles transforma-se em um novo tipo de herói que apresenta como principal atributo a moderação (*sophrosyne*) e surge dotado de profundidade humana que o leva a ver em todos, mesmo nos inimigos, seres humanos dignos de respeito. Rejeita todo o tipo de violência, age pela persuasão e pela franqueza, preza a amizade e não descarta a ajuda ao mais fraco. Indulgente e compassivo, é no entanto firme e justo. Não se coíbe mesmo, já revestido de credibilidade junto de Filoctetes pela entrega do arco, de o censurar e dizer que se modere e não persista deliberadamente nos sofrimentos. Isento de *hybris*, Neoptólemo é também modelo de consideração pelos outros e de fidelidade à palavra dada.

Na peça encontramos referências constantes, quer por parte de Filoctetes, quer mesmo por Ulisses, a Aquiles e à natureza do jovem (1). Parece haver o propósito de se estabelecer um confronto entre o herói da *Ilíada* e o filho. A aproximação parece fazer-se mesmo pela afronta que ambos sofreram: Aquiles perde Briseida e Neoptólemo não recebe as armas do pai (vv. 403-406 e 1364-1365). Desse modo, contra os dois se comete a *hybris* de lhe tirarem o seu prémio (2). Vimos já em outra altura que, no *Filoctetes*, assistimos ao processo de formação de Neoptólemo que recebe a influência sucessiva de Ulisses e de Filoctetes: o primeiro a simbolizar as doutrinas sofisticadas e outras em voga na época; e o segundo, a educação tradicional (3). Dos dois tipos em confronto, Sófocles manifesta predilecção pelo segundo, mas não deixa de reconhecer os aspectos positivos da educação nova. Daí o novo herói proposto, simbolizado em Neoptólemo que alia o melhor da franqueza de Aquiles e da persuasão de Ulisses e, por outro lado, rejeita os concomitantes vícios do interesse próprio e inflexibilidade, da violência e da traição (4). Para ele não contam apenas os problemas pessoais

(1) Vide J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, pp. 84-85.

(2) Sobre o assunto vide B. M. W. Knox, *The heroic temper*, The University of California Press, 1964, p. 123; C. P. Segal, *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 345; R. Scodel, *Sophocles*, Boston, 1984, pp. 94-95; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge University Press, 1989, p. 195.

(3) J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, pp. 83-112.

(4) Vide M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, p. 215.

— como no caso de Aquiles que, por uma afronta recebida, abandonou o combate e desejou a destruição dos Aqueus —, mas interessam-lhe também os problemas da pólis e da comunidade. Neoptólemo, sabe que o homem deve integrar-se na sociedade, porque só nela a vida é possível e tem sentido. Tenta, por conseguinte, no Êxodo, pela persuasão e pela compreensão, convencer Filoctetes a partir para Tróia, ou seja, a reintegrar-se no corpo social de que o herói faz parte. Procura fazer-lhe ver que essa reintegração será benéfica para ambas as partes — sobretudo para ele, Filoctetes. A *rhêsis* em que o faz (vv. 1314 sqq.) tem significativo relevo para o assunto que nos ocupa e nela os versos 1318-1325 parecem adquirir uma ressonância mais ampla e talvez pretendam extravasar o espaço restrito do teatro de Dioniso, dirigindo-se a toda a pólis. As desgraças dos homens — afirma Neoptólemo — vêm dos deuses, mas quantos, como tu, Filoctetes, persistem voluntariamente nos sofrimentos, não aceitam conselhos e a quem os dá ganham ódio e nele vê um inimigo não são merecedores de indulgência e piedade (vv. 1326 sqq.). Apesar disso, Neoptólemo acentua que prefere correr esse risco e, com Zeus por testemunha, vai aconselhá-lo. Dá a explicação religiosa da doença de Filoctetes, revela o oráculo e diz-lhe que o seu mal não terá fim, se não partir para Tróia, onde, além da cura, obterá a fama de conquistador da cidade. Termina com a afirmação de que é um belo prémio pertencer ao grupo dos mais valentes dos Gregos, ser curado e tomar Tróia (vv. 1344-1347).

Filoctetes considera a vida odiosa por ainda o deter vivo: tem pena de não ceder e não conseguir acreditar nas palavras ouvidas (vv. 1350-1351):

*ὄλμοι, τί δράσω; πῶς ἀπιστήσω λόγοις
τοῖς τοῦδ', ὃς εὐνοῦς ὦν ἐμοὶ παρήγεσεν;*

Ai de mim! que hei-de fazer? Como não acreditar nas palavras deste jovem que me deu conselhos de amigo?

Mas, depois de uma breve pausa, a sua concepção de ideal heróico revolta-se (vv. 1352-1353):

*ἀλλ' εἰκάθω δῆτ'; εἴτα πῶς ὁ δόσμορος
ἐς φῶς τὰδ' ἔρξας εἶμι; τῷ προσήγορος;*

Mas posso realmente ceder? E como vou eu, desgraçado, aparecer à luz do dia, se assim proceder? A quem vou falar?

É o afloramento da ideia tradicional entre os Gregos de que se deve ajudar os amigos e prejudicar os inimigos: um princípio fundamental no pensamento popular helénico desde os tempos homéricos (1).

No *Ájax* de Sófocles, uma tragédia de cerca de 435 a. C., o protagonista suicida-se, por considerar que o pai não admitirá a sua vista, se se apresentar sem honra (vv. 463-465). Mas aqui é o próprio Filoctetes que não suporta a ideia de colaborar com Ulisses e os Atridas. Deste modo o *Filoctetes*, e em especial a *rhêsis* em análise (vv. 1349 sqq.), ilustra que o desenvolvimento da noção de uma consciência moral se afirmara e concluíra: longo processo que, na opinião de Dodds, apenas atingiu o seu termo nos últimos anos do século V a. C. (2).

Além de não admitir a ideia de colaborar com os Atridas e Ulisses, Filoctetes também não é capaz de compreender que Neoptólemo consiga conviver com pessoas cuja mentalidade é mestra de infâmias e em tudo lhes ensina a praticar o mal; pessoas injustas, ingratas, que não recompensam o mérito e o valor (vv. 1360-1367). Por isso, parece-lhe mais acertado e justo que o filho de Aquiles os abandone e, depois de o levar a casa, se deixe ficar também em Ciro. Desse modo, por um lado, obterá dele e do pai a gratidão; por outro, ao não ajudar os malvados (*κακοί*), não aparentará uma natureza igual à deles (vv. 1371-1372).

Como representante do pensar tradicional, Filoctetes considera que os novos tempos só trazem maldade; com eles não vê possibilidade de elos de ligação nem encontra pontos de contacto. Só lhe resta a retirada e o abandono desiludido.

(1) E. g. *Iliada* 18. 109; Hesíodo, *Erga* 353-354; Tucídides 4. 63, 2; Isócrates, *A Demónico* 26; Platão, *Ménon* 71e; *Rep.* 1, 332a-b; Xenofonte, *Memoráveis* 2. 3. 8. Sobre a importância deste princípio vide J. Ferguson, *Moral values in the ancient world*, London, Methuen, 1958, repr. New York, Arno Press, 1979, cap. 4; L. Pearson, *Popular ethics in ancient Greece*, Stanford University Press, 1962, pp. 15-17 e 86-89; B. Vickers, *Towards Greek tragedy. Drama, myth, society*, London, Longman, 1973, pp. 243-245; K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974, pp. 180-184; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, pp. 26-31.

(2) *The Greeks and the irrational*, The University of California Press, 1951 repr. 1973, pp. 36-37.

Neoptólemo compreende-o, mas sabe que a verdade é outra, que a sociedade é constituída por personalidades distintas, com diferentes maneiras de pensar; que todos têm um contributo a dar à sociedade. Sabe também que existe uma inter-relação entre indivíduo e sociedade: esta beneficia com o contributo do indivíduo, mas este só consegue sair do primitivismo selvagem, se souber integrar-se nela. Responde, por isso, a Filoctetes que deseja igualmente que ele acredite nos deuses e nas palavras que lhe dirige como amigo (*φίλος*, v. 1375). Neoptólemo quer convencer o infeliz a partir para Tróia já não tanto pelo desejo de adquirir a glória de ser também o conquistador de Ílion, nem para evitar a cólera dos Atridas e do exército, mas por amizade. Daí a insistência nos tópicos 'amigo' (vv. 1375, 1385) e 'ajuda' (vv. 1378, 1383) e a afirmação de que Filoctetes não compreende a sua intenção (v. 1389).

O tema da amizade desempenha papel de relevo no *Filoctetes*. Já vimos, ao tratar do «problema educativo», que os termos *philos* «amigo» e *philia* «amizade» ocorrem frequentes vezes e que, na peça, se confrontam duas concepções de amizade: a desinteressada e a utilitarista. Filoctetes, quando entra em cena, apresenta-se como um *ἄφιλος* «sem amigos» (v. 228) e, ao saber que Neoptólemo e os marinheiros são Gregos, apelida de *φίλτατος* o som das palavras que acabava de escutar (v. 234) e o vento que os trouxe à ilha (v. 237) e de «amiga» a terra natal do filho de Aquiles (v. 242). Talvez por desconfiança, motivada pela injustiça recebida, pela solidão e sofrimento, ao jovem não aplica o termo *philos* senão após este lhe prometer que o levará no barco (vv. 530-532). Mesmo então a desconfiança persiste e leva Filoctetes a pretender vincular o jovem pelos laços de suplicante (cf. vv. 470 e 484). É certo que Neoptólemo, na primeira parte da tragédia, até ao verso 894, age de modo doloso e não é sincero nas suas afirmações (cf. vv. 389-390, 671-673); bom seguidor dos Atridas e de Ulisses, como eles, procurava na amizade e nos amigos, acima de tudo, a utilidade (1). Apesar disso a *philia* desinteressada vai influenciar profundamente o jovem e foi fundamental na transformação que nele

(1) As duas concepções de amizade — a desinteressada e a utilitarista — eram usuais na época, quer na vida privada, quer nas relações políticas, e continuariam a sê-lo ao longo dos tempos. Dois exemplos retirados de Tucídides: Péricles louva Atenas por fazer amizades graças aos benefícios que concede e não aos serviços que recebe (2. 40. 4); Esparta, no episódio da conquista de Plateias (3. 52-68, sobretudo 68), manifesta um conceito utilitarista de *philia*.

se verifica. Filoctetes exultara com a sua presença, sentira a morte de Aquiles, confiara nele a ponto de o convidar a entrar na gruta e de lhe entregar o arco. Em contraste, Ulisses não usa a linguagem da amizade, mas a do superior para o subordinado, fala de obediência e lealdade ao exército e aos chefes (e. g. vv. 15, 50-53); e, tanto ele como os Atridas, haviam ludibriado o jovem, ao esconderem-lhe a necessidade do convencimento de Filoctetes por persuasão e da sua anuência voluntária, de que só veio a ter conhecimento na altura da cena do Mercador (1). Este contraste actua em Neoptólemo e leva-o a reflectir. O primeiro afloramento de mal-estar manifesta-se na cena da crise (vv. 732-813), na qual se repetem as inconsistências morais do jovem e aparecem os primeiros sintomas de remorso por ter enganado um amigo do pai e uma pessoa por quem também já sente amizade (2). O arrependimento acentua-se, a ponto de motivar a confissão difícil do seu agir doloso (vv. 895-916) e o impelir mais tarde a devolver o arco.

No Êxodo, após conseguir suavizar levemente a agressividade e a desconfiança de Filoctetes com a devolução do arco, Neoptólemo passará a fazer o protesto sincero da sua qualidade de amigo (v. 1385) e a falar sistematicamente de «tu e eu» (cf. vv. 1304, 1381). Chama o Coro a atenção do Maliense, no *kommos*, para o facto de o jovem se ter acercado dele por benevolência (*εὐνοια*, v. 1164). No Êxodo, Neoptólemo censura Filoctetes por tratar como inimigo quem dele se aproxima com benevolência (*εὐνοια*, v. 1322) e acrescenta mais adiante ser seu desejo que ele acreditasse nas suas palavras e sáisse da ilha na companhia de quem é seu amigo (*φίλος*, v. 1375), porque, ao aconselhá-lo a partir para Tróia, o faz nessa qualidade, e são de amigo as palavras que lhe dirige (*σοί που φίλος γ' ὄν*, v. 1385).

Embora reconheça a benevolência e a boa vontade que o filho de Aquiles agora lhe manifesta, hesite e tenha pena de não acreditar nas suas palavras que apelida de benevolentes (*εὐνοος*, v. 1351), Filoc-

(1) Encontramos nas falas de Ulisses uma significativa ausência de palavras que tenham *phil-* como elemento de composição. Vide P. W. Rose, «Sophocles' *Philoctetes* and the teachings of the sophists», *HSCP* 80 (1976) 89-90; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, pp. 186-187.

(2) Sobre a análise da cena vide J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, p. 95; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, pp. 204-205.

tetes não é capaz de ceder nem de acreditar na sua sinceridade. O infeliz, após saber da traição de que fora alvo, sente-se defraudado na sua amizade e passa a usar de frieza agressiva com o jovem; não lhe chama *teknon*, com uma excepção (v. 932), nem lhe aplica o termo *philos* (1). É natural essa reacção, já que, como observa Aristóteles (*Política* 7. 7. 5-8, 1328a 1-16), sente-se mais a injúria quando vem de um amigo do que de um inimigo. Para os Gregos, o respeito aos amigos situa-se entre os mais poderosos imperativos morais e pode ser colocado ao lado da reverência aos deuses, aos pais e às leis (2). De acordo com o princípio que manda ajudar os amigos e prejudicar os inimigos, Filoctetes não entende a atitude de Neoptólemo: opor-se à sua vingança sobre Ulisses (vv. 1302-1303), querer levá-lo para Tróia — o que equivaleria a entregá-lo aos seus inimigos (v. 1386), a Ulisses e aos Atridas, que o rejeitaram e o trataram com injustiça — e ainda pretender ser seu amigo! Neoptólemo admite a posição de Filoctetes como razoável (v. 1378), mas não tem um conceito dicotómico da relação dos homens, nem vê na amizade e na inimizade sentimentos de tal modo exclusivos que impeçam a coexistência (3). Em sua opinião, matar Ulisses não seria honroso (*kalos*) nem para ele nem para Filoctetes (v. 1304), o que implica, segundo Webster, que o homem justo não deve prejudicar ninguém (4). Defende, por outro lado, a ida para Tróia, por ser o melhor para ambos (v. 1381), sem ter em atenção, se esse seu acto vai beneficiar inimigos. Neste aspecto, mais uma vez se afasta do pensar do seu pai: Aquiles no canto IX da *Ilíada*, quando Fénix se lhe dirige a solicitar o seu regresso ao combate, aconselha-o a não sentir estima por Agamémnon, a menos que queira o seu ódio, depois de ter tido a sua estima (vv. 613-614). Neoptólemo, pelo contrário, manifesta

(1) Ao saber que foi traído, alterna a invectiva com a súplica e nesta usa o vocativo *τέκνον* (v. 932), a ver se o move a devolver-lhe o arco.

(2) Dos numerosos passos que abonam essa autoridade cito Hesíodo, *Erga* 182-188; Heródoto 5. 24. 3; Demócrito, fr. B 96-98 Diels-Kranz; Tucídides 2. 40. 4-5; Isócrates, *A Demónico* 16; Xenofonte, *Memoráveis* 1. 2. 7 e 2. 4; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 8. 1, 1155a 8-30; *Retórica* 1. 5, 1361b 36-37; 1. 6, 1362b 14-26; 1. 12, 1373a 4-5. Sobre a importância do respeito pelos amigos entre os Helenos vide M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, pp. 31-49.

(3) Sobre o assunto vide M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, p. 213.

(4) *An introduction to Sophocles*, London, Methuen, 1969, repr. 1979, p. 42.

uma progressiva compreensão e aceitação dos outros, a que corresponde a transição do interesse pessoal para o altruísmo. Começa por centralizar na sua pessoa apenas a conquista de Tróia (vv. 114, 347, 353). Depois associa Filoctetes, com significativa gradação, pondo, num primeiro momento, ainda a tónica em si — eu conquistarei Tróia contigo (v. 920) —, para mais adiante já a colocar no companheiro de Hércules e na sua arma infalível — tu destruirás a cidadela com o teu arco e a minha ajuda (v. 1335). Por fim, acaba mesmo por atribuir a conquista de Tróia apenas a Filoctetes (v. 1347) (1).

Filoctetes bem gostaria de acreditar no jovem, mas não é capaz de ultrapassar a desconfiança que o corrói. As palavras são muitas vezes enganosas e, em todas elas, o infeliz solitário pressente um segundo sentido, em grande parte como resultado do clima de fraude e de mentira em que o envolveram. Como verificara ainda há pouco tempo, os actos foram a negação total das afirmações proferidas, dos protestos de amizade e das promessas feitas. Quando Neoptólemo o chama para lhe devolver o arco, o herói manifesta receio, porque — justifica (vv. 1268-1269) —

..... καὶ τὰ πρὶν γὰρ ἐκ λόγων
καλῶν κακῶς ἔπραξα, σοῖς πεισθεὶς λόγοις.

..... já antes, de belos discursos
colhi maus frutos, por acreditar nas tuas palavras. (2)

E, quando o jovem filho de Aquiles lhe pergunta se não admite que as pessoas possam mudar, Filoctetes, que solicitara antes essa mudança (v. 962), agora não é capaz de acreditar nela e responde que as palavras continuam a ser as mesmas com que lhe tirou o arco (vv. 1271-1272): leais na aparência, mas traiçoeiras na sombra (πιστός, ἀτηρός λάθρα v. 1272). Mais tarde, quando Neoptólemo lhe nota que deve aprender a não ser insolente na desgraça, o herói retruca que bem o conhece e que o vai perder com tais palavras (v. 1388).

(1) Vide M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, p. 224, nota 136.

(2) O termo λόγος «palavra» ocorre com frequência na peça, sobretudo no Êxodo, e claramente não é incidental. Sobre essa repetição e seu significado vide A. J. Podlecki, «The power of the word in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 7 (1966) 233-245; P. E. Easterling, «Repetition in Sophocles», *Hermes* 101 (1973) 29.

Com desgosto e desespero, o infeliz deixa de acreditar nas pessoas e no que elas dizem. Neoptólemo parece-lhe agora sincero e os actos dele confirmarem os protestos de amizade e de boa vontade, mas uma resistência profunda e subconsciente impede-o de aderir e ceder. No âmago de si mesmo — e com mágoa sua — as suspeitas mantêm-se. Não tem confiança plena no jovem e receia que o vá entregar nas mãos dos inimigos (*τοις ἐχθροῖσι*, v. 1386). Quando Neoptólemo lhe observa que não está a entender (*μὴν δάειν* v. 1389), Filoctetes pergunta se não foram os Atridas a rejeitá-lo (v. 1390).

Esta atitude do herói até parece encontrar uma justificação no *Fédon* de Platão (89d-90d): Sócrates expende a doutrina de que a excessiva confiança nos homens e no raciocínio, sem os conhecer bem, pode levar respectivamente à *misanthropia* e à *misologia*. De facto, ao confiar em alguém, julgando-o sincero, sensato e leal, ou em determinado raciocínio, por o considerar verdadeiro e seguro, se verificarmos que é perverso e desleal, o primeiro, e falso, incerto e inseguro, o segundo, e se o mesmo facto se repetir várias vezes, as pessoas deixam de acreditar nos homens e nos *logoi*, alargando a sua visão pessimista e céptica a todos, sem excepção. A descrença será tanto maior, quanto mais profunda era a confiança depositada e mais íntimas e amigas as pessoas de quem se sofreu a traição e a fraude.

A doutrina do *Fédon* pode aplicar-se à reacção de Filoctetes e explicará a sua atitude. Assim não aceita qualquer conselho do jovem, nem se deixa tentar por promessas de salvação e de glória (v. 1391); nada o fará ver Tróia de livre vontade (v. 1392). Prefere sofrer o que tem de sofrer (v. 1397) e lembra a Neoptólemo a promessa que lhe fizera de o reconduzir ao seu país. O jovem sente a impossibilidade de convencer Filoctetes e anui em levá-lo a casa (vv. 1403 sqq.). Respeita a vontade dele e deixa-o viver, sem esperança de cura (vv. 1393-1396). Deve sempre cumprir-se uma promessa, mesmo quando feita com falsas intenções (1). A atitude do jovem, porque o priva da glória e da fama de conquistar Tróia, o expõe às acusações de traição e de desobediência (vv. 1404-1405) e lhe retira a reputação entre os Aqueus, constitui uma decisão altruísta, tomada por piedade, amizade

(1) Para citar Kitto, *Greek tragedy*, London, Methuen, 31961, repr. 1966, p. 308, propõe-se satisfazer «honestamente a promessa que fizera com desonestidade» de o transportar ao país natal.

e exigência moral, devida mais ao respeito por si próprio do que a pensamentos de reputação (1).

As palavras dos homens não encontraram credibilidade junto de Filoctetes. Era necessário que fossem confirmadas por parte de Hércules, a quem aliás se haviam feito referências várias ao longo da peça (vv. 262, 670, 778, 802, 943, 1128-1135, 1406). Amigo acima de qualquer suspeita, o filho de Zeus não tem, ao contrário de Neoptólemo, interesse pessoal em que o Maliense vá para Tróia, apenas vem fazer ao amigo de outrora um favor — uma *charis* (v. 1413). Revela-lhe os planos de Zeus (v. 1415) e anuncia-lhe que, depois de longo sofrimento e trabalho (*πόνος*, v. 1422), comparáveis ao dele próprio, Hércules, também o amigo obterá a *aretê* e a glória de conquistar Tróia (vv. 1421-1422, 1425, 1427). Só ele consegue demover o rejeitado de outrora e certificá-lo da veracidade do oráculo. As suas declarações são *mythoi* (cf. vv. 1410, 1417, 1447), em contraste com a argumentação e o raciocínio das palavras — os *logoi* — dos homens (2).

Hércules simboliza, no mito grego, o herói super-humano que, pelas suas façanhas, tornou a terra habitável pela eliminação dos monstros e domínio dos bárbaros. Os seus trabalhos visaram subjugar animais difíceis de lidar e perigosos, ou homens selvagens — fossem pessoas isoladas ou povos — que assolavam a terra e dificultavam a sua habitabilidade. Aparece assim como aquele que evita ou vence os males: daí o epíteto *ἀλεξίκακος* «que preserva ou protege das calamidades» que lhe é frequentes vezes aplicado. Desse modo tornou a civilização possível, por estabelecer o domínio dos homens sobre as

(1) Vide M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, pp. 219-220. Sobre o altruísmo da decisão vide M. J. O'Brien, *The Socratic paradoxes and the Greek mind*, Chapel Hill, 1967, pp. 33-35.

(2) Vide A. J. Podlecki, «The power of the word in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 7 (1966) 244-245; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, p. 221.

Além da autoridade da amizade, a persuasão de Hércules ainda beneficia da superioridade deste e da sua imortalidade. Sobre o assunto vide O. Taplin, «Significant actions in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS* 12 (1971) 39; P. E. Easterling, «*Philoctetes* and modern criticism», *ICS* 3 (1978) 35; C. Gill, «Bow, oracle and epiphany in Sophocles' *Philoctetes*», *Greece & Rome* 27 (1980) 143-144; C. P. Segal, *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge, 1981, pp. 351-352.

feias e a superioridade dos povos civilizados sobre os bárbaros (1). A sua representação com a pele de leão, com a maça e com o arco torna-se canónica a partir do século VI a. C. Presente de Apolo, o arco simbolizaria o uso da inteligência e da técnica para garantir o domínio da terra pelo homem. Daí a importância desta arma na tragédia. C. Segal considera que ele, tal como a chaga, possui na peça um significado psicológico e teológico. E nas cenas de abertura essa arma aparece como objecto de conquista de Tróia (vv. 68-69, 113, 197-200), protecção contra os inimigos (vv. 75-78, 104-107), fonte de vida (vv. 162-168) (2).

(1) A bibliografia sobre Hércules é vasta. Vide, entre outros, Wilamowitz, *Eurípides: Herakles*, Berlin, 21895, repr. 1959, vol. I e vol. II, pp. 1-107; M. P. Nilsson, *Cults, myths, oracles and politics*, 1951, repr. New York, 1972, pp. 53-56; F. Brommer, *Herakles. Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Darmstadt, 21972; G. K. Galinsky, *The Heracles theme*, Oxford, 1972; W. Burkett, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, pp. 319-324 e *Structure and history in Greek mythology and ritual*, The University of California Press, 1973, pp. 78-98, sobretudo pp. 96-97; J. Boardman, O. Palagia and S. Woodford, «Herakles», in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* IV, Zürich, Artemis Verlag, pp. 728 sqq.

Na parábase das *Vespas*, ao comparar a sua luta contra Cléon aos trabalhos de Hércules (vv. 1030 sqq.), Aristófanes transmite a ideia comum de que o herói fora um ἀλεξίκακος «que protege dos males» (v. 1043). Isócrates, no *Elogio de Helena* 23-24, ao fazer a comparação entre Hércules e Teseu, diz-nos que esses dois heróis se tornaram campeões da civilização humana: o primeiro ao afrontar os perigos mais célebres e mais graves; o segundo ao executar os mais úteis e mais estreitamente relacionados com a vida dos Gregos. No *Filipe*, considera Hércules benfeitor de toda a Hélade (76), refere que ele subjugou os povos bárbaros e se distingue mais pela inteligência, pela ambição e pela justiça do que pela força (109-112). Segundo Calímaco, *Hino a Ártemis* 145 sqq., Hércules, depois da sua apoteose e já como porteiro do Olimpo, costumava recriminar Ártemis, quando esta regressava da caça só com cabras inofensivas e lebres: Abate javalis, que calcam as colheitas e dilaceram as árvores de fruto, abate touros, leões e lobos que matam os homens. Porém, estas cabras e lebres que mal fizeram?

(2) Vide O. Taplin, *Greek tragedy in action*, London, Methuen, 1978, pp. 89-90. Segal, *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, pp. 318-322. Sobre a importância do arco na peça, vide ainda P. W. Harsh, «The role of the bow in the *Philoctetes* of Sophocles», *AJPh* 81 (1960) 412-414; H. Musurillo, *The light and the darkness*, Leiden, E.J. Brill, 1967, pp. 121-122; P. Vidal-Naquet, «Le *Philoctète* de Sophocle et l'éphébie», in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, pp. 170-172; O. Taplin, *Greek tragedy in action*, London, Methuen, 1978, pp. 89-93; C. Gill, «Bow, oracle and epiphany in Sophocles' *Philoctetes*», *Greece & Rome* 27 (1980) 138-139; D. Seale, *Vision and stagecraft in Sophocles*, London, Croom Helm, 1982, pp. 36-37.

Héracles surge assim como um herói que, além da força física, soube servir-se da inteligência e das invenções por ela produzidas para eliminar da terra as pragas que apoquentavam a humanidade. Desse modo o apresenta Isócrates, no *Filipe* 76 e 109-110, ao considerar que, benfeitor de toda a Grécia, se distingue mais pela sabedoria, pela ambição e pela justiça do que pela força corporal.

Héracles é, contudo, algo mais do que o campeão da sociedade civilizada. Criador dos Jogos Olímpicos, com esse acto, segundo Lísias, *Discurso Olímpico* 1-2, Héracles, além de instituir uma parada da inteligência, teria contribuído também para o início da amizade recíproca entre os Helenos (ἀρχήν ... τοῖς Ἑλλησι τῆς πρὸς ἀλλήλους φιλίας). Desse modo aparece como o herói da unidade helénica.

Aparece ainda, na lenda, ligado a outros heróis por laços de estreita amizade, a ponto de com eles formar pares que sobressaíram pela *philia*. Assim acontece entre ele e Teseu no *Héracles* de Eurípides e é motivado por esses laços que Teseu o salva do desespero e do suicídio (1). Também no *Filoctetes*, há referências frequentes à amizade que ligou Héracles e o filho de Poiante.

Ora na peça que estamos a analisar, Héracles é o amigo que vem confirmar a veracidade das palavras de Neoptólemo e assegurar que a ida de Filoctetes para Tróia será benéfica tanto para a sociedade como para o próprio herói. Mas, além de confirmar as afirmações do jovem, Héracles veio também ratificar o estabelecimento de uma verdadeira amizade entre Filoctetes e Neoptólemo que associa ao cumprimento do oráculo. Como uma parela de leões — significativo o uso do dual (vv. 1436-1437) — devem proteger-se um ao outro: a afirmação de uma amizade que deve ser partilhada na reciprocidade da protecção mútua (2). Considera C. Segal que Héracles é, na peça, o mediador não só entre o

(1) Sobre o *Héracles* vide, entre outros, H. D. F. Kitto, *The Greek tragedy*, pp. 237-249; A. P. Burnett, *Catastrophe survived. Euripides' Plays of mixed reversal*, Oxford University Press, 1971, pp. 157-182; A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, pp. 370-381; J. Gregory, «Euripides' *Heracles*», *YCS* 25 (1977) 259-275; H. P. Foley, *Ritual irony. Poetry and sacrifice in Euripides*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 147-204.

(2) Vide C. Gill, «Bow, oracle and epiphany in Sophocles' *Philoctetes*», *Greece & Rome* 27 (1980) 143; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, p. 224.

passado de Filoctetes e o seu futuro em Tróia, mas também entre o homem e deus, entre o *logos* humano doloso e o *mythos* divino, entre a ilusão e a verdade. Em sua opinião a presença de Hércules marca o acabamento da doença e o fim do estado selvagem do Maliense, no duplo sentido psicológico e teológico, ao devolvê-lo a si próprio como homem e, simultaneamente, ao seu lugar na mais ampla ordem divina (1). Daí que me não pareça de aceitar ser o final do *Filoctetes* apenas um aceno ao mito, para mostrar que o fim humano é o real e que a introdução do *deus ex machina* apenas tenha por função levar Neoptólemo para Tróia e desse modo satisfazer as exigências da lenda. Perfilho, pelo contrário, a opinião dos que consideram estar a intervenção de Hércules na lógica da acção da tragédia e ter essencial importância, quer ao nível da recompensa de Filoctetes no final quer ao do triunfo da persuasão que o leva de livre vontade para Tróia (2).

A concordância de Neoptólemo em levar Filoctetes a casa, no final da peça, com o sacrifício da glória pessoal, e a subsequente intervenção de Hércules são necessárias para garantir a pureza dos motivos do jovem, quando tentou convencer o Maliense a ir para Tróia: de que o fazia não tanto por interesse pessoal, mas sobretudo para ajudar um amigo (3). Observa M. W. Blundell que é essencial que se acredite na sinceridade do altruísmo de Neoptólemo, porque apenas ela pode oferecer a base para a amizade confiante com que ele e Filoctetes conquistarão a cidadela de Ílion (4). O filho de Aquiles, ao actuar no

(1) *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 352.

(2) Consideram a introdução de Hércules uma concessão ao mito, entre outros, T. von Wilamowitz, *Die dramatische Technik des Sophokles*, Berlin, 1917, pp. 311-312; I. M. Linforth, «Philoctetes, the play and the man», *UCPCP* 15 (1956) 150-152; H. D. F. Kitto, *Form and meaning in drama*, London, Methuen, 1964, p. 137 e *Greek tragedy*, pp. 308-310; D. B. Robinson, «Topics in Sophocles' *Philoctetes*», *CQ* 19 (1969) 51-56. São a favor da clara importância na acção da tragédia, M. O. Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, Coimbra, Col. Estudos de Cultura Clássica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (INIC), 1988, pp. 132-133; P. W. Rose, «Sophocles' *Philoctetes* and the teachings of the sophists», *HSCP* 80 (1976) 1§1; P. E. Easterling, «*Philoctetes* and modern criticism», *ICS* 3 (1978) 31 e 33-34; R. G. A. Buxton, *Persuasion in Greek tragedy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 128-129; M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies*, p. 221.

(3) Vide D. B. Robinson, «Topics in Sophocles' *Philoctetes*», *CQ* 19 (1969) 51-52.

(4) *Helping friends and harming enemies*, pp. 223-224.

Êxodo, pela humanidade e compreensão, pela *eunoia* e *philia*, oferece ao infeliz a visão de uma sociedade diferente da que o expulsou e ludibriou e com a qual se recusa a colaborar. Fornece-lhe assim a chave que vai permitir que nela se integre e lança ao mesmo tempo os fundamentos que permitirão a amizade futura, sem sombra de desconfiança, entre ele e o Maliense (1).

O assentimento de Filoctetes às palavras de Hércules é dado em três versos — que apresentam certa similitude com os que havia proferecido ao escutar as primeiras palavras de Neoptólemo (vv. 234-235) — bem elucidativos do seu estado psicológico (vv. 1445-1447):

ᾠ φθέγμα ποθεινὸν ἔμοι πέμψας,
 χρόνιός τε φανείς,
 οὐκ ἀπιθήσω τοῖς σοῖς μύθοις.

Tu que me envias a voz desejada,
 ao fim de longo tempo te revelas!
 Não desobedecerei às tuas ordens. (2)

Ao ouvir tais palavras, apetece perguntar se Filoctetes, agora, já não tem receio de ser acusado de colaborar com os Atridas e Ulisses (vv. 1352-1357), se já não sente vergonha em conviver com pessoas cuja mente é mãe de infâmias e que só sabem praticar o mal; se não tem receio de, ao ajudar malvados, parecer que tem natureza igual, como estranhara há pouco a Neoptólemo (vv. 1360-1372) (3). Ora a «voz desejada» (*φθέγμα ποθεινόν*) que significará? A comparação com os primeiros versos (1348-1351) da *rhêsis*, já anteriormente analisada, — que o mesmo Filoctetes profere após a tentativa sincera e amiga de Neoptólemo para o demover e na qual considera a vida odiosa e manifesta pena de não poder acreditar nas palavras do jovem — talvez permita concluir que Filoctetes desejava ardentemente acreditar que os deuses haviam determinado a sua partida para Tróia, tinha necessidade sobretudo de acreditar nas palavras de um amigo, não só porque a longa solidão lhe criara a fome de companhia e amizade, mas também por-

(1) Vide, infra, p. 179.

(2) Os versos 234-235 são uma explosão de alegria de Filoctetes, ao escutar de novo, depois de vários anos de isolamento, a voz de um grego.

(3) Vide J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, p. 30.

que essa partida era a via para a cura e para a glória (1). Simplesmente a amizade que ele considerava firme — até porque, para maior segurança, a vinculara pelos laços e garantia de suplicante — revelou-se fraude e traição, gerando uma retracção e uma profunda descrença que Filoctetes, com visível amargura, não foi capaz de vencer, embora muito o desejasse. Só uma voz de que não pudesse suspeitar podia dissolver a descrença e neutralizar a resistência. Daí a exclamação dos versos 1446-1447 acima transcritos:

Tu que me envias a voz desejada,
ao fim de longo tempo te revelas!

Em face do que se acaba de expor, talvez seja permitido deduzir, por um lado, que Neoptólemo obteria resultados positivos na sua tentativa de persuasão de Filoctetes, se a tivesse empreendido na sinceridade e na benevolência, e, por outro, que a amizade e a franqueza, se usadas desde o início, conseguiriam possivelmente a reintegração.

O próprio Filoctetes parece querer indicar esse caminho, ao reconhecer no final o valor da amizade e o papel que ela desempenhou no processo do seu retorno à sociedade. Ao despedir-se da ilha, após as revelações de Hércules, aponta uma influência tríplice na sua reintegração: a Moira, a divindade poderosa e o conselho dos amigos (*γνώμη τε φίλων*, v. 1467). Assim a amizade é colocada ao mesmo nível do contributo da Moira e dos deuses. É também a aceitação plena da veracidade das afirmações de Neoptólemo sobre o oráculo e sobre a ida para Tróia (vv. 1316 sqq.) (2).

Os anos que precederam a representação da tragédia, possivelmente nas Dionísias de 409 — portanto aqueles em que decorreu a sua composição — foram difíceis e dolorosos para Atenas, de violentas lutas internas. A cidade sofrera o desastre de 413 na Sicília que pôe termo a uma onerosa expedição naval iniciada em 415, por instigação de Alcibíades. A derrota constituirá um rude golpe: deixara Atenas

(1) Um indício, ou mesmo a prova, dessa necessidade é logo a sua primeira fala: nela afirma, como vimos, que se encontra em Lemnos só e sem amigos (*ἄφιλος*, v. 228); não menos elucidativas são a euforia e a catadupa de perguntas, quando sabe que está na presença de Gregos. Vide J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, p. 96.

(2) Vide, supra, p. 167.

sem frota e sem recursos, trouxera o desânimo e o desespero. Decelia, a cerca de vinte e quatro quilómetros de Atenas, fora ocupada por Esparta, a conselho de Alcibíades que, condenado por *atimia* em 415, fora obrigado a exilar-se e nesse Estado se refugiara. Pairava assim a ameaça constante de um ataque à cidade. É então escolhida uma comissão de dez probulos, constituída por homens de idade e experimentados — entre os quais Sófocles — que deviam deliberar sobre as decisões que as circunstâncias exigiam (cf. Tucídides 8. 1. 3) (1). O debilitamento militar, financeiro e moral de Atenas, o desânimo e o desespero ofereceram aos oligarcas fecunda oportunidade que não deixaram de aproveitar: reunidos em grupos — espécie de heterias aristocráticas — de modo clandestino procuravam minar a confiança na democracia (2). Esses círculos secretos reuniam muitos dos jovens que, educados pelos sofistas, se julgavam os mais competentes e preparados para governarem a pólis e se consideravam coarctados nas suas pretensões: o processo de tiragem à sorte, essencial na democracia ateniense, além de não facilitar a obtenção dos cargos a que se julgavam com direito, em sua opinião, promovia a incompetência. A luta política é acesa e conduz ao golpe oligárquico de 411, no qual desempenharam papel destacado as referidas heterias (cf. Tucídides 8. 63-70). Força-se a escolha de uma comissão com poderes constituintes: segundo Tucídides 8. 67. 1, são nomeados dez elementos, escolhidos de novo nos círculos ligados às heterias, mas, na opinião de Aristóteles, *AP.* 29. 2, para esse efeito, alteram-se as competências da comissão dos dez probulos de 413 e eleva-se o seu número para trinta, de modo que os vinte novos membros, saídos na quase totalidade dos círculos oligárquicos, pudessem anular os antigos. A Assembleia — convocada para fora da cidade, para Colono, falseada a sua composição devido à ausência de muitos marinheiros em serviço no Egeu, e sujeita a pressões de conspiradores organizados que empregavam a clássica mescla de propaganda

(1) Segundo Aristóteles (*Política* 4. 14. 14, 1298b 28-29; 4. 15. 11, 1299b 30-31; 6. 8. 17, 1322b 12-17), essa comissão tinha um carácter oligárquico.

(2) Sobre as heterias e sua actividade vide M. Lang, «The revolution of the 400», *AJPh* 69 (1948) 272-289; F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a. C.*, Roma, L'Erma de Bretschneider, 1957, repr. 1967; M. Ostwald, *From popular sovereignty to the sovereignty of the law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, University of California Press, 1986, pp. 367-359.

e de terror — votou o texto dessa comissão que abulia a democracia (1). Assim se instaura o regime oligárquico de 411 a. C. — também chamado Governo dos Quatrocentos, por voltar a fixar esse número de membros para o Conselho e colocar nele o poder máximo da cidade — que retira a cidadania a grande parte dos Atenienses e condena muitos ao exílio, ou até à morte. Com papel de relevo nos acontecimentos encontramos homens como Antifonte, doutrinário do antidemocratismo; Terâmenes, que não sabemos se era um teórico moderado ou um oportunista sem escrúpulos; Pisandro, que passou da demagogia do tipo de Cléon à oligarquia; Frínico, que parecia ter por única doutrina o ódio a Alcibíades.

O Regime dos Quatrocentos não cumpre as promessas feitas: não consegue dar resposta às dificuldades financeiras, não dá existência real aos cinco mil cidadãos e desencadeia ainda uma onda de violência e de terror. Tal actuação concita, por um lado, o ódio da população e, por outro, gera uma cisão nos Quatrocentos. Alguns deles, os mais moderados e prudentes, encabeçados por Terâmenes, começam a ceder. Diz-nos Tucídides 8. 89. 3 que não buscavam senão o interesse pessoal, cada um a procurar ser o primeiro a tornar-se chefe do *dêmos*. Por seu lado, os marinheiros, ancorados na altura em Samos, não aceitaram o regime, constituíram-se eles próprios em verdadeira Assembleia, elegeram os seus dirigentes e apressaram a queda do Governo dos Quatrocentos. Destituíram os estrategos e trierarcos suspeitos e substituíram-nos por democratas: Trasilo e Trasibulo. Assim se cria uma grave desavença entre a cidade e a frota. Alcibíades, então refugiado no Oriente, vai a Samos e, pela sua eloquência, leva a frota a elegê-lo estratego e a confiar-lhe o comando das operações. A frota quer dirigir-se a Atenas para repor a ordem, mas Alcibíades, a quem a pólis ainda não levantara a *atímia*, opõe-se. Envia, contudo, emissários a exigir a dissolução dos Quatrocentos e a reposição da *Boulê* legal. Assim acontece em Setembro de 411, numa Assembleia que não repõe de imediato a democracia, mas opta por uma oligarquia moderada — que Tucídides admirava (8. 97. 2), embora criticasse os seus líderes (8. 89. 3) —, entregando o poder aos cinco mil cidadãos, de que farão parte, no dizer de Tucídides 8. 97. 1, todos os que têm posses para

(1) Vide M. I. Finley, «La constitución ancestral», in *Uso y abuso de la historia* (trad. esp.), Barcelona, 1972, p. 47.

adquirir as próprias armas — os *hopla parechomenoi* (ἔπλα παρεχόμενοι). Ficam de fora, portanto, os remadores da frota, recrutados entre os cidadãos de menores recursos, até aí considerados fundamentais: uma cisão que só se ultrapassará com a reposição da democracia, verificada no verão de 410 a. C. Essa restauração, que é acompanhada de uma amnistia, embora minore as tensões, não acalma substancialmente a luta política.

Esses curtos meses — e os anos que os precederam — deixaram fundas sequelas. Campeavam os ódios, ambições, rivalidades, intrigas. As execuções, assassinios políticos e exílios sucedem-se. Segundo Tucídides as heterias aristocráticas, em 411, assassinam Ándrocles (8. 65. 2) e eliminam muitos dos democratas que se lhe opõem (8. 66. 2). Os Quatrocentos condenam muitos à morte e exilam outros. Instala-se um clima de terror e de desconfiança (cf. Tucídides 8. 66. 4-5). Frínico, um dos oligarcas mais radicais, é assassinado em plena Ágora (cf. Tucídides 8. 92. 2; Licurgo, *Contra Leórates* 112; Plutarco, *Alcibíades* 25. 14). Com o regresso da democracia, os mais radicais dos Quatrocentos ou abandonaram Atenas, passando-se para o inimigo, ou foram condenados à morte — caso de Antifonte que não quis fugir e foi executado (cf. Tucídides 8. 98). Alcibíades — figura controversa e de actuação dúbia — concita ódios inultrapassáveis, mas constitui também para muitos a única esperança de salvação para Atenas. Motivado apenas por interesse pessoal, não tem reboço em ajudar o inimigo em detrimento de Atenas e coloca-se ora ao lado dos oligarcas ora dos democratas, conforme as conveniências. Dúbia era também a actuação de Terâmenes: tivera papel de relevo na instauração do regime dos Quatrocentos, mas, quando a sua violência gera descontentamentos, chefia um grupo de moderados e faz correr a ideia de que os oligarcas pretendem entregar a cidade aos Espartanos. Pouco depois encabeça os motins, que essas novas provocam no Pireu, e desse modo reconquista as graças do povo. O relativismo de valores, o oportunismo, a lei da força — na peça poderosamente simbolizados na figura de Ulisses, como vimos — são moeda corrente. Estamos portanto num período conturbado que ainda não acalmara no momento da representação do *Filoctetes* e, pelo contrário, se agravaria até à derrota de Atenas em 404 a. C.

Mas nos finais de 410 inícios de 409, preparava-se uma forte empresa militar — com forças terrestres comandadas por Trasilo e navais comandadas por Alcibíades —, a maior depois da expedição à Sicília, que,

como se dizia e desejava, asseguraria finalmente o império e terminaria a guerra. Evidentemente, como acontece em todas as épocas, a oposição a tal empresa não deixou de se fazer sentir (1).

Sófocles era um homem empenhado na vida e problemas da pólis: relacionado com Péricles e, segundo parece, seu amigo pessoal, fora presidente dos helenotamias em 443 a. C.; estrategico com Péricles em 441/440, durante a guerra contra Samos; um dos dez probulos nomeados em 413 (2). Via, por isso, com mágoa que a ambição, a luta pelo poder, as rivalidades, as intrigas dividiam cada vez mais o corpo social e geravam desconfiança. Encontrou-se mesmo envolvido nessas intrigas, nos momentos que precederam o golpe oligárquico de 411 a. C. Como vimos há pouco, os probulos foram completamente ultrapassados pelas heterias oligárquicas que tiveram papel de relevo na queda da democracia e alguns deles colaboraram mesmo com elas. Sófocles, segundo Aristóteles, *Retórica* 3.18, 1419a 25-30, lamenta, mais tarde, ter preparado involuntariamente essa queda. Sente que só uma relação social, baseada na justiça, na franqueza, na compreensão, conseguiria restabelecer a confiança e harmonia capazes de assegurar a salvação da cidade. A diferente caracterização de Filoctetes, um herói que deseja a ruína dos adversários (e. g. 1043-1044), e de Neoptólemo, que aposta na conciliação, parece apontar nesse sentido. A mesma direcção é sugerida pela figura um tanto ideal de Teseu do *Édipo em Colono*, uma peça posterior: governante temente aos deuses, justo, cumpridor dos deveres da hospitalidade (vv. 631-635, 1156-1180, 1182-1183), respeitador da lei (vv. 913-916); rei benevolente que, sem deixar de ser firme (vv. 897 sqq. e 1148-1149), não cede à cólera (vv. 904-906) e recusa a violência (vv. 924-928); franco e leal, rejeita também o engano (vv. 1025-1027) e deseja em tudo servir-se da persuasão, se bem que prefira a acção às palavras (vv. 1143-1144).

(1) Cf. Xenofonte, *Helénicas* 1.1. 33-34 e 1. 2. 1; Lísias, *Contra Diogiton* 7. Sobre a dada da expedição vide Ferguson, *CAH* V, pp. 483-485.

(2) Relações com Péricles: vide W. S. Ferguson, *CAH* V, p. 321; V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, 1954, p. 140.

Presidente dos helenotamias: *IG* I² n.º 202, linha 36.

Estrategico em 441/440: Andrótion, *FGrHist* 324 F 38; Íon, *FGrHist* 392 F 6 (= Ateneu 13,603e); Estrabão 14. 1. 18, 638. É possível que Sófocles tenha também sido estrategico mais tarde com Nícias (cf. Plutarco, *Nícias* 15. 2).

Um dos probulos: Aristóteles, *Retórica* 3. 18, 1419a. Sobre o assunto vide T. B. L. Webster, *Introduction to Sophocles*, London, Methuen, 1936, p. 13; W. S. Ferguson, *CAH* V, p. 321.

EM CONCLUSÃO:

Neoptólemo, ao agir pela fraude, afasta Filoctetes e torna-o mais renitente a uma colaboração com a sociedade que o tratou com ingratidão e injustiça. No Êxodo, ao usar da persuasão, compreensão, franqueza e amizade, fá-lo hesitar e sofrer por não conseguir acreditar nas palavras que escuta.

É lícito, portanto, supor que Neoptólemo teria obtido resultados positivos e conseguido a reintegração, se usasse desde o início de franqueza e amizade.

Composta num momento conturbado e difícil para Atenas, época de profunda divisão interna e de crise de valores, a tragédia parece ser um apelo à harmonização social e a proposta de um modelo de novo governante, simbolizado em Neoptólemo: justo e benevolente, franco e dinâmico, firme e tolerante, adepto da persuasão e não da violência.

A vida em sociedade pressupõe determinados princípios éticos e normas de convivência, sem os quais se não gera a necessária confiança nem é possível a colaboração. Se a deslealdade, o dolo, a mentira marcam as relações humanas, se as pessoas se sentem utilizadas, vêem a amizade defraudada, as palavras desmentidas pelos actos, os acordos quebrados, tendem a retrair-se, perdem a confiança nos outros e fecham-se. Não são capazes de ultrapassar a desconfiança que os faz pressentir segunda intenção nas palavras e nos actos dos outros. Incapazes quantas vezes de ultrapassar a barreira criada, sofrem por essa suspeita. No isolamento encontram a única alternativa para uma sociedade que lhes aparece dolosa, dúplice, desumana. Foi esse o drama de Filoctetes; foi o drama dos Gregos dos últimos anos do século V a. C., sobretudo dos Atenienses; o drama de várias épocas de crise ao longo dos tempos; e é o dilema pungente da sociedade actual.

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA