

humanitas

Vol. XXXI-XXXII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

HUMANITAS

VOLS. XXXI-XXXII



COIMBRA

MCMLXXIX-MCMLXXX

O SIGNIFICADO DA FIGURA DE ULISSES NO *FILIOCTETES*

A figura de Ulisses aparece-nos tratada em duas tragédias de Sófocles, o *Ajax* e o *Filoctetes*, e de uma para outra a transformação é profunda. Enquanto na primeira o herói se impõe pela sua dignidade e elevação, o Ulisses do *Filoctetes*, apesar da relativa clareza com que está caracterizado, não tem colhido a opinião unânime dos estudiosos sobre a interpretação e a valorização do seu modo de agir: desde quem o defenda, alegando que trabalhava para o bem comum, até quem o faça descer ao mais ínfimo escalão moral — verdadeiro símbolo da maldade humana.

A segunda interpretação é seguida pela maioria, que vê no Cefalénio um político sem escrúpulos e sem princípios morais, um homem para quem tudo é relativo e não há valores absolutos, que tudo avalia de acordo com o interesse e a utilidade, seus ou do grupo social que representa, sem olhar a meios para atingir os seus objectivos (1).

Mas Ulisses tem defensores que invocam desde logo o testemunho do próprio coro da peça, o qual acentua no *kommos*:

κείνος δ' εἷς ἀπὸ πολλῶν
ταχθεὶς τοῦτ' ἐφημοσύναι
κοινὰν ἤγνυσεν ἐς φίλους ἀρωγάν (2).

(1) Cf. C. M. BOWRA, *Sophoclean Tragedy*, Oxford, 1944, repr. 1965, pp. 284-287; B. M. W. KNOX, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley and Los Angeles, 1966, pp. 124-125 (em futuras citações: Knox, *Heroic Temper*); CH. SEGAL, «Philoctetes and the Imperishable Piety», *Hermes* 105 (1977) 138-142 (citado a partir de agora: SEGAL, «Imperishable Piety»); P. VIDAL-NAQUET, «Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie», *Annales E.S.C.* 1971, pp. 632-633 (= J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, pp. 175-176 (de agora em diante: P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie*).

(2) Vv. 1143-1145:

*Ele foi o único, entre muitos,
escolhido para tal empresa, e, por sua ordem,
realizou uma obra para bem de todos os amigos.*

Para uma apreciação a este tipo de defesa da actuação de Ulisses, vide J. RIBEIRO FERREIRA, *Sófocles, Filoctetes*, Col. Textos Clássicos, Coimbra, 1979, pp. 20-21 (no futuro, J. RIBEIRO FERREIRA, *Sóf., Filoct.*).

Para justificar a actuação de Ulisses, Ronnet, por exemplo, aponta várias atenuantes: o abandono de Filoctetes na ilha deserta obedecera a um imperativo divino, já que os gritos do doente tornavam qualquer sacrifício impossível; além disso, como local para o deixar, Ulisses tivera o cuidado de escolher uma gruta hospitaleira na vizinhança de uma fonte. Ele e os Atridas, agindo em nome do exército, embora tenham tratado Filoctetes com crueldade, não atentaram contra a sua honra, nem os Aqueus — pelo menos na intenção — foram culpados do seu infortúnio. Agora Ulisses vem buscá-lo em cumprimento de uma missão que beneficia todos os Aqueus, vendo talvez na empresa actual uma espécie de reparação da que outrora executara. Se usa da fraude e do engano, é por ter concluído que lhe não seria possível agir de outro modo. Além disso, apesar da sua conduta odiosa ao longo da peça, Ulisses vem oferecer a Filoctetes a cura e a glória. É este que, em vez de aceitar a oferta, se mantém cego a todas as propostas e encerrado num ressentimento estéril (1).

Pouco difere desta a opinião de Linforth, para quem Ulisses não é um vilão nem um cobarde (2). Segundo este estudioso, Ulisses, ao expor a Neoptólemo (vv. 72-74) as causas do ódio de Filoctetes e os motivos que desaconselham a sua intervenção directa no contacto com o herói, omite o principal — o tê-lo abandonado na ilha deserta —, talvez por ter vergonha do que fez e por desejar falar nisso o menos possível (p. 100); produz uma afirmação *honest*a ao proclamar (vv. 989-990) que age em obediência à vontade de Zeus (p. 134); e não merece acusações de cobardia com que Filoctetes o mimoseia (vv. 1305-1307), quando aproveita, para se escapar, da decisão de Neoptólemo que, interpondo-se, evita que o herdeiro de Hércules dispare o arco sobre o Cefalénio (p. 141).

Maddalena, por sua vez, considera que Ulisses actua para pôr termo aos sofrimentos dos gregos e, ao longo da tragédia, é sempre magnânimo: caso contrário, não teria podido ser, sequer por breves momentos, o inspirador de Neoptólemo e o antagonista de Filoctetes, nem o filho de Aquiles no fim lhe teria salvado a vida (3).

(1) *Sophocle, poète tragique*, Paris, 1969, pp. 256-260 (a partir de agora: RONNET, *Sophocle*).

(2) «Philoctetes: The Play and the Man», *University of California Publications in Classical Philology*, 15.3 (1956) 95-156 (a partir de agora: Linforth. «Philoctetes»).

(3) *Sofocle*, Torino, 1963, pp. 248-249.

Embora assentando em um fundo de verdade, a justificação de Ronnet peca por demasiado simplista e por injusta para Filoctetes; além disso, por tal processo, justificar-se-ia tudo. Podem os Atridas não ter atentado contra a honra de Filoctetes: contudo abandonar numa ilha deserta, sem meios de subsistência, um inválido que contraíra o mal de que sofre precisamente para os ajudar constitui uma injustiça atroz. Recorrer ao uso da fraude, da traição, da violência — enfim, dos meios mais fáceis e mais seguros, mesmo ao arrepio da justiça e da moral, mesmo em total desrespeito pela pessoa humana — não parece que seja o melhor processo de executar uma missão que visa o bem comum e a reparação de uma injustiça anterior. E só por ironia amarga se poderá dar o epíteto de «hospitaleira» à caverna rochosa da ilha deserta em que vive Filoctetes. Ronnet não deixa de ter certa razão no que concerne à cegueira e à inflexibilidade agreste de Filoctetes, mas tal argumentação nunca pode servir para desculpar Ulisses — até porque a atitude de Filoctetes é justificável (1). Ulisses vem oferecer-lhe a cura e a glória, é certo, e escudado mesmo na revelação-imposição dos deuses e de um oráculo; mas não será aceitável que uma pessoa, tão injusta e desumanamente tratada, enganada, traída, caçada como um animal, não acredite nos outros homens, nem aceite como verdades as palavras que deles escuta (2)?

Em vez de atribuir, como Linforth, as omissões de Ulisses ao seu papel na operação de abandono de Filoctetes, a um sentimento de vergonha póstumo, parece mais natural ver nessa atitude a consciência de que evocar tal acto seria prejudicial à tática de convencimento de Neoptólemo: não se percebe por que se deva considerar *honesto* a afirmação de Ulisses de que age em obediência à vontade de Zeus, em vez

(1) Cf. J. RIBEIRO FERREIRA, *Sóf., Filoct.*, pp. 12-18.

(2) Como observa CH. SEGAL, «Divino e umano nel *Filoctete* di Sofocle», *Quaderni Urbinati* 23 (1976), 81-82, as palavras apenas, os *logoi*, não bastam para convencer e persuadir, porque se prestam muito ao engano e à mudança de sentido.

Nos diálogos entre Filoctetes e Neoptólemo dos vv. 895-924 (onde formam contraste com *δρᾶν*), 1267-1290 e 1373-1396 encontramos uma utilização abundante de termos que significam dizer (cf. R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge, 1980, pp. 288, nota 30 e 294-295, nota 46).

Curiosa a hipótese apresentada pelo mesmo autor (p. 299), de que Hércules, no final, se serve de *μῦθος* (vv. 1410 e 1417), por constituir um termo mais digno do que os *λόγοι* de Neoptólemo, com os quais deve estabelecer contraste, e encontra eco em Filoctetes (v. 1447).

de ver nessas palavras um meio de forçar a partida de Filoctetes, e um argumento útil à tentativa de vergar a sua oposição firme; finalmente não se entende também porque é imerecido o apodo de cobarde a quem proclama que o que importa é pôr-se a salvo e se apressa, a coberto de circunstâncias propícias, a sair do campo de disparo de Filoctetes.

Não é mais feliz a interpretação de Madalena: além de errada quanto a Ulisses, demonstra uma notável incompreensão da figura de Neoptólemo (1). Aceito que até à cena em que Ulisses e Filoctetes se defrontam (vv. 975 sqq.), o primeiro não apareça aos olhos do filho de Aquiles como malvado e vil, nem era da conveniência do próprio mostrar-se-lhe com cores demasiado negativas. Daí a falar-se de magnanimidade vai uma distância grande. Essa cena, no entanto, em breve lança à luz do dia tudo quanto ele é: coacção física e psíquica, grande insensibilidade, desrespeito pela pessoa de outrem caracterizam o seu modo de actuar. De tudo se serve sem o menor escrúpulo nem olhar à dor que está ou pode produzir. Argumentar que o procedimento de Ulisses visava acabar com o sofrer dos Gregos é defender que a consecução de fins justos justifica que se possa lançar mão de meios injustos. Não se pode aceitar um tal princípio, nem no aspecto ético, nem do ponto de vista de Sófocles, como o próprio Maddalena tende a pensar (p. 217).

Perante opiniões tão díspares, impõe-se a análise do Ulisses do *Filoctetes*, em busca dos traços mais determinantes do seu carácter.

I

Um clima de fraude e de mentira percorre toda a peça e nele desempenha Ulisses um papel proeminente. Ora os testemunhos literários e históricos do tempo revelam como a mentira, o engano, a fraude, a deslealdade, a traição eram prática corrente quer nas relações entre indivíduos, quer entre cidades: em vez de causarem desonra e vergonha aos seus promotores, cumulam-nos de honras e de prestígio. O próprio vocabulário põe em evidência essa característica fundamental do

(1) Sobre a figura de Neoptólemo, vide J. RIBEIRO FERREIRA, *Sóf., Filoct.*, pp. 24-29 (em especial 25-26).

Filoctetes: ἀπάτη (vv. 1136, 1228), δόλος, δόλιος, δολόω (vv. 91, 101, 102, 107, 129, 608, 1118, 1228, 1282), τέχνη (v. 88), τεχνᾶσθαι (v. 80) ἐκκλέπτειν (vv. 55, 968).

Observa Knox (1) que, dos três métodos possíveis para vencer a vontade heróica — força, persuasão e engano (βία, πειθῶ e δόλος) —, Ulisses elimina, por inviáveis, os dois primeiros (vv. 103 e 105) e aconselha o terceiro. Ele tem, de facto, entranhado em si o mesmo espírito que domina as figuras históricas a que Tucídides alude no cap. 82 do livro III. Deduz que Filoctetes, dominado por um ressentimento de dez anos e possuidor dos dardos infalíveis de Héracles, só por meio de um *sophisma* (v. 14) pode ser vencido. Há portanto que iludi-lo com palavras astutas (2) e maquinar (σοφισθῆναι) um processo de lhe roubar (κλοπεύς) as armas infalíveis (vv. 77-78). A Neoptólemo diz compreender que ele prefira, como o pai, a acção às palavras (v. 90) e não esteja na sua natureza (*physis*) tecer armadilhas (τεχνᾶσθαι, v. 80, e ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς, v. 88) e usar da mentira (ψευδῆ λέγειν, v. 100 e 108) e do dolo (δόλος, vv. 91 e 102). Não se esquece, contudo, de acrescentar que, se Neoptólemo não fosse tão novo, a experiência já lhe teria ensinado como a ele, Ulisses, que são as palavras que tudo governam (vv. 98-99) e que o dolo e a mentira não trazem vergonha, quando resultam em nosso proveito (κέρδος, v. 111) e delas depende a salvação da vida (v. 109). Por isso o aconselha a que use da astúcia (vv. 101 e 107) e aceda a executar o seu plano. Daqui se deduz que o clima de fraude vem desde o início da viagem, pois a Neoptólemo foram sonogados determinados pormenores do oráculo que pudessem constituir obstáculo à sua partida. Por isso vemos chegar a Lemnos sem ter conhecimento de que é necessária a persuasão e de que Tróia não poderá ser conquistada sem a presença de Filoctetes e do seu arco (3).

O mesmo clima de fraude e de mentira se estende ao longo da peça. O Mercador conta que foi pelo dolo (δόλοισ) que Ulisses agarrou Heleno (v. 607). Filoctetes, depois de Neoptólemo lhe confessar a sua traição, grita ao ouvir a voz de Ulisses: «Aqui está quem me agarrou

(1) *Heroic Temper*, p. 119.

(2) V. 55: λόγοισιν ἐκκλέψεις λέγων.

(3) Cf. M. O. PULQUÉRIO, *Problemática da Tragédia Sofocliana*, Coimbra, 1968, pp. 118-119 (em futuras citações: M. PULQUÉRIO, *Problemática*).

e me roubou as armas» (vv. 978-979), acusando-o de o ter feito por meio de torpes traições (*αἰσχροῦς ἀπάτας*, v. 1136); pede a Neoptólemo que não aceite a desonra de ser o seu raptor (*ἐκκλέψας*, v. 968), ele que por dolo (v. 1282) lhe tirou o arco. E com efeito, Neoptólemo, que se deixara convencer por Ulisses e passara a executar zelosamente o seu plano e a manobrar, com igual habilidade, o dolo e a mentira, consegue, em grande parte graças aos conselhos e ao exemplo de Filoctetes, emancipar-se da influência do Cefalénio e entender a falsidade das suas doutrinas; entrega então o arco, porque dele se havia apoderado com torpes traições e enganos (1).

Portanto a fraude e a mentira são um traço essencial do carácter de Ulisses. O recurso a uma e a outra está-lhe tão metido no sangue que, no fim do Prólogo, acaba por invocar Hermes, o deus do dolo (*ὁ πέμπων δόλιος*), para que a execução do plano seja levada a bom termo (v. 133). Ele é o filho de Sísifo (vv. 417, 624-625) — e a filiação que Sófocles lhe atribui é significativa —, o modelo do embusteiro que até depois da morte conseguiu enganar Hades e voltar à vida.

Este apego de Ulisses à fraude e à mentira, o recurso constante à esperteza e à *techné* já se encontram em embrião nos Poemas Homéricos, onde o herói se distingue pela astúcia e pela habilidade em se desembaraçar de obstáculos e situações difíceis e recebe com frequência o epíteto de *πολύμητις* e *πολυμήχανος* («homem dos mil expedientes») — significativamente o último também lhe é atribuído na peça por Filoctetes (v. 1135). No entanto, no séc. V, a caracterização de Ulisses com traços negativos, como nos aparece nesta tragédia de Sófocles, devia ser um tópico comum. Como observa Knox, o facto de, no Prólogo, Neoptólemo ser várias vezes referido como filho de Aquiles e de responder a Ulisses que não está na sua natureza, como não estava na do pai, servir-se da fraude e da mentira, talvez inclua uma intenção de recordar aos espectadores o contraste de rico significado ético e social entre Ulisses e Aquiles, dois heróis que se tornaram protótipos míticos e literários de duas maneiras diferentes de pensar e de sentir (2). Este

(1) *ἀπάταισι αἰσχροῦς... καὶ δόλοις*, v. 1228.

(2) *Heroic Temper*, pp. 121-122.

Não me parece de aceitar, no entanto, que Sófocles tenha a intenção de recordar a oposição entre o ideal do herói democrático, Ulisses, e o ideal do herói da tradição aristocrática, Aquiles, como a exposição de Knox parece sugerir. A verificar-se uma tal oposição, a visão da democracia por parte de Sófocles seria de profundo

contraste já latente em Homero, sobretudo no canto IX da *Ilíada* (1), acentuar-se-ia até ser, no séc. V, um lugar-comum. É o que está bem patente no *Hípias Menor* de Platão, onde o sofista caracteriza (365b) Aquiles como verdadeiro e simples (*ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς*) e Ulisses, como dúplice e mentiroso (*πολύτροπός τε καὶ ψευδής*), ou o primeiro como o mais simples e o mais verdadeiro dos homens (*ἀπλούστατος καὶ ἀληθέστατος*, 364e) e o segundo como o mais dúplice (*πολυτροπώτατον*, 364c) (2). Mas mais do que elemento de um contraste que se tornara tema retórico quase obrigatório, Ulisses simboliza na tragédia uma prática corrente nas relações humanas e encarna doutrinas muito em voga nos últimos anos da guerra do Peloponeso. Neste aspecto é bastante significativo — para apontar apenas um exemplo — um passo dos *Dissoi Logoi* (3.2-3), onde, num discurso cujos termos e conteúdo lembram muito os de Górgias (3), se afirma que é justo mentir e enganar (*ψεύδασθαι ὡς δίκαιόν ἐστι λεξῶ καὶ ἐξαπατᾶν*), mesmo a parentes (*ψεύδασθαι καὶ ἐξαπατᾶν τὼς γονέας*) e considera-se até justo usar da violência para com as pessoas mais queridas (*βιῆσθαι τὼς φιλτάτως δίκαιον*) (4).

pessimismo — o que não parece ser o caso. A não ser que as desilusões com a actualização da democracia ateniense ao longo da Guerra do Peloponeso lhe tivessem alterado profundamente a visão do democrata modelo: desde os inícios da década de 430 a.C., em que se deve situar a composição do *Ájax*, que apresenta um Ulisses de grande elevação moral (vide infra, pp. 23-24), até 409, data do *Filoctetes*, em que Atenas se debatia perante o espectro da derrota, em grande parte por sua própria culpa.

Mais de acordo como herói modelo de democrata se apresenta o Neoptólemo da parte final da tragédia (vide J. RIBEIRO FERREIRA, «O Problema educativo no *Filoctetes*», *Humanitas* 29-30 (1977-1978) 46-50 (em futuras citações: J. Ribeiro Ferreira, «Problema educativo»).

(1) Cf. em especial *Il.* IX. 312-313, em que Aquiles, em resposta ao discurso de Ulisses, proclama odiar tanto como as portas do Hades aquele que esconde uma coisa no peito e tem outra nos lábios.

(2) Cf. A. ROSTAGNI, *Scripti Minori*, I: *Aesthetica*, Torino, 1955, pp. 4-12 (de futuro: Rostagni, *Aesthetica*).

(3) Cf. J.-P. DUMONT, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969, p. 232.

(4) Há semelhanças com o que diz Górgias no *Elogio de Helena* 10, onde se fala no engano provocado pelo encanto da palavra; até o vocabulário é idêntico: *ἐξαπατᾶν* nos *Dissoi Logoi* e *ἀπατήματα* no *Elogio de Helena*).

Os *Dissoi Logoi* são uma pequena obra composta cerca de 400 a. C. por um autor anónimo e transmitida por Sexto Empírico — encontrava-se pelo menos no final dos seus manuscritos (cf. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokra-*

II

Tal como estipulam os *Dissoi Logoi*, o recurso à força e à violência é outro meio de que Ulisses não desdenha lançar mão para atingir os seus objectivos. Se de início o elimina como impossível (vv. 103 e 105), não se esquece de que ele constitui frequentemente um forte e convincente argumento. Por isso, da violência se socorre como forma de pressão e de convencimento, sempre que possível ou necessário, e sempre que as circunstâncias o favoreçam. Assim o faz saber a Filoctetes pela pessoa do falso Mercador que, de modo solene e significativo, nomeia Ulisses com uma fórmula de sabor homérico — *᾽Οδυσσεώς βία*:

....ἐπὶ τοῦτον ἄνδρῃ τῷδ' ὄπερ κλύεις,
ὁ Τυδέως παῖς ἢ τ' ᾽Οδυσσεώς βία,
διώμοτοι πλέουσιν ἢ μὴν ἢ λόγῳ
πεῖσαντες ἄξειν, ἢ πρὸς ἰσχύος κράτος (1).

Repete depois a ameaça, já cara a cara com Filoctetes, dizendo-lhe que ou ele parte ou os marinheiros o levarão à força (*βία*, v. 983). O tema da violência continua nos versos seguintes: no v. 993 Ulisses garante

tiker, II, pp. 405-416). Utiliza o método antilógico de Protágoras, a quem já foi por isso erradamente atribuída. ROSTAGNI, *Aesthetica*, pp. 29-32, atribui a sua origem a centros pitagóricos em que Górgias teria sido educado. Trata-se de um conjunto de pares de argumentos opostos que são apresentados como tese e réplica à maneira, respectivamente, de Górgias e de Hípias, cujo conteúdo, na opinião de E. DUPRÉEL, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, 1948, pp. 89-94 e 196-200), deve corresponder no essencial à doutrina dos dois sofistas.

Sobre os *Dissoi Logoi*, vide ainda W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge, 1969, pp. 316-319 (citado a partir de agora: Guthrie, *HGPh*, III).

(1) Vv. 591-594:

..... Em busca deste homem os dois que referi,
o filho de Tideu e o poderoso Ulisses,
se fizeram ao mar. Juraram levá-lo a todo o custo:
convencendo-o pela palavra ou pelo poder da força.

A fórmula *᾽Οδυσσεώς βία* do v. 592 ocorre, aliás, mais vezes na peça: v. 314, empregue por Filoctetes quando conta a sua história e refere a injustiça de que foi alvo por parte dos Atridas e de Ulisses; v. 321, em que Neoptólemo, embora capciosamente, apoia as palavras daquele e corrobora a malvadez dos Atridas e a violência de Ulisses.

que Filoctetes tem de seguir o caminho de Tróia e no v. 994 que tem de obedecer; no v. 1003 ordena aos marinheiros que o prendam, o que provoca, da parte do infeliz, primeiro, a pergunta se por acaso nasceu escravo para ser dessa maneira tratado (vv. 995-996) e, depois, uma longa e violenta diatribe de acusações e imprecções (vv. 1004 sqq.). De facto, neste primeiro diálogo entre Ulisses e Filoctetes, as palavras daquele são duras, violentas — são ordens: uma linguagem autocrática, própria para intimidar, de um senhor para um escravo, como bem sentiu Filoctetes (1).

Ulisses, contudo, não executa a ameaça de o levar à força, visto a violência ser contrária ao oráculo, que exigia a persuasão. Mas, se abandona a violência física, passa a utilizar a psicológica (vv. 1055 sqq.): simula a partida, dizendo que, embora seja de seu natural querer vencer em tudo, desta vez vai ceder e deixar Filoctetes em Lemnos, como é seu desejo. Basta-lhe levar o arco, que assim dará a um outro a glória que podia ser dele, Filoctetes — a conquista de Tróia:

.....ἐπειὶ πάρεστι μὲν
 Τεῦκρος παρ' ἡμῖν, τήνδ' ἐπιστήμην ἔχων,
 ἐγὼ θ', ὅς οἴμαι σοῦ κάμιον οὐδέν ἄν
 τούτων κρατύνειν, μηδ' ἐπιθύνειν χερί (2).

É uma forma de exercer pressão em dois sentidos: primeiro, porque, sem o arco, a vida de Filoctetes seria impossível em Lemnos — e o infeliz expressa-o bem nos vv. 1107 sqq. —, em segundo lugar, porque, ao afirmar que o arco dará a outro a glória que lhe devia pertencer, Ulisses está a tentar vergar Filoctetes, excitando-lhe o orgulho e a vaidade (3).

(1) Cf. KNOX, *Heroic Temper*, p. 133.

(2) Vv. 1056-1059:

..... *Dispomos também*
de Teucro que domina a sua técnica,
e eu mesmo penso não te ser nada inferior
no manejo dessas armas nem no apontá-las ao alvo.

(3) Concordo com a interpretação dada por A. J. A. WALDOCK, *Sophocles the Dramatist*, Cambridge Univ. Press, 1966, pp. 212-214. Já não me parece de aceitar, no entanto, a opinião de que Neoptólemo compreende a manobra de Ulisses e secunda a sua acção, ao dizer aos marinheiros que fiquem, fingindo que Ulisses o censuraria (vv. 1074-1080).

Falhada a pressão psicológica, Ulisses volta às ameaças e a tentar o recurso à força: a Neoptólemo, que se emancipara da sua influência e estava disposto a devolver o arco, ameaça-o com a sua oposição (v. 1241-1243) e com o castigo do exército (vv. 1250 e 1253) — chega mesmo a puxar da espada, que logo recolhe perante a resposta pronta do jovem (vv. 1257-1258); depois, desesperado por não ter podido demover o filho de Aquiles e por ver que todo o seu plano vai derruindo, é a Filoctetes que de novo dirige a ameaça:

ὄς σ' ἐς τὰ Τροίας πεδί' ἀποστελῶ βίαι,
ἔάν τ' Ἀχιλλέως παῖς τε μὴ θέληι (1).

Simplemente, a situação havia mudado e Ulisses só salva a vida graças à intervenção de Neoptólemo, que impede Filoctetes de disparar o arco, e à sua rápida fuga. Caso curioso, Ulisses, o paladino da violência, retira-se cobardemente sempre que o opositor dispõe de armas iguais, o que aliás está de acordo com o código prático e utilitário que procurava incutir no filho de Aquiles a quem, no v. 109, afirma que o importante é salvar a vida (*σωθῆναι*). Vê-o perfeitamente Filoctetes, ao proclamar, nos vv. 1305-1307, que

.....τοὺς πρώτους στρατοῦ,
τούς τῶν Ἀχαιῶν ψευδοκῆρυκας, κακοῦς
ὄντας πρὸς αἰχμὴν, ἐν δὲ τοῖς λόγοις θρασεῖς (2).

Também aqui Sófocles não fez mais do que moldar o seu Ulisses de acordo com o que era prática na sociedade de então, e de que nos chegam ecos e informações em várias obras literárias e históricas: os *Dissoi Logoi* aconselham o uso da violência quando necessário (3); nas *Fenícias* de Eurípidés, Etéocles usa-a contra Polinices, o legítimo herdeiro do trono, a quem expulsa injustamente da pátria, por considerar a Sob-

(1) Vv. 1297-1298:

..... eu te levarei à força para os campos de Tróia,
quer o filho de Aquiles queira, quer não.

(2) os chefes do exército,

arautos mentirosos dos Aqueus, são cobardes
no combate e arrogantes nas palavras.

(3) Vide supra, p. 121.

rania a maior das divindades (vv. 504-506) (1); Cléon propõe o massacre dos Mitilenenses para servir de exemplo aos outros aliados (Thuc. III.35-38); mais tarde os Atenenses respondem aos Mélios que o poder e a força é que contam (Thuc. V.89) e deixam-nos confusos ante a arrogância do seu comportamento face à justa intenção de se manterem neutros (Thuc. V.84-116); Cálicles e Trasímaco (respectivamente, Platão, *Górgias* 483a-484c e 491e-492c, *Rep.* 338c) defendem a lei do mais forte. Enfim, toda uma apologia da violência e da força como meio fácil e rápido de satisfazer ódios e ambições — prática que sabemos ter sido corrente na longa e violenta guerra do Peloponeso, que proporcionava uma cómoda cobertura a todos os assassínios e vindictas.

III

Como nota Bowra (2), Ulisses assemelha-se ao militar forjado pela guerra e por ela corrompido, para quem não existe nada tão absoluto como o êxito. A ele tudo subordina e sacrifica — a justiça e a *eusebeia* (vv. 1049-1052). Ele próprio o diz, ao afirmar que vencer é uma paixão natural que o domina (v. 1052). As missões a executar e as ordens recebidas estão acima de quaisquer valores ou escrúpulos. Por isso, considera perfeitamente natural, como com justeza observa Segal (3), que Zeus aprove e secunde o seu plano (*sophisma*). Afirma que vem em serviço dos deuses (vv. 989-990), mas nem sequer se pergunta ou procura saber qual a vontade destes.

Ulisses tem, com efeito, todas as características de um chefe militar que a guerra insensibilizou e libertou de todas as peias e pruridos morais. Isso é claro até pela forma como trata os outros, com os quais usa, com frequência, de uma linguagem autoritária, incisiva — as suas palavras são ordens — e contra quem não sente reбуço em utilizar a violência física ou psíquica, como vimos no número anterior. Considera que a disciplina e a obediência são qualidades fundamentais e, portanto,

(1) Focaremos mais desenvolvidamente este e os exemplos seguintes a propósito do relativismo moral de Ulisses (vide infra, pp. 133-136).

(2) *Soph. Tragedy*, p. 286.

(3) «Imperishable Piety», pp. 138-146.

como não esquece de o lembrar a Neoptólemo (vv. 15 e 53), os subordinados devem acatar sem discussão as ordens dos seus chefes. Nesse acatamento reside, segundo ele, a verdadeira *sophia* de um subalterno (1). Por esse facto, estranha no Êxodo que o filho de Aquiles se proponha entregar o arco a Filoctetes, a ponto de julgar tratar-se de uma brincadeira do jovem (2). Ao ver que nada consegue contra a firmeza de Neoptólemo, Ulisses parte, dizendo que vai contar tudo ao exército (3).

A disciplina no exército e a obediência pronta e sem reserva às ordens dos comandantes deviam ser um problema agudo, vivido pelos Atenenses, sempre muito ciosos da sua liberdade, durante a sangrenta e difícil guerra do Peloponeso — sobretudo nos seus últimos anos, em que os acontecimentos não corriam de feição. Vários são os testemunhos que nos deixam entrever o problema. Recordamos aqui o passo das *Rãs* de Aristófanes em que Êsquilo acusa Eurípides de ter ensinado os marinheiros a responderem aos seus comandantes (vv. 1071-1072), censura que Dioniso confirma, ao dizer que a tripulação recalcitra diante dos chefes e navega ao acaso (v. 1076) (4).

A obediência aos chefes e o acatamento das suas ordens, mesmo quando injustas, é um problema que também se põe no *Filoctetes*. Vimos que, na opinião de Ulisses, o soldado deve obedecer cegamente para maior eficiência. Sófocles, contudo, na peça, pronuncia-se nitidamente pela desobediência, pela autonomia da consciência individual, pela transcendência de valores. Neoptólemo, embora tema as represálias do exército se não cumprir as ordens de Ulisses (vv. 93-94) a quem está subordinado, decide-se no Êxodo pela desobediência, por considerar desonrosa e injusta a tarefa de que o seu superior o encarregara.

(1) Vide J. RIBEIRO FERREIRA, «O problema educativo», pp. 43-45.

(2) Tornaremos a este assunto na p. 132.

(3) Embora Ulisses apresente muitas semelhanças com o chefe político e militar do séc. V, parece-me abusiva a transposição que do passo fez P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie*, p. 176: «autrement dit, en termes politiques, ...il va convoquer l'assemblée du peuple».

(4) O argumento da obediência aos superiores parece ter-se tornado popular em Atenas depois dos acontecimentos de 411.

IV

O discurso de que Ulisses se serve ao longo da peça aproxima-o intencionalmente dos Sofistas. Para convencer Neoptólemo, utiliza os métodos que haviam sido divulgados por estes e estavam em voga no século V.

Tal facto torna-se evidente desde o Prólogo. Aí Ulisses mostra saber transformar na perfeição o argumento mais fraco no mais forte e esconder uma parte da verdade para melhor convencer, já que se refere à necessidade da presença em Tróia ora de Filoctetes e do arco, ora do arco apenas, conforme lhe convém à tentativa de aliciar Neoptólemo (1). Como sabe que não está na natureza de Neoptólemo tecer armadilhas (*τεχνᾶσθαι*, v. 80), procura demonstrar ao jovem e convencê-lo de que só por meio de um plano bem urdido (*σόφισμα*, v. 14, e *σοφισθῆναι*, v. 77) será possível levar Filoctetes para Tróia. O saber adaptar o modo de agir a cada situação, o ser capaz de utilizar a traição, a fraude, a violência, conforme o momento e as circunstâncias aconselhem, sem olhar a preconceitos de honra ou de justiça, é, para Ulisses, uma manifestação de coragem e de *sophia*. Daqui parte o argumento de que lança mão e com o qual liquida as últimas resistências de Neoptólemo: poderá adquirir, perante a sociedade, a fama de *sophos* e de *agathos*, se agir com astúcia e se, através da fraude e da mentira, se apoderar do arco de Filoctetes (v. 119).

Ἴτω· ποήσω, πᾶσαν ἀσχόνην ἀφείς (2).

E a sua concordância é, nesse momento, isenta de qualquer reserva.

Portanto, para Ulisses o importante é ser astuto e hábil — *sophos*. Reconhecem-no e sublinham-no as outras personagens. Neoptólemo considera-o um lutador astuto (*σοφὸς παλαιστής*, v. 431) e, mais tarde (v. 1015), Filoctetes acusa-o de ter tornado o filho de Aquiles perito (*sophos*) em maldades.

Do exposto se deduz que Ulisses sabe, como os Sofistas, usar do processo dos dois argumentos, transformando o mais fraco no mais

(1) Cf. M. PULQUÉRIO, *Problemática*, pp. 114-117.

(2) V. 120:

Seja. Assim farei, pondo de lado qualquer resistência.

forte e distorcendo o sentido usual das palavras (1). É um método com grande audiência e voga no séc. V e dele se encontra uma caricatura cheia de graça na discussão entre o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto das *Nuvens* de Aristófanes (vv. 889-1104). Queixa-se o primeiro de que, por essa altura — 423, data da representação da comédia (2) —, o opositor prosperava (v. 920) e apelida-o de mais fraco, no que é corroborado por este (v. 893). Proclama o segundo que, apesar da sua situação de inferioridade à partida, vai vencer (vv. 894-895). Como o próprio afirma, «escolher os raciocínios mais fracos e fazê-los vencer» (3) vale mais do que qualquer fortuna (vv. 1041-1042). É precisamente o que acontece: o que se apresenta como mais forte sai vencido pelo que reconheceu ser mais fraco.

Também, como os Sofistas, Ulisses prefere aos actos a palavra, afirmando que ela é soberana:

νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὄρω βροτοῖς
τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τάργα, πάνθ' ἡγουμένην (4).

Neste aspecto, Ulisses não é senão um bom representante da sociedade grega dos últimos anos do séc. V e um político *à la page* com as doutrinas da moda na sociedade que o rodeia (5), onde todos procuram instruir-se na arte de persuadir para enganar o próximo e refutá-lo por todos os meios, justos ou injustos. Além disso, não faz mais do que seguir a doutrina atribuída por Platão a Górgias em vários dos seus diálogos (cf. *Górgias* 452e-453a, *Ménon* 95c, *Filebo* 58a) e expressa pelo

(1) Sobre a distorção do sentido de *γενναῖος* do v. 51, vide infra, pp. 131-132.

(2) Há contudo quem considere esta cena dos dois Raciocínios de feitura ou remodelação posterior à representação da comédia (cf. K. J. DOVER, *Aristophanes, Clouds*, ed. by..., Oxford, 1968, rep. 1970, pp. XC-XCII).

(3) *αἰρούμενον τοὺς ἥττονας λόγους ἔπειτα νικᾷν.*

(4) Vv. 98-99:

*Hoje, com a experiência, vejo que, entre os mortais,
são as palavras e não as acções que conduzem tudo.*

(5) Cf. ARISTÓFANES, *Nub.* 1015-1023, onde o Raciocínio Fraco avisa Fidípides de que, se praticar os costumes da moda, terá uma língua grande *γλῶσσαν μεγάλην* e uma longa proposta de decreto *ψήφισμα μακρόν*: Aristófanes critica e zomba dos longos discursos dos oradores que apresentam ou defendem uma proposta na Assembleia.

próprio Górgias no *Elogio de Helena* 8 (= fr. 11 Diels-Kranz, 8), onde afirma que o *logos* é todo poderoso (*δυνάστης μέγας*) e

σμικροτάτοι σώματι καὶ ἀφανεστάτοι θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ·
δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν
ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι (1).

Continua ainda um bom discípulo de Górgias no considerar o momento oportuno (*kairos*) a chave de tudo. Até ao séc. V o *kairos* ainda não tinha o sentido de «momento oportuno» que então adquire. Até aí designava o hábito de uma escolha cuidadosa e uma prudente sobriedade ou autodomínio, o tacto e a consciência do que convém às circunstâncias. Isto é particularmente evidente em Píndaro, onde origina no possuidor maturidade e perfeição em qualquer domínio e constitui uma noção afim de *μέτρον* («medida») (2). No século V, e sobretudo com os Sofistas, o sentido de «momento oportuno» parece surgir cada vez com mais clareza e impor-se. *Kairos* passaria então a designar a adequação das palavras a cada circunstância para melhor convencer, o saber aproveitar cada ocasião para atingir objectivos em vista, quase se não distinguindo do oportunismo. É o que se verifica em Górgias que defende a arte do saber usar do momento propício e do que é oportuno (fr. 13 Diels-Kranz). Em sua opinião, as palavras e os actos devem adaptar-se a cada circunstância e ocasião (3), e a lei mais divina e universal consiste em dizer ou calar e em fazer o que em cada momento é oportuno (4). Traço fundamental da técnica de Górgias, o saber falar e agir de acordo com a ocasião era também característica comum

(1) realiza acções divinas por meio de pequeníssimos e imperceptíveis elementos materiais, sendo capaz de pôr termo ao medo, de eliminar o sofrimento e de fazer nascer a alegria e aumentar a piedade.

Cf. ROSTAGNI, *Aesthetica*, pp. 9-10.

(2) Cf. *Oi.* 8.32, 13.45-48; *Pyth.* 1.81-82, 8.7; *Paeon* 2.30-34; frs. 123 e 127 Snell.

Sobre o assunto, vide H. FRANKEL, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford, 1975, pp. 447-448 e notas 14 e 15; 474, nota 11; 497-498 e notas 8 e 9; 504; M. H. DA ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica. I — Cultura Grega*, Lisboa, 1980, p. 191.

(3) Cf. FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas* I.1 e 4.4 (= Górgias A 1a e 24 Diels-Kranz).

(4) Fr. B 6 Diels-Kranz.

Vide ROSTAGNI, *Aesthetica*, pp. 11-12.

a vários outros sofistas: para Crítias (1), ao *καιρός* está ligado tudo quanto é belo; Pródico, segundo Aristóteles (2), sabia pelo menos aproveitar-se dele e, ao que esclarece Diógenes Laércio (3), Protágoras seria o primeiro a estabelecer a força do momento oportuno (*δύναμις καιροῦ*). Apesar desta informação, parece ter sido na Escola Pitagórica que a doutrina respeitante ao *καιρός* deu passos significativos e foi aplicada à retórica; aí a teria haurido Górgias (4).

Um outro sintoma de que esta era uma doutrina muito em voga vem-nos dos *Δισσοὶ Λόγοι*, onde se afere o justo, o belo e o bom pelo ajustamento ou não-ajustamento a cada circunstância ou ocasião, enfim pelo *καιρός* (Diels-Kranz, 90(83)2-3).

Ora Ulisses é um homem que procura adaptar-se a cada circunstância, acomoda tudo e tudo perspectiva em função do fim em vista. Como ele próprio diz, é o homem que o momento reclama (v. 1049) (5).

V

Em Ulisses a falta de escrúpulos impera. É um homem que faz tábua rasa de todos os valores. Tudo para ele é relativo. Considera que ter pruridos morais só serve para complicar as coisas simples e aduzir objecções de escrúpulos e de vergonha, como o faz Neoptólemo (v. 108), é comprazer-se em dificultar o que é fácil, quando afinal o afastamento de tais objecções permite a possibilidade de uma vitória rápida e de um seguro desempenho da missão. Por isso aconselha sem pejo nem pudor:

ἀλλ' ἤδὲ γάρ τι κτήμα τῆς νίκης λαβεῖν,
τόλμα· δίκαιοι δ' ἀθῆις ἐκφανόμεθα.
νῦν δ' εἰς ἀναιδὲς ἡμέρας μέρος βραχὺ

(1) Schol. Eurip., *Hippol.* 264 (= fr. B 7 Diels-Kranz).

(2) *Rhet.* III. 14, 1415 b 12.

(3) IX.52 (= Protágoras A 1 Diels-Kranz).

(4) Cf. ROSTAGNI, *Aesthetica*, pp. 4-59, em especial 12-28.

(5) Embora não haja unanimidade na interpretação do passo, parece-me — aliás na esteira de T. B. L. WEBSTER, *Sophocles, Philoctetes*, Cambridge, 1970, *ad loc.* — que Ulisses se limita a afirmar ser um homem que se adapta à ocasião, agindo de acordo com as exigências do momento. A sequência da sua fala leva-nos à mesma conclusão.

δός μοι σεαυτόν, κἄντα τὸν λοιπὸν χρόνον
κέκλιθο κἀντων εὐσεβέστατος βροτῶν (1).

Espírito militar, tem a vitória na máxima conta (v. 1052) e a ela tudo subordina, mesmo a justiça e a piedade (*εὐσέβεια*: vv. 1048-1053). Para ele, na observação justa de Ch. Segal, o importante não é a justiça e a vontade dos deuses, mas o cumprimento da missão (2). O interesse ou a utilidade (v. 111), a oportunidade ou o momento — é o próprio Ulisses quem o afirma (v. 1049) — são o motor e o aferidor de todo o agir e proceder humanos. Por isso, é capaz de tudo fazer e executar, é um *panourgos*, como frequentes vezes se acentua ao longo da peça — um homem de quem se contam todas as vergonhas e infâmias, segundo o Mercador (vv. 606-608), e, na opinião de Filoctetes, capaz de todas as maldades e calúnias (vv. 407-409) e incapaz de um pensamento honesto e livre (v. 1006).

Trazia a missão de levar Filoctetes e o arco para Tróia, onde, de acordo com o oráculo de Heleno, a sua presença era exigida. Como concluíra que não havia outro processo seguro de conseguir essa presença imprescindível, não sente a mínima hesitação em propor um plano com base na astúcia e na fraude — um *sophisma* (vv. 14 e 54 sqq.). E quando Neoptólemo lhe pergunta se não é vergonha mentir, limita-se a responder naturalmente que não o é, se daí resulta a salvação (v. 109: τὸ σωθῆναι) e que ninguém deve hesitar quando age para seu interesse (v. 111: κέρδος). Para ele a verdadeira sabedoria, a coragem e a nobreza consistem no saber aproveitar a ocasião, no tirar partido das circunstâncias sem olhar a meios para atingir os objectivos visados da maneira mais rápida, mais segura e mais satisfatória. Por isso, antes de expor o seu plano, Ulisses diz a Neoptólemo que, para cumprir a missão de que o vai encarregar, necessita ser nobre (*γενναῖος*) e não apenas de

(1) Vv. 81-85:

*Doce tesouro é, no entanto, a vitória.
Tem coragem. Depois disto, se verá de novo a nossa justiça.
Agora, para agir sem escrúpulos, pelo curto espaço de um dia
coloca-te ao meu dispor; depois, tens o resto da vida
para seres considerado o mais honesto de todos os mortais.*

(2) «Imperishable Piety», p. 142.

Cf. também BOWRA, *Sophoclean Tragedy*, p. 286: «But justice and piety are not absolute ends for him as success is».

corpo (vv. 50-51), isto é, ter a coragem de enganar Filoctetes por meio da mentira (vv. 54-55). Como observa Knox, o sentido de *γενναῖος* — que, pela sua evocação de nascimento e estirpe, resume a tradição heróica — é subtilmente distorcido por Ulisses, de modo a adaptá-lo à sua argumentação, como era corrente nos fins do séc. V a. C. (1). Proclama, por isso, que, se se apoderar do arco de Filoctetes, servindo-se da fraude (*δόλωι*, v. 101) e da mentira (*ψεῦδος*, v. 109), ganhará a fama de «inteligente e valoroso» (*σοφός..... καγαθός*, v. 119). Apesar dos escrúpulos e hesitações iniciais, a perspectiva aberta pela última afirmação lisonjeia Neoptólemo e acaricia-lhe os ouvidos, pelo que adere às propostas e doutrinas de Ulisses. Mais tarde, quando, emancipado já da influência do Cefalénio e amadurecido como homem, se dispõe a entregar o arco a Filoctetes, por considerar que foi desonesto o modo como o adquiriu e que é injusto retê-lo (v. 1234), Ulisses acha esse intento tão fora de propósito e tão alheio ao seu código de valores que considera insensato e não sábio (v. 1245) o procedimento de Neoptólemo, chegando mesmo a perguntar se está a fazer troça dele (v. 1235: *κερτομῶν*).

Por este relativismo de valores, Ulisses, quer na doutrina quer na prática, apresenta uma sintonia profunda, senão total, com o contexto social da época. De facto, à data da composição do *Filoctetes* (ou seja, 409) os chefes políticos e os ambiciosos — como de imediato no-lo mostra a leitura dos autores do tempo — orientam o seu modo de proceder e tudo aferem (o justo, o belo, o honesto) pelo útil (*τὸ συμφέρον*) e pelo vantajoso (*τὸ χρήσιμον*). Os exemplos, tanto os podemos ir buscar a figuras históricas como a personagens de obras literárias. Um testemunho dão-no as já citadas *Nuvens* de Aristófanes, onde o Raciocínio Injusto proclama, por um lado, que a justiça não existe (vv. 901-902) e que ser *sophron* e justo não tem utilidade (vv. 1060-1074) e, por outro, utiliza, como pedras basilares do seu sistema educativo, o método dos dois argumentos opostos e da transformação do mais fraco em mais forte (2): um tal método educativo produz Fidípides, que considera as leis como opostas à natureza e se reclama o direito

(1) KNOX, *Heroic Temper*, p. 125.

Sobre a distorção do sentido usual das palavras no séc. V, vide Tucídides III. 82-4.

(2) Vide supra, pp. 127-128.

de fazer leis para si próprio, de ser um nomoteta (1), e que, depois de bater no pai, justifica esse acto como um procedimento justo (vv. 1331-1450). Propõe ao pai um debate em que provará que lhe bateu com justiça (*ἐν δίκῃ*, v. 1332) e concede-lhe a escolha do racionínio que quiser (*τοῖν λόγῳ*, v. 1336), o mais forte ou o mais fraco (*τὸν κρείττον' ἢ τὸν ἥττονα*, v. 1337), porque, de uma maneira ou de outra, sairá vencedor. Convence-o, de facto, de que é justo um filho bater no pai (vv. 1437-1439). *Ἔμοι μὲν... δοκεῖ λέγειν δίκαια*, são as palavras de assentimento de Estrepsíades no fim do debate; só reage e vai deitar fogo à escola, perante a perspectiva de ser convencido também de que é justo um filho bater na mãe (vv. 1440 sqq.).

Um outro testemunho vem-nos do Etéocles das *Fenícias* de Eurípides que, com o Cálicles do *Górgias* de Platão — a que aludiremos em breve —, apresenta bastantes semelhanças (2); por ambição (a sua *φιλοτιμία*), o filho de Édipo usa de violência contra o irmão, que tinha direito ao trono, e expulsa-o injustamente da pátria, porque, para ele, a justiça não conta quando está em jogo a Soberania (*Τυραννίς*), por cuja posse está disposto a calcar aos pés a *dike* (3) e seria capaz de subir até às regiões onde nascem os astros ou descer às entranhas da terra (vv. 499-525) (4).

(1) Vv. 1420-1429.

À afirmação de Estrepsíades, no v. 1420, de que em nenhum lado a lei positiva estabelece (*νομίζεται*) que se possa bater no pai, pergunta Fidípides se não foi um homem como eles o primeiro que estabeleceu essa lei (*ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεῖς*, v. 1421). Portanto, também ele deve poder fazer uma lei (*θεῖναι νόμον*, v. 1424) que permita aos filhos bater no pai.

(2) Cf. J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, 1971, pp. 100-101 (a partir de agora: J. DE ROMILLY, *La loi*).

(3) Vv. 524-525:

*εἶπερ γὰρ ἀδικεῖν χρεῖ, τυραννίδος πέρι
κάλλιστον ἀδικεῖν.*

(4) Estes argumentos contesta-os Jocasta (vv. 528-567) com o elogio da igualdade, a única coisa que torna duradoira a amizade entre os homens e as cidades.

De Eurípides são dignos de menção ainda, se bem que não seja clara a sua integração contextual (vide T. B. L. WEBSTER, *The Tragedies of Euripides*, London, 1967, p. 110), os frs. 288-290 N², em que se exaltam as vantagens do dolo, dos estratagemas, da mentira, em contraste com a insignificância adquirida pela via da verdade (*τῆς δ' ἀληθείας ὁδὸς φαύλη τίς ἐστι*, fr. 289); o fr. 286 N², em que Belerofonte se queixa de que florescem os perversos e de que os tementes aos deuses não são bem sucedidos.

Não faltam também exemplos históricos entre os quais podemos incluir os do Trasímaco e do Cálicles que nos aparecem, respectivamente, na *República* e no *Górgias* de Platão, embora se duvide que expendam doutrina pessoal o primeiro e que corresponda a uma figura histórica o segundo. Para Trasímaco, a justiça é a conveniência do mais forte e a injustiça apresenta-se não só como uma coisa útil e vantajosa, (1) mas ainda como virtude e sabedoria (*ἀρετή* e *σοφία*, 348e), pelo que se pode concluir que os injustos são sensatos e bons (*φρόνιμοι... καὶ ἀγαθοί*, 348d) (2). Não são muito diferentes as ideias do controverso Cálicles do *Górgias*: devem os mais fortes governar os mais fracos, não sendo as leis e a igualdade senão expedientes inventados pelos últimos para obstar a que os naturalmente mais fortes mandem neles. Deve, por isso, deixar-se crescer à vontade as paixões e ser-se capaz de as satisfazer, graças à coragem e à inteligência; nisso reside afinal a *arete* (3).

Mas os exemplos abundam sobretudo em Tucídides, de onde respigo alguns apenas. No episódio da rendição de Mitilene, durante o debate sobre o destino a dar aos seus habitantes, tanto Cléon, que propunha o massacre impiedoso dos vencidos, como Diódoto, que defendia a clemência, o fizeram com base no mais útil para Atenas (4).

(1) 344c: τὸ μὲν τοῦ κρείττονος ξυμμέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἐναντίῳ λυσιτελοῦν τε καὶ ξυμμέρον.

(2) Cf. PLATÃO, *Rep.* 336b-354c, sobretudo 343b-344c.

Sobre a concepção de justiça de Trasímaco na *República*, vide E. BARKER, «Thrasymachus' conception of justice», in A. SESONSKE (ed.), *Plato's «Republic»: Interpretation and Criticism*, Belmont, California, 1966, pp. 17-20.

Observa J. DE ROMILLY, *La loi*, pp. 91-92, que a doutrina atribuída na *Rep.* a Trasímaco não é fruto de uma reflexão pessoal, mas antes o que ele ouvia e via à sua volta. Posição semelhante é a de GUTHRIE, *H G Ph* III, p. 92, ao afirmar que Trasímaco não expende uma doutrina sua, mas teve sobretudo a intenção de desmascarar a hipocrisia do tempo e mostrar a que ponto o sentido da palavra *justiça* estava pervertido.

(3) PLATÃO, *Górgias* 482 sqq., sobretudo 483a-484c e 491b-492e.

Parece-me correcta a opinião de J. DE ROMILLY, *La loi*, pp. 93-95 (cf. ainda pp. 104-106 e 112-113) de que Platão, ao criar Cálicles, tinha a finalidade de discutir e criticar o amoralismo do seu tempo.

(4) Cf. Tucídides III. 35-50.

Pensa Cléon que os valores democráticos — *οἴκτος* ou compaixão, moderação, *eunoia* ou boa-vontade, afã em aprovar leis mais perfeitas, desejo em convencer pelos argumentos (III. 37) — não devem aplicar-se à política externa, ao passo que o seu opositor Diódoto é de opinião contrária. Para ele, a democracia é conveniente

Quando da queda de Plateias (III.52-68), os Espartanos não usam de clemência com os habitantes da cidade, como haviam prometido, e cedem perante as exigências dos Tebanos, por considerarem mais vantajosa a aliança destes; por isso lhes respondem os Plateenses (III.56.3) que se medem o justo (*τὸ δίκαιον*) de acordo com o que é vantajoso de momento (*τῶι αὐτίκα χρησίμῳ*) e de acordo com a hostilidade dos Tebanos, não são, é evidente, verdadeiros juizes (*οὐκ ἀληθεῖς κριταὶ ὄντες*) do que é recto (*τοῦ ὀρθοῦ*), mas antes cuidam do que lhes é útil (*τὸ ξυμφέρον*). Não muito diferente da actuação dos Lacedemónios é a dos Atenenses no bem conhecido «Diálogo» que têm com os Mélios (Thuc. V.85-111, sobretudo 89-91, 98, 105, 108 e 109), onde os primeiros aconselham os segundos a cingirem-se a considerações de interesse e utilidade e a não usarem de argumentos baseados na justiça, porque esta, na apreciação humana, pressupõe sempre uma igualdade de poder e nunca se verifica quando estão frente a frente um fraco e outro forte (1). O exemplo mais frisante, vontudo, vemos dos elucidativos capítulos 82 e 83 do livro III, que lapidarmente nos mostram a mudança radical operada na mentalidade grega durante a segunda metade do séc. V. Embora Tucídides nos descreva neles a transformação que a guerra civil teria provocado em Corcira por volta de 427, as suas afirmações têm uma ressonância mais vasta (2): a ambição a comandar tudo, cada um a lançar mão de todos os meios, sem desdenhar nenhum, para triunfar sobre os seus opositores, e sem ter na mínima conta os limites da justiça e os interesses da cidade (3). Estavam sempre dispostos, para satisfazerem as riva-

e útil para manter a estabilidade da comunidade dos aliados (cf. J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, 1951, pp. 140-143 (citado a partir de agora J. DE ROMILLY, *Thucydide*).

(1) Cf. Tucídides V. 89.

Como já vimos, doutrina semelhante é defendida pelo Cáicles do *Górgias* de Platão e por Trasímaco na *República*: segundo o primeiro, o mais forte pela natureza deve governar quem é mais fraco e pela lei tenta salvaguardar o seu poder enquanto o segundo define o justo como o interesse do mais forte (Cf. J. DE ROMILLY, *Thucydide*, pp. 250-251).

(2) A data tardia que se atribui à composição deste passo permite pensar que Tucídides quisesse dar aqui uma visão mais vasta (cf. R. WEIL, *Thucydide III*, Paris, 21969, pp. XXVI-XXVII).

(3) Thuc. III.82.7: ὄϊον δ' οἱ πολλοὶ κακοῦργοι ὄντες δεξιὸι κέκληνται ἢ ἀμαθεῖς ἀγαθοί.

lidades imediatas, a condenarem os contrários mesmo que pela injustiça e pela força. Os juramentos serviam apenas para mais facilmente enganar os outros; campeavam a fraude e a mentira, pelo que a maioria preferia ser apelidada de esperta, sendo canalha, a ser considerada estúpida, sendo pessoa de bem. Como se vê, são doutrinas bastante difundidas e Platão tem até o cuidado de as apresentar como ideias que andavam no ar e estavam na moda (cf. *Rep.* VI.493a), que todos pensam, mas que ninguém ousa dizer (*Górgias* 492d) (1).

Sintomática da mudança de mentalidade é a evolução do sentido de *τιμή* que se verifica na segunda metade do século V. Observa Ed. Lévy que, a partir de cerca de 430 a. C., começa a aparecer cada vez mais intimamente ligada ao poder (*δύναμις*) e a sua procura a confundir-se mais com a conquista deste. Se, de início, ainda o poder não é procurado por si mesmo, mas como meio de ascender à *τιμή* e à glória (*κλέος*), com o decorrer da guerra do Peloponeso a *τιμή* desvaloriza-se e passa a surgir como um pretexto: adquire um sentido quase pejorativo em face de *δύναμις*, de que já não constitui a justificação, mas ao contrário dela a recebe. Daí deriva a exigência do ódio do dominado: o poder deve procurar inspirar ódio e medo no que ele domina, pois desse modo é que ressalta a força e a *τιμή* (2).

VI

Estamos, portanto, perante um Ulisses que é um produto da época, ou melhor, um símbolo de determinada prática política e de relações humanas (3) a que Sófocles impotente assistia — sofreu mesmo, ao

(1) Cf. J. DE ROMILLY, *Thucydide*, p. 253.

Sobre a ideologia do mais forte, a sua evolução e a premência com que se pôs na segunda metade do séc. V e sobretudo nos últimos anos da guerra do Peloponeso, vide Ed. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris, École Française d'Athènes, 1976, pp. 105-145 (de futuro: Ed. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*).

(2) Cf. Ed. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, pp. 111-119.

(3) Considera M. H. JAMESON, «Politics and the Philoctetes», *CPh* 51 (1956) 219-220 (a partir de agora: JAMESON, «Politics»), que Ulisses apresenta traços comuns a uma série de políticos da segunda metade do séc. V: Cléon, Alcibiades, Terámenes, Pisandro.

que parece, as suas consequências (1) — com apreensão e amargura; uma encarnação de determinadas doutrinas que, inoculadas nos jovens e ingeridas avidamente pelos ambiciosos, provocam a dissolução dos costumes, o desmoranar dos valores tradicionais e levam a pôr tudo em causa (2). O agir em consonância com o momento e visando a consecução mais rápida e fácil dos objectivos a atingir é nele uma actuação tão natural e tão lógica que não vê derrogação do oráculo em servir-se da traição, da mentira e da violência para conseguir a ida de Filoctetes para Tróia: é Zeus que o quer, diz ele (vv. 989-990). O oráculo exigia a persuasão, que Ulisses tenta sempre por caminhos errados — pela traição, fraude ou violência — e nunca, como tão ardentemente defendia Górgias e o próprio Ulisses afirmava ter-lhe ensinado a experiência (vv. 98-99), pelo poder persuasivo da palavra. Talvez, para uma tal actuação, o predispuesse o temperamento, ou o haver concluído — conclusão aliás errada, quanto a mim (3) —, de acordo com o conhecimento que tinha do carácter de Filoctetes, que este se não deixaria convencer por outro modo (4).

(1) Os dez Próbulo (preferimos a acentuação grega na esteira de vocábulos como Trasíbulo) de que Sófocles era um dos membros, nomeados após o desastre da Sicília (cf. Tucídides VIII.1.3) e encarregados de proceder a uma revisão e aperfeiçoar o funcionamento das instituições, viram-se completamente ultrapassados pelas hetairias oligárquicas — se não colaboraram mesmo com elas, pois Hágnon, o pai de Terâmenes, que foi dos principais instigadores da conjura, era um dos Próbulo (cf. LISIAS, *Contra Erastóstenes* 65; T. B. L. WEBSTER, *Introduction to Sophocles*, London, 1936, p. 13). Essas hetairias têm papel destacado na queda da democracia e na instauração da oligarquia dos Quatrocentos (cf. Tucídides VIII.63.3-70). Segundo ARISTÓTELES, *Rhet.* III. 1419a 25-30, Sófocles lamentou o ter preparado involuntariamente a queda da democracia (cf. JAMESON, «*Politics*», pp. 217-218).

(2) Observa J. de ROMILLY, *Thucydide*, p. 254, que as doutrinas do poder do mais forte de que, como vimos (supra, pp. 18-21), Trasímaco da *República* e Cálicles do *Górgias* de Platão são bons representantes, encontravam eco, sobretudo, nos meios hostis à democracia. E vemos que tais doutrinas formam, de facto, a espinha dorsal da *Constituição de Atenas* do Pseudo-Xenofonte, uma obra de nítida inspiração oligárquica.

(3) Como bom representante de uma doutrina que defende a lei do mais forte — e que o justo não é senão o que a este convém, Ulisses, conhecedor do carácter inflexível de Filoctetes e da importância e ameaça que constituíam as suas armas, optou por essa conclusão. O que não quer dizer que outro, partindo de diferentes pressupostos doutrinários, não pudesse fazer uma análise diferente dos factos e chegar a conclusão também diferente.

(4) Demonstra-o convincentemente M. PULQUÉRIO, *Problemática*, p. 124-129.

É um Ulisses bastante diferente do que nos aparece nos Poemas Homéricos — «a degenerate descendant of the Homeric hero», escreve Knox (1) — e no *Ájax* do próprio Sófocles. Embora o possamos ver em embrião em algumas das qualidades ou características positivas que possui na *Iliada* e na *Odisseia* (2), ele é sobretudo nesses dois poemas o herói valente, forte e corajoso, o homem prudente e avisado, que sabe que a força e a coragem devem ser valorizadas pelo engenho e pela inteligência. É no Ciclo Épico que vamos descobrir um equivalente do nosso Ulisses (3).

No *Ájax*, Ulisses é uma figura admirável. Como o protagonista, possui nobreza, coragem e valentia, mas com ele estabelece um contraste, porque mais próximo do mundo real; porque à inflexibilidade de Ájax, aos seus excessos, ao ódio pelos inimigos contrapõe a *sophrosyne*: sente piedade pelo seu inimigo (vv. 121-126), luta por que tenha uma sepultura (vv. 1318 sqq.) e rejeita abertamente a antiga máxima de fazer bem ao amigo e mal ao inimigo, sobrepondo a *arete* de Ájax à sua inimizade (v. 1357). Conciliador, sabe usar da persuasão e respeita as opiniões dos outros. É um *ἔσθλός*, como lhe chama Teucro (v. 1399), termo que aqui já não tem só o sentido tradicional de homem valente e heróico, mas adquire já um valor moral. Como nota Knox, é o tipo do democrata ideal em oposição à aristocrática intransigência de Ájax (4).

Pelo contrário, o nosso Ulisses parece próximo da figura do herói que aparecia na tragédia perdida de Ésquilo, *Filoctetes*. Dos poucos frs. chegados até nós (frs. 391-404 Mette) e do resumo deixado por Díon de Prusa (5), deduz-se que Ulisses com palavras dolosas consegue obter a confiança do protagonista, que decorrido todo esse tempo não o reconheceu, e subtrair-lhe o arco. Chegava-se a uma conciliação, possivelmente depois de um drama interior vivido por Filoctetes (6).

(1) *Heroic Temper*, p. 124.

(2) Vide supra, pp. 120-121.

(3) Por irrelevante para o nosso propósito, não cuidamos aqui da debatida questão da anterioridade ou data posterior destes poemas relativamente à *Iliada* e à *Odisseia*.

(4) *Heroic Temper*, p. 122, com reserva apenas do que dissemos na nota 2 da p. 120.

Sobre a figura de Ulisses no *Ájax*, vide BOWRA, *Sophoclean Tragedy*, pp. 57-60; WINNINGTON-INGRAM, *Sophocles*, pp. 57-72; RONNET, *Sophocle*, pp. 78-81.

(5) *Oratio* 52 (= Aesch. fr. 394 Mette).

(6) Cf. M. POHLENZ, *Die griechische Tragödie*, Göttingen, 21954, p. 325; T. B. L. WEBSTER, *Sophocles, Philoctetes*, Cambridge Univ. Press, 1970, p. 3.

Profundas afinidades associam-no também ao Ulisses que encontramos nas tragédias de Eurípides, com a ressalva talvez da peça perdida *Filoctetes* (1). Em *As Troianas*, embora não apareça em cena, é-nos dito que foi ele o autor da proposta bárbara de se matar Astíanax, lançando-o do cimo das muralhas de Tróia. Na *Hécuba*, surge-nos um Ulisses calculista, frio e arrogante, cheio de sobranceria e desdém. Apresenta-se como porta-voz dos Aqueus para anunciar uma decisão oficial (vv. 218-224) — a de sacrificar Políxena sobre o túmulo de Aquiles — que contudo resultou de uma proposta que ele próprio apresentou e fez triunfar (vv. 133-134) contra a oposição de Agaménon (v. 120). No diálogo que mantém com Hécuba (vv. 218 sqq.), manifesta insensibilidade e total ausência de compaixão pela sorte cruel da antiga rainha de Tróia, recusa-se a retribuir o favor que dela recebera (vv. 239-248) e procura evitar as possíveis súplicas de Políxena, virando a cara e escondendo as mãos sob o manto (vv. 342-345). É bem, para me servir das palavras do coro (vv. 131-132), um homem «fértil em expedientes e em mentiras, de falas doces e adulator do povo» (2)

J. RIBEIRO FERREIRA

(1) Os frs. que restam (frs. 787-803 N²) e o resumo de Díon de Prusa (*Orat.* 52 e 59 in Nauck², *T.G.F.*, pp. 613-616), parecem permitir a conclusão de que Ulisses não surge aí como figura predominantemente negativa. É um homem que se expõe a todos os perigos e arrisca a própria vida pelo bem da comunidade. Apesar de, no início, disfarçado por obra de Atena, ter utilizado a fraude, ao fazer-se passar por inimigo dos gregos e amigo de Palamedes para conquistar a confiança de Filoctetes, renuncia mais tarde aos seus artifícios, perante a embaixada troiana, e desse modo consegue pela persuasão demover a sua resistência (cf. M. POHLENZ, *Die griechische Tragödie*, pp. 263-264; T. B. L. WEBSTER, *Tragedies of Euripides*, London, 1967, pp. 57-61 e *Sophocles, Philoctetes*, pp. 3-5). Para F. JOUAN, *Euripide et les legendes des Chants Cypriens*, Paris, 1966, pp. 316-317, no entanto, embora a acção de Ulisses vise o bem comum, ele aparece acima de tudo dominado pela ambição (fr. 788 N²), uma figura cuja demagogia na assembleia dos Aqueus e crueldade para com um inválido anunciam os traços que o caracterizam nas tragédias posteriores.

(2)δ ποικιλόφρων
κόπις ἠδουλόγος δημοχαριστής.

Cf. G. M. A. GRUBE, *The Drama of Euripides*, London, 1941, pp. 216-219; WEBSTER, *Tragedies of Euripides*, pp. 121-122.