

# humanitas

**Vol. XXIX-XXX**

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

---

# HUMANITAS

VOLS. XXIX-XXX



COIMBRA

MCMLXXVII-MCMLXXVIII

## O PROBLEMA EDUCATIVO NO «FILOCTETES»\*

Ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετῆ, ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητὸν, ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;<sup>1</sup>

É também a pergunta que podemos fazer, após a leitura do *Filoctetes* de Sófocles, considerando a actuação de Neoptólemo ao longo da tragédia. Ao aceitar, a princípio, os argumentos capciosos e falsos de Ulisses bem como o seu relativismo moral, o jovem conduz-se de forma desonesta e desleal; depois, em contacto com Filoctetes, progressivamente influenciado por ele, pela amizade e confiança com que o herói o distingue, pela sua inteireza moral, rejeita a mentira, a fraude e a violência e assume uma actuação de sinceridade e de autenticidade.

Pohlenz e Lesky explicam tal procedimento como um reencontro de Neoptólemo com a sua natureza. Se, por momentos, traíra a sua *physis*, esta por fim impõe-se e ele torna a ser digno da família de que descende, um *γενναῖος*.

Para Pohlenz<sup>2</sup>, Sófocles manifesta a ideia de que as qualidades inatas são mais eficazes do que a nova educação que pretende, a troco

---

\* Desejo expressar o meu agradecimento à Prof. Doutora M. H. da Rocha Pereira pelas várias sugestões que muito valorizaram este estudo, bem como ao Prof. Doutor Walter de Medeiros e à minha colega e amiga Maria Teresa Schiappa de Azevedo que, lendo o manuscrito, me deram preciosas indicações. Com a última manteve, sobre vários dos assuntos versados, conversas e troca de impressões que muito contribuíram para clarificar e amadurecer ideias.

<sup>1</sup> Platão, *Ménon*, 70a.

«És capaz de me dizer, Sócrates, se a virtude pode ou não ser ensinada, ou se, pelo contrário, é adquirida pela prática? Ou ainda se não resulta da prática nem do ensino, mas é transmitida aos homens pela natureza ou qualquer outra forma?»

<sup>2</sup> M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, Göttingen, 1954, pp. 334-335.

de remuneração, ensinar a arte de viver, a *sophia*. Acrescenta o mesmo autor que Neoptólemo se torna homem, mas não vai além da natureza. Na sua formação e evolução «não há o assumir de uma nova riqueza cultural, mas o repúdio do que lhe é estranho e o reencontro da φύσις, que é igual no φντεύσας, ‘no que gerou’, e no gerado».

Também para Lesky<sup>1</sup>, o conceito do modo de ser inato ao homem é fundamental para a compreensão da figura de Neoptólemo. Supor — ao vê-lo agir contraditoriamente no decurso da tragédia — que o jovem estaria em processo de transformação retirar-nos-ia, à partida, a possibilidade dessa compreensão. Lesky pensa, por isso, que não é tanto uma transformação que se verifica, mas a vitoriosa afirmação da *physis* contra toda a espécie de sedução e ameaça — a afirmação inequívoca, por parte de Sófocles, de que a herança transmitida pelos pais decide para sempre a natureza dos filhos.

Ninguém pode negar a importância de que se reveste no *Filoctetes* a noção de *physis*. Afirmam-no, repetidas vezes, as diversas personagens que em numerosos passos acentuam o papel fundamental da natureza ou hereditariedade. Fá-lo sobretudo Filoctetes que, várias outras vezes, fala da concordância ou não concordância entre o agir de Neoptólemo e a conduta do pai. Fazem-no também, por mais de uma vez, Ulisses e o próprio Neoptólemo.

Ἐξοῖδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφνκότα  
τοιαῦτα φωνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά<sup>2</sup>

são palavras de Ulisses na altura em que expõe o seu plano ao filho de Aquiles a quem apelida de filho, de nobre pai (ἔσθλοῦ πατρὸς παῖ, v. 96). O jovem corrobora a afirmação dizendo

Ἐφρον γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς,  
οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὥς φασιν, οὐκ φύσας ἐμέ.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. A. Lesky, *Die griechische Tragödie*, Stuttgart, 1964, pp. 162-163.

<sup>2</sup> *Eu sei, filho, que não é da tua natureza falar dessa maneira nem tecer armadilhas* (vv. 79-80)

<sup>3</sup> *Não é da minha natureza usar de vis artificios, nem da minha nem, ao que dizem, da de quem me deu o ser.* (vv. 88-89)

Cf. *Iliada* IX.312-313, onde Aquiles afirma odiar, como as portas do Hades, aquele que esconde uma coisa no coração e tem outra nos lábios.

Quando o Mercador chega e anuncia a Neoptólemo que lhe traz notícias, este assegura-lhe que saberá ser reconhecido, se se não tornou um perverso (*εἰ μὴ κακὸς πέφυκα*, v. 558). Depois, é Filoctetes a afirmar — quando desperta do sono em que a crise o prostrou e verifica que Neoptólemo ainda ali se encontra — que este não o abandonou como os outros, por ter uma natureza nobre e descender de nobre família (*εὐγενῆς γὰρ ἡ φύσις καὶ εὐγενῶν*, v. 874). O valor da *physis* vem mais uma vez afirmado pela boca do filho de Aquiles, num desabafo, quando, prestes a revelar tudo, vive amargamente a traição que cometera:

*Ἄπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν  
ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα.*<sup>1</sup>

Filoctetes protesta e assegura (vv. 904-905) que, ao ajudar um homem honrado, o jovem nada faz ou diz que não seja digno do proceder do pai (*τοῦ φυτεύσαντος*). É ainda ele, finalmente, que, na reabilitação de Neoptólemo pelo devolver do arco, reconhece a marca do nascimento e o peso do sangue do pai:

*..... Τὴν φύσιν δ' ἔδειξας, ᾧ τέκνον,  
ἐξ ἧς ἔβλαστες, οὐχὶ Σισύφου πατρός,  
ἀλλ' ἐξ Ἀχιλλέως*<sup>2</sup>

A concepção de que a herança recebida dos antepassados determina no homem definitivamente a sua natureza e personalidade traduz uma das mais antigas e duradouras noções da cultura grega e constitui ao mesmo tempo a expressão e o fruto de uma mentalidade e ideologia aristocráticas<sup>3</sup>. Muitos são os exemplos que poderia apontar. Escolho apenas quatro que me parecem mais significativos, três retirados de Píndaro e um quarto de Tucídides.

<sup>1</sup> Tudo é repugnância quando alguém, a natureza traíndo, tem uma conduta que lhe não convém. (vv. 902-903)

<sup>2</sup> ..... Bem mostras, ó filho, a estirpe de que nasceste: não a de Sísifo, mas a de Aquiles... (vv. 1310-1312).

Cf. ainda os vv. 1370-1371, onde Filoctetes pede a Neoptólemo que o leve a casa e fique em Ciro, pois «não ajudando os malvados não parecerás ter uma natureza como a dos malvados».

<sup>3</sup> A. Lesky, *Die gr. Tragödie*, p. 163.

Em Píndaro encontramos uma tomada de posição contra a possibilidade de a *arete* ser ensinada. Para ele é inata e reside no sangue que se recebe dos antepassados. A educação só é possível, quando a *arete* já exista no educando. Assim, na *Olimpica* II, exalta os dons naturais (*σοφός δὲ πολλὰ εἰδώς φνῶι*) — neste caso os do poeta —, que propiciam a verdadeira arte, a qual nunca pode ser fruto da aprendizagem, em oposição ao saber aprendido que apenas permite aos seus detentores grasnar como corvos (vv. 86-88). Na *Olimpica* IX. 100-102, considera superior tudo o que vem da natureza (*τὸ δὲ φνῶι κρότιστον ἄπαν*), apesar de haver quem procure arrebatar a glória por meio de qualidades aprendidas (*διδασκαίς ἀρεταίς*). Na *Nemeia* III, proclama que a glória inata torna grande o seu possuidor, enquanto a obscuridade, a inconstância e a insegurança são apanágio de quem apenas sabe o que aprendeu. Transcrevemos os versos que são muito elucidativos:

*Συγγενεῖ δέ τις εὐδοξίαι μέγα βροίθει.  
 "Ὅς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφεννός ἀνήρ  
 ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὐ ποτ' ἀτρεκεῖ  
 κατέβρα ποδί, μυριῶν δ' ἀρετῶν ἀτελεῖ νόοι γέεται.*<sup>1</sup>

A posição de Píndaro supõe, como é natural, a concepção oposta da possibilidade do ensino e aprendizagem da *arete* — ideia que ia crescendo e ganhando cada vez mais adeptos.

<sup>1</sup> *Pela glória inata um homem torna-se grande.*

*Quem sabe apenas o que aprendeu é um homem obscuro, atirado pelo vento de um lado para o outro, com pés nunca seguros caminha, e de mil maneiras seu espírito imaturo tacteia a glória.* (vv. 40-42)

Cf. ainda *Ol.* XI. 19-20, XIII. 13; *Pyth.* VIII. 44-45; *Nem.* I. 26 sqq., VI. 8-11, VII. 54-55, X. 50-51; *Isthm.* III. 13-14. É certo, como observa Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III-*The Fifth-century Enlightenment*, Cambridge Univ. Press, 1969, p. 252 (citado a partir de agora: *HGP* III), que Píndaro admite um certo aperfeiçoamento pelo treino (cf. *Ol.* X. 20-21), mas só para aquele que nasceu nobre na *arete* (*φόντ' ἀρετῶν*, v. 20) e tenha a ajuda da divindade (v. 21); é um «aprender o que já se sabe» (*Ol.* VIII. 59-60), ser quem se reconheceu que se é (*Pyth.* II, 72). Além disso, sendo a *Olimpica* X dedicada a um jovem pugilista, é natural que *arete* tenha aqui um sentido restrito e se refira à arte específica do jovem vencedor. Cf. *Pyth.* XI. 40-42.

Sobre o conceito de *arete* em Píndaro, vide W. Jaeger, *Paideia* I, Berlin, 1954, pp. 277-289.

Igual convicção parece também subjacente a um passo significativo de Tucídides, no discurso proferido, em Esparta, pelos delegados de Corinto — então (432/431 a. C.) dirigida por um governo oligárquico. Os oradores reclamam para a sua cidade qualidades naturais que os Atenenses só pelo ensino podem adquirir:

“Ο γὰρ ἡμεῖς ἔχομεν φύσει ἀγαθόν, ἐκείνοις οὐκ ἂν γένοιτο διδαχῆι, ὁ δὲ ἐκείνοι ἐπιστήμη προύχουσι, καθαιρετὸν ἡμῖν ἐστὶ μελέτη<sup>1</sup>

Equivaleria isto a afirmar que Sófocles, no *Filoctetes*, não seria mais do que um puro seguidor do pensamento tradicional da aristocracia, segundo o qual a *arete* é um produto da hereditariedade ou da *physis* e a personalidade humana algo recebido dos antepassados a que cada um precisa só de ser fiel.

Ora no *Filoctetes* parece-me haver mais do que isto, pois tal concepção e interpretação não explicam cabalmente a actuação de Neoptólemo ao longo da tragédia. Acresce ainda que em Sófocles, como observa Rodríguez Adrados, o fundamental não é a hereditariedade mas o *ethos*, o que se depreende até do simples facto de em uma família poder haver, nos diversos membros, comportamentos totalmente distintos<sup>2</sup>.

São inquestionáveis a importância dada à *physis* e as constantes referências que as personagens fazem à *eugeneia* do filho de Aquiles. No entanto, a *physis* deixa de ser, por essa altura, a condicionante única, ou quase exclusiva, da personalidade humana<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> De facto, as boas qualidades que nós possuímos por natureza não as podem eles adquirir pela aprendizagem e o que, graças aos seus conhecimentos, os superioriza podemos-lo nós eliminar pelo exercício (Thuc. I. 121.4).

Este passo, bem como os anteriores de Píndaro, podem integrar-se também numa antítese *physis* / *nomos* e *physis* / *techne* bastante aguda no séc. V (vide infra, pág. 27, nota 1).

<sup>2</sup> Cf. Fr. R. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, pp. 349-360 (citado a partir de agora: Adrados, *Ilustración*).

Aponta em igual sentido o facto de Sófocles apresentar a mesma personagem com caracterização muito diferente em tragédias distintas — por exemplo, Creonte no *Rei Édipo* e *Édipo em Colono* e Ulisses no *Ájax* e *Filoctetes*. A *Electra* diz-nos que Clitemnestra só no nome é nobre (vv. 287-288).

No entanto, numa peça como *Antígona*, o coro comenta que dura se mostra a filha de um pai duro (τὸ γέννημ' ὦμόν ἐξ ὠμοῦ πατρός, v. 471).

<sup>3</sup> Nota W. Jaeger, *Paideia* I, p. 375, que até aos Sofistas a *arete* tinha sido apenas estabelecida e proclamada, mas que com eles entra na poesia o problema da

Com base nas relações próximas entre a *arete* e as *technai*, começava a pensar-se — sobretudo por parte dos Sofistas — que aquela, em especial a *arete politike*, podia ser ensinada<sup>1</sup>, sem contudo se pretender com isso eliminar a influência da *physis*. Observa-o Guthrie a respeito dos Sofistas, ao afirmar: «All that the Sophist can claim is to carry the teaching a little further and do it a little better, so that his own pupils will be somewhat superior to their fellow-citizens»<sup>2</sup>. Simplesmente, a *physis* deixara já de significar predominantemente a natureza familiar, a herança de sangue que se transmite de pais a filhos e tomava progressivamente o significado, mais amplo, de natureza humana, a natureza do homem como ser integrado na humanidade

---

possibilidade do seu ensino. Anteriormente, já representantes da mentalidade aristocrática admitiram um aperfeiçoamento da *arete*: Píndaro, que só o aceita, no entanto, para quem já nasceu nobre (vide supra, p. 24, nota 1); Simónides, que é até considerado por alguns como um sofista (cf. Platão, *Prot.* 339a; W. Jaeger, *Paideia* I, pp. 280-282); Teógnis, que reconhece a influência perniciosa que as más companhias exercem (vv. 27-38 e 434-438). Além disso, como observa Guthrie, *HGP*, III, pp. 254-255, nenhum dos autores que precederam os Sofistas tiveram o irrealismo de supor que a grandeza se conseguia e atingia sem esforço (cf. Hesíodo, *Erga* 289, onde se diz que os deuses colocaram o suor no caminho do mérito). Contudo, foi o aparecimento dos Sofistas que veio acentuar cada vez mais a importância da educação (cf. W. Jaeger, *Paideia* I, pp. 364-378).

Esta maior importância que se concede à educação é uma consequência, aliás, de Atenas ser uma cidade onde reinava a competição, o que impelia os jovens ambiciosos a desejar adquirir as qualidades e os meios que lhes permitissem ter influência na condução dos destinos da pólis, pelo que se não eximiam a dispender fortunas — como é o caso de Ménon do diálogo homónimo de Platão e Hipócrates do *Protágoras* do mesmo autor — com quem lhes ensinasse o segredo de adquirir a *arete*.

Observa Guthrie, *HGP*, III, p. 257, que demonstrar não ser possível a professor algum comunicar tal segredo constituía um ataque certo ao âmago do problema. A tal tarefa se dedicou Platão que tratou da questão em várias das suas obras. No entanto, apesar de numa segunda fase este filósofo não acreditar no ensino da *arete*, os diálogos iniciais até ao *Ménon*, onde rejeita a possibilidade de tal ensino, parecem ainda encarar com certo optimismo a existência de um Mestre. Sobre o assunto, vide Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, 1973, pp. 27-124.

<sup>1</sup> Com excepção de Górgias que se não propunha ensinar a *arete* e até zombava dos outros sofistas que tinham tal pretensão (cf. Platão, *Ménon* 95c). O seu objectivo era formar oradores (cf. Platão, *Górgias* 449ab) e ensinar a manejar bem o discurso. Para ele um jovem ambicioso não tinha necessidade de aprender mais, pois a persuasão pela palavra é a arte suprema (cf. *Elogio de Helena* 13 = fr. 11 Diels).

<sup>2</sup> *HGP*, III, pp. 254-256.

ou como ser individual — o homem constituído por corpo e alma<sup>1</sup>. Uma *physis* assim concebida — concepção que muito deve aos estudos médicos — é para os Sofistas fundamental. De modo algum pensam, no entanto, que seja condicionante exclusiva da personalidade humana, pois apressam-se a acrescentar que apenas ela não basta, visto serem também essenciais a aprendizagem ou estudo (*μάθησις*), o ensino ou instrução (*διδασκαλία* e *διδασχίη*) e o exercício (*ἄσκησις* ou *μελέτη*). Talvez afirmem até que uma natureza escassamente dotada pode suprir em parte, pelo ensino e pelo exercício, a deficiência das qualidades naturais, enquanto uma outra bem dotada pode decair e perder-se, quando não recebe qualquer tipo de cuidados e de instrução<sup>2</sup>.

Haverá na acção dramática do *Filoctetes* qualquer ressonância da importância cada vez maior dada à educação e aos factores externos na formação da personalidade humana?

Jovem e ainda inexperiente, Neoptólemo é com facilidade convencido por Ulisses a executar um plano para agarrar Filoctetes — um *sophisma*, em que a mentira, a fraude, a traição, a deslealdade, o interesse, a desumanidade desempenham papel de protagonistas. Para o relativismo de Ulisses, não há valores que contem: nem justiça nem honestidade. Tudo para ele é relativo. Se a ocasião oferece os meios fáceis de atingir determinado objectivo, para quê pruridos morais que só servem para complicar? Afinal, basta muitas vezes proceder

<sup>1</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia* I, pp. 387-390; F. R. Adrados, *Ilustración*, pp. 210-227.

Esta nova concepção de *physis* leva os Sofistas, sobretudo os da segunda geração, muitos ambiciosos, a contrapô-la ao *nomos*, pondo este em causa, por verem nas leis o fruto de uma convenção ou, como diz Antifonte, os «grilhões da natureza» (fr. 44A, col. 4, 5. Cf. ainda col. 1, 12-33 e col. 2, 26-30). Sobre o assunto vide F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel, 1945; W. K. C. Guthrie, *HGP*, III, pp. 55-134; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, 1971, pp. 73-114.

Os vários sentidos com que *physis* aparece nos autores gregos são enumerados e exemplificados por D. Holwerda, *Commentatio de vocis quae est Φύσις. Vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groningen, 1955.

<sup>2</sup> Isto, se admitirmos — o que o fr. 60 Diels de Antifonte, citado mais adiante (p. 39), parece permitir — como tendo origem nos Sofistas a comparação, tirada da agricultura, que se encontra em Plutarco, *De liberis educandis* 2A sqq., sobretudo 3B-D, entre a educação ou o cultivo da natureza do homem e o cultivo da terra: uma terra — e uma natureza humana — menos boa acaba por dar melhores frutos, quando trabalhada com esforço e inteligência; do que outra bem dotada que é abandonada e de que se não cuida.

com astúcia durante apenas um dia, ficando com o resto da vida para ser justo (vv. 81-85). É esta, segundo ele, a verdadeira *sophia*.

Neoptólemo, perante a proposta de agir dolosamente para se apoderar do arco de Filoctetes e inutilizar-lhe a resistência, reage e proclama não estar na sua natureza servir-se de vis artificios (*ἐκ τέχνης κακῆς*, v. 88). Prefere a alternativa de arrastar o enfermo pela violência (*βία*, v. 90), solução que pode ser mais franca e mais honesta, mas não fica a dever muito, em matéria de justiça, à de Ulisses — será até um dos meios de que este lançará mão na tentativa de fazer dobrar Filoctetes. Se está de acordo com o código moral do ideal heróico da aristocracia que vem desde Homero e é defendido pelos oligarcas, se condiz com o pensar generalizado dos últimos anos do séc. V a. C., não se coaduna com as verdadeiras normas morais nem com o espírito que vigorava no apogeu de democracia ateniense, ou seja, no tempo de Péricles<sup>1</sup>.

Em Neoptólemo são contudo muito fortes a ambição e a sede de glória, pelo que a revelação de que não será o conquistador de Tróia, se Filoctetes não partir com eles, acaba com a sua resistência e fá-lo vencer qualquer escrúpulo (cf. vv. 111-120). Ulisses, aliás, é um hábil dialéctico<sup>2</sup> e soube conduzir a sua argumentação de modo a que ele adira não só ao seu plano de acção como também às suas doutrinas morais. E não será uma aceitação tão superficial como se possa pensar, primeiro porque de imediato passa à execução do plano e fá-lo com uma entrega e uma força persuasiva que não é de quem procede contrariado<sup>3</sup>; depois porque, por mais de uma vez,

<sup>1</sup> Como está bem patente na «Oração fúnebre» de Péricles (cf. Thuc. II. 35-44). Vide F. R. Adrados, *Ilustración*, pp. 259-276.

<sup>2</sup> E tanto Neoptólemo como Filoctetes lhe reconhecem tal qualidade (vv. 431-432, 1015, 1244).

<sup>3</sup> Com tal empenho se entrega, que lança mão do seu próprio *sophisma* nos pontos em que Ulisses não lhe deu instruções precisas; e não procede com menor astúcia do que este. No v. 248, finge não conhecer Filoctetes; nos vv. 453-460, proclama que, de futuro, não porá mais os pés em Tróia, onde o vil prevalece sobre o honesto e sobre o mérito a cobardia; mas logo de seguida (460-465), num processo evidente de captar Filoctetes e de nele provocar o pedido claro de o levar a casa — uma vez no barco ser-lhes-ia fácil transportá-o para onde quisessem —, despede-se de Filoctetes e anuncia que parte para Círos (sobre a análise destes versos, cf. I. M. Linforth, «Philoctetes. The Play and the Man», *Univ. of California Publications in Classical Philology*, 15, 3, pp. 112-113). Pela astúcia que demonstram

em comentário ou justificação ao seu modo de agir e ao dos outros, emite frases doutrinárias que demonstram a sua adesão não passageira. Tal acontece, sobretudo, quando, com a acção dramática já adiantada e após ter confessado, arrependido, a traição que praticara, Filoctetes pede a devolução do arco e dele obtém como resposta:

*Ἄλλ' οὐχ οἷόν τε τῶν γὰρ ἐν τέλει κλέειν  
τό τ' ἔνδικόν με καὶ τὸ συμφέρον ποεῖ.<sup>1</sup>*

Aqui está o tão decantado *τὸ συμφέρον* que tudo justifica e pelo qual se afere a justiça de todas as acções. O próprio Filoctetes, apesar de ser um representante do ideal heróico e do pensar tradicional — que defende, como essenciais na formação da personalidade humana, as qualidades recebidas hereditariamente —, reconhece a transformação que o convívio e a influência de Ulisses provocaram em Neoptólemo:

*Ἄλλ' ἢ κακῆ σὴ διὰ μυχῶν βλέπουσ' αἰεὶ  
ψυχῇ νῦν ἀφνῆ τ' ὄντα κοῦ θέλονθ' ὁμοῦς  
εὖ προουδίδαξεν ἐν κακοῖς εἶναι σοφόν.<sup>2</sup>*

são também elucidativos os vv. 660-661, em que manifesta o desejo de tocar no arco, mas com a condição astuta de tal ser permitido pelos deuses (*themis*): ora nós sabemos que o verdadeiro desejo de Neoptólemo, embora possa haver também a ânsia do jovem em tocar a arma divina do famoso Hércules, era inutilizar Filoctetes, apoderando-se do arco e retendo-o na sua posse sem o devolver, como aliás fará. Não menos astuciosa, devido à sua ambiguidade, é a oração que dirige aos deuses nos vv. 779-781, bem como os vv. 671-673, em que, perante a concessão espontânea e agradecida de Filoctetes a Neoptólemo de poder tocar no arco, este se regozija, no momento em que prepara os laços da traição, de ter nele um amigo que retribua os favores recebidos — a mais agradável de todas as riquezas (vide infra, p. 35, onde se citam os versos).

Começa a notar-se, talvez, uma certa hesitação a partir da cena do Mercador (vv. 541-627), evidentemente porque as palavras deste (que são a mensagem de Ulisses) o levaram a concluir da inutilidade da teia em que enredara Filoctetes.

<sup>1</sup> *Não é possível. Que obedeça aos que detêm o poder exigem a justiça e o interesse.* (vv. 925-926)

Webster, *comm. ad. v.* 926, defende uma interpretação um pouco diferente, mas que não altera substancialmente os dados do problema.

<sup>2</sup> *Todavia o teu espírito infame penetra nos recessos mais íntimos e, apesar de não ser essa a sua natureza nem a sua vontade, pouco a pouco amestraste-o a rigor, tornando-o perito na prática do mal.* (vv. 1013-1015)

Teríamos pois um jovem das melhores famílias — uma natureza privilegiada, segundo o pensar da aristocracia — que, levado pela ambição e corrompido por doutrinas racionalistas e relativistas, deu os péssimos resultados que Filoctetes se recusa a reconhecer na conduta do filho do seu amigo e impoluto Aquiles: não cumpre a promessa de o levar a casa e, em vez disso, quer conduzi-lo a Tróia; jura, apertando a mão do herói, devolver-lhe, após a crise, o arco sagrado, e não o faz; quer arrastá-lo à força para Tróia, como se fosse um homem válido (vv. 940-950).

E aqui vem a propósito recordar o passo da *República* de Platão onde se afirma que, quando uma natureza bem dotada é corrompida pelo meio ambiente social<sup>1</sup>, ou é mal encaminhada, se torna pior e mais prejudicial à sociedade do que uma natureza medíocre; acode também à lembrança o caso de Alcibiades — a quem, pensam alguns, se referiria o passo que citámos da *República* —, um jovem bem dotado e de inteligência fora do comum, filho de uma das mais distintas famílias de Atenas<sup>2</sup>, mas que, imbuído das ideias sofisticas e corrompido pelo ambiente social, se torna um indivíduo cheio de vaidade e soberba, se considera um ser superior<sup>3</sup> e se conduz sem escrúpulos de qualquer espécie; vê na religião, na moral e nas leis meras convenções que se cumprem apenas quando ou se nos convém; liga-se ora aos oligarcas ora aos democratas, de acordo com as circunstâncias do momento e as suas conveniências políticas; procura apenas a glória pessoal e por ela não hesita em recorrer à traição, mesmo contra a sua cidade<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Platão, *Rep.* 491a-495b. Em 494c, fala-se de alguém nobre e rico, natural de uma grande cidade que, enchendo-se de esperanças impossíveis, incha de orgulho e arrogância, sem deixar lugar à reflexão, e que se considera capaz de governar Gregos e Bárbaros — um retrato em que se tem visto um modelo de Alcibiades e uma alusão à sua ambição política. W. K. C. Guthrie, *HGP*, III, p. 300, admite tratar-se de uma referência a Crítias, um outro elemento bem dotado, mas corrompido pelo ambiente.

<sup>2</sup> Era filho de Clínias e sobrinho, por parte da mãe, de Péricles, com quem tinha vivido.

<sup>3</sup> Cf. Thuc. VI. 16, onde Alcibiades afirma que um homem rico e afortunado como ele não se pode considerar igual aos outros.

<sup>4</sup> Em 415, quando o destituem do comando da expedição à Sicília e o chamam a Atenas para ser julgado pelo crime de sacrilégio (cf. Thuc. VI. 27-29), foge para Esparta (cf. Thuc. VI. 88.9-12), aconselha os Lacedemónios a prosseguirem a guerra abertamente e indica o modo como podem causar mais prejuízo a Atenas, quer no campo económico, quer moral: fortificar permanente-

Ora era natural que um homem deste género — e os exemplos, embora não tão sonantes como o de Alcibíades, deviam ser frequentes em Atenas por esta altura — impressionasse profunda e amargamente um temperamento religioso e dedicado à sua cidade como era o de Sófocles. Com isto não estou a querer sugerir que o dramaturgo, ao compr o *Filoctetes*, pensasse em Alcibíades, neste ou naquele em particular; tinha em mente, com certeza, o resultado da influência do meio social e de certas ideias que, actuando quotidianamente, faziam, de jovens bem dotados, produtos como Alcibíades que, por essa altura, regressava triunfante a Atenas<sup>1</sup>, mas que nos anos anteriores colaborara com Esparta contra Atenas e intrigara com o mesmo objectivo na Pérsia, ajudara os oligarcas a derrubar a democracia e um ano depois contribuía, ao lado dos democratas, para a repor de novo.

Em certa medida, ele e outros Alcibíades de proporções mais reduzidas que, de certo, existiam em Atenas são símiles do Neoptólemo que nos aparece na primeira parte da tragédia — um Neoptólemo que adere ao *sophisma* de Ulisses e torna possível, graças à sua acção e à sua reputação de filho de um amigo de Filoctetes, o roubo do arco e o agir violento posterior do Cefalénio, como forma de pressionar o infeliz: contribui para acrescentar a uma injustiça atroz uma injustiça infame.

Simplemente a execução do arдил e das ordens de Ulisses põe-no em contacto com Filoctetes que o impressiona pela inteireza moral

---

mente Decelia na Ática, por onde passavam para a cidade a maior parte dos recursos económicos, e incitar os aliados da Iónia a sublevarem-se contra Atenas (cf. Thuc. VI. 91).

<sup>1</sup> Vencera a frota espartana defronte de Cízico, talvez em 410, e desse modo recuperou para Atenas o domínio vital da zona dos estreitos (cf. Xenoph., *Hell.* I.1.14-22).

Em consequência disso, há quem vislumbre no *Filoctetes* — também aqui as necessidades da guerra obrigam os Gregos a chamar o exilado e o rejeitado — uma tomada de posição de Sófocles em favor do regresso de Alcibíades. É o caso de G. Ronnet, *Sophocle, le poète tragique*, Paris, 1969, p. 322 (citado a partir de agora, G. Ronnet, *Sophocle*), que escreve: «On peut voir dans *Philoctète*..... une allusion voilée à l'exil d'Alcibiade, que sa victoire de Cyzique (410) présentait comme l'homme le plus susceptible de conduire Athènes à la victoire.»

Mas o que sabemos da personalidade de Sófocles torna muito pouco provável, a meu ver, que o poeta pudesse tomar uma posição de apoio a um homem como Alcibíades.

e o conquista pela confiança e amizade com que o distingue. Não podia deixar também de o abalar a injustiça com que vê que o tratam e a vida primitiva e dor em que o encontra mergulhado. Tudo isto, pouco a pouco, deixa rasto no seu espírito, contrabalançando a influência de Ulisses até a anular por completo como, com toda a evidência, ressalta da primeira parte do Êxodo.

Lembre-se a este propósito o fr. 62 Diels de Antífote, onde se diz que uma pessoa acaba sempre por se assemelhar àquele com quem convive mais tempo:

*Ὅλοι τις ἀν τὸ πλεῖστον τῆς ἡμέρας συνῆι, τοιοῦτον ἀνάγκη γενέσθαι καὶ αὐτὸν τοῦς τρόπους.*<sup>1</sup>

O eco e ressonância na alma de Neoptólemo serão naturalmente maiores, se neste lapso de tempo entre ele e o infeliz amigo do seu pai vier a surgir a amizade, o que de facto sucederá.

É natural que dois homens que convivem passem a admirar as qualidades um do outro e a estimarem-se, a não ser que algum deles já esteja muito corrompido e endurecido, o que não é o caso presente. A corrente simpática que se estabelecerá entre eles será acelerada, se algo de comum aos dois existe ou se manifestar. Neste caso havia Aquiles e tanto o filho como o amigo se unem na tristeza e no desgosto de recordarem a sua memória<sup>2</sup>. O espírito moço e sensível de Neoptólemo também não podia deixar de se sensibilizar com o abandono de Filoctetes — e a injustiça que ele constitui —, levado a cabo por Ulisses e pelos Atridas por motivos fúteis de mera comodidade<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> Quando alguém convive com outrem a maior parte do dia, necessariamente se torna também semelhante a ele na maneira de ser. (fr. 62 Diels).

O fr. 609 N<sup>2</sup> de Eurípides expressa uma opinião semelhante: que as más relações corrompem.

<sup>2</sup> Evocam-na em uma cena que constitui uma crítica à guerra (vv. 330-465) — vítima as pessoas justas e honestas e poupa as malvadas e injustas, como dizem Neoptólemo e Filoctetes (cf. vv. 435-437 e 446-450).

<sup>3</sup> O cheiro emanado de uma chaga que fizera ao ajudar os Gregos e os Atridas, bem como os gritos de dor que essa chaga provocava: coisas que não permitiam — justifica-se Ulisses (vv. 8-12) — a paz necessária para se ocuparem das libações e dos sacrifícios.

Por mais de uma vez, aliás, Neoptólemo expressa a sua compaixão por Filoctetes, que parece sincera (vv. 319, 806, 1074-1077). Expressa-a também o coro: a entrada de Filoctetes, com os marinheiros a comentar os seus gemidos e gritos,

de íntimo desencanto para ele devia ter sido também o sentir-se ludi-  
briado por Ulisses, quando o Mercador lhe fala na necessidade da  
persuasão (v. 611) — coisa em que o filho de Laertes nunca lhe falara;  
pelo contrário, eliminara até essa hipótese como impossível (vv. 102-103)  
— bem como o sentir a inutilidade da mentira, da fraude e do *sophisma*  
que até aí tecera, ao saber que tudo dependia da livre anuência de  
Filoctetes, de cuja impossibilidade obtivera prova cabal pelas reacções  
do herói às palavras do Mercador (vv. 622-625 e 628-634). A posição  
do filho de Aquiles exprime-se com clareza nos hexâmetros que pro-  
fere, quando aquele está adormecido e o Coro o aconselha a apro-  
veitar-se da ocasião:

*Ἄλλ' ὅδε μὲν κλύει οὐδέν, ἐγὼ δ' ὄρω σὺνεκα θήραν  
τήγδ' ἄλλως ἔχομεν τόξων, δίχα τοῦδε πλέοντες.  
Τοῦδε γὰρ ὁ στέφανος, τοῦτον θεὸς εἶπε κομίζεω.  
Κομπεῖν δ' ἔστ' ἀτελεῆ σὺν ψεύδεσιν αἰσχρὸν ὄνειδος<sup>1</sup>.*

No seu espírito, à atitude de desconfiança de Ulisses devia con-  
trapor-se poderosamente a confiança de Filoctetes que, sem hesitação,  
lhe permite por amizade tomar nas mãos o arco (vv. 656-670) e que,  
ao manifestar-se nova crise, lho entrega (vv. 774-775 e 779-781). Há  
aliás nesta cena (732-813) uma certa ambiguidade no procedimento  
de Neoptólemo: no v. 806 parece sincero, ao afirmar que há muito  
geme pelos sofrimentos de Filoctetes, no v. 812, numa clara alusão  
ao plano e à necessidade da partida deste para Tróia<sup>2</sup>, diz que não  
é permitido partir sem ele e, comprometido com a fraude, tenta evitar  
o juramento que Filoctetes lhe pede (vv. 811-813). É, parece-me,  
já a manifestação de um mal-estar e um certo remorso por ter enganado

---

está destinada a causar uma grande impressão na assistência (vv. 202-218). Signi-  
ficativos neste aspecto são também os vv. 675 sqq. — um estásimo em que os mari-  
nheiros revelam abertamente a sua compaixão e simpatia por Filoctetes sem que  
este os ouça.

<sup>1</sup> *É certo que ele não ouve nada, mas eu vejo que apresámos  
em vão as armas, se embarcarmos sem este homem.*

*Dele é a coroa, foi a ele que um deus mandou levar.*

*Gloriarmo-nos de uma empresa falhada com base na mentira é uma vergonha  
[e uma infâmia (vv. 839-842).*

<sup>2</sup> Webster, *ad loc.*, interpreta de modo diferente e pensa que Neoptólemo  
afirma não poder abandoná-lo por ele ser um suplicante.

um amigo do pai e alguém por quem também já sente amizade. Aliás esta, bem como a benevolência e a compreensão, desempenham um papel importante na formação de Neoptólemo e no processo de reintegração social de Filoctetes<sup>1</sup>. Este, um ἄφιλος (v. 228) quando entra em cena, ao saber que são Helenos as pessoas que estão diante dele, tem uma explosão de alegria em que apelida de φίλτατος o som das palavras (v. 234) que acaba de escutar e o vento que os trouxe até à ilha (v. 237), de ψίλη a terra natal de Neoptólemo. A este não aplica o termo φίλος senão depois de o jovem prometer que o levará no barco (v. 527), altura em que Filoctetes tem outra explosão de alegria:

ᾠ φίλτατον μὲν ἦμαρ, ἠδίστος δ' ἀνὴρ,  
 φίλοι δὲ ναῦται, πῶς ἂν ὑμῖν ἐμφανῆς  
 ἔργωι γενοίμην, ὅς μ' ἔθεσθε προσφιλῆ.<sup>2</sup>

Já anteriormente Neoptólemo, em cumprimento do plano gizado por Ulisses, provocara essa amizade, ao expressar o seu ódio pelos Atridas numa longa *rhexis* que significativamente termina deste modo:

..... ὁ δ' Ἀτρείδας στυγῶν  
 ἐμοί θ' ὁμοίως καὶ θεοῖς εἴη φίλος<sup>3</sup>.

Apesar disso, talvez por desconfiança própria de um longo sofrimento, Filoctetes, como nota Francisco Oliveira, apressa-se a vincular essa amizade nascente «com os laços e os direitos de suplicante»<sup>4</sup>. E razão tinha ele, pois Neoptólemo — bom seguidor dos Atridas e

<sup>1</sup> Francisco de Oliveira, «Conceito de Φιλία de Homero a Aristóteles», *Humanitas* XXV-XXVI (1973-1974) 221-223; Ch. Segal, «Divino e umano nel Filottete di Sofocle», *QUCC* 23 (1976) 81-83 (citado a partir de agora: Segal, «Divino e umano»), falam da importância, respectivamente da *philia* e da *philia* e *eunoia* no *Filottetes*.

<sup>2</sup> *Ó dia venturoso! Ó homem tão amável!*  
*Queridos nautas, como posso manifestar-vos*  
*com actos a amizade que criastes em mim?* (vv. 530-532)

<sup>3</sup> ..... *Quem odiar os Atridas,*  
*que seja tão caro aos deuses como a mim.* (vv. 389-390)

<sup>4</sup> «O conceito de Φιλία», p. 222.

Assim Filoctetes no v. 470 pede como suplicante que não o deixe só na ilha e, no v. 484, invoca Zeus protector dos suplicantes em apoio do pedido que faz a Neoptólemo para que o leve no barco.

de Ulisses, para os quais a amizade consiste no uso das pessoas que lhes são ou possam vir a ser úteis — na altura procurava na amizade e nos amigos acima de tudo a utilidade:

*Ὀὐκ ἄχθομαι σ' ἰδὼν τε καὶ λαβὼν φίλον.  
"Ὅστις γὰρ εἶ δρᾶν εἶ παθὼν ἐπίσταται  
παντὸς γένοιτ' ἂν κτήματος κρείστων φίλος<sup>1</sup>.*

No entanto essa amizade, depurada do utilitarismo de que está imbuída agora, foi fundamental na sua passagem da esfera de Ulisses para a de Filoctetes e desempenhou mais tarde um papel decisivo na reintegração deste na sociedade. Será então Neoptólemo a fazer o protesto sincero da sua qualidade de φίλος (v. 1385) e a falar sistematicamente de «tu e eu»<sup>2</sup>; e será Filoctetes, por sua vez, a não acreditar em tal sinceridade. 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 chamando τέκνον, como até aí fizera, nem lhe aplicando o termo φίλος<sup>3</sup>. A agressividade inerente ao seu carácter, a *agriotes*, ou a conduta um tanto selvagem de Filoctetes que tem correlação com o estado em que vive — que se estava a esbater um pouco com a aparência de amizade e boa vontade de Neoptólemo e do Coro — atinge o auge com a descoberta da traição do filho de Aquiles e com a chegada e violência de Ulisses. Não aceita conselhos de ninguém (vv. 1321-1323), recusa-se a deixar o lugar selvagem e a vida desumanizada, prefere dirigir-se às rochas, ao mar, às aves, às

<sup>1</sup> *Não me desagrada nada ter-te encontrado e ter feito de ti meu amigo.  
Quem sabe retribuir os favores recebidos  
é um amigo mais valioso do que todas as riquezas.* (vv. 671-673)

Em Tucídides II.40.4, Péricles louva também Atenas por fazer amizades, graças aos benefícios que concede e não aos serviços que recebe (vide infra, p. 49, nota 2).

Semelhante ao conceito de *philia* dos Atridas e de Ulisses é o que guia os Espartanos no episódio da queda de Plateias (cf. Thuc. III. 52-68, sobretudo 68).

<sup>2</sup> Por exemplo, no v. 1304, quando Filoctetes quer matar Ulisses, Neoptólemo responde-lhe que não seria honroso «nem para mim nem para ti»; no v. 1381, aconselha-o a ir para Tróia, porque «parece melhor para ti e para mim». Esta ligação dos dois será sublinhada por Hércules no final em versos de sabor homérico (vv. 1434-1437).

<sup>3</sup> Apenas duas vezes o designa assim (nos vv. 1290 e 1301) e em momentos que o explicam perfeitamente.

montanhas, aos animais selvagens, a falar com os homens<sup>1</sup>. Só no Êxodo, quando Neoptólemo readquire a sua confiança com a entrega do arco, suaviza um pouco a agressividade, embora sem ceder, e reconhece a benevolência e a boa vontade que o filho de Aquiles está a manifestar para consigo. Então, de *eunous* o apelida no v. 1351, depois de este o ter censurado (v. 1322), por ganhar ódio e ver um inimigo naquele que, por *eunoia*, o aconselhava. Anteriormente já o coro, no *kommos*, chamara a atenção de Filoctetes para o facto de o jovem se ter acercado dele por *eunoia* (v. 1164). Ora esta, como observa com justeza Ch. Segal, não se adquire sem esforço nem sem coragem e uma vontade activa para cortar com o influxo e dependência de Ulisses<sup>2</sup>.

A ligação afectiva que, cada vez mais intimamente, une os dois homens é que fornece a Neoptólemo a tal *eunoia*, que o levará a ajudar Filoctetes e a aconselhá-lo de amigo para amigo, provocando neste uma hesitação e a mágoa de não poder ceder a quem lhe fala com tanta simpatia e boa vontade. Entre os dois estabelece-se um intercâmbio de influências mútuas. O jovem, pela sua amizade, oferece a Filoctetes uma visão de uma sociedade humana diferente da que o expulsou e com quem se recusa a colaborar — a chave da porta por onde pode entrar e ser reintegrado nela<sup>3</sup>. E Filoctetes, ao despedir-se da ilha de Lemnos, reconhece o valor que a amizade desempenhou no processo do seu retorno à sociedade, ao lado da *Moirá* e dos deuses (v. 1467).

Filoctetes veicula uma outra linha de força dessa influência com os conselhos educativos e as admoestações que espalha ao longo da tragédia, socorrendo-se de máximas como base ou ponto de partida. Vindos de uma pessoa com quem Neoptólemo tem pontos de contacto, exercem um papel importante, senão decisivo.

---

<sup>1</sup> Sobre a *agriotes* no *Filoctetes*, vide Ch. Segal, «Divino e humano», pp. 72-75, onde se refere também à ambiguidade do termo *agriotes* que ao longo da peça se aplica, ao mesmo tempo, à paisagem e ao carácter do protagonista, entre os quais se verifica uma íntima relação.

<sup>2</sup> «Divino e humano», p. 81.

<sup>3</sup> Cf. Ch. Segal, «Divino e humano», pp. 81-83, que observa não serem as palavras — os *logoi* — suficientes, porque se prestam ao engano e à mudança de sentido, no que talvez esteja uma crítica ao *Filoctetes* de Eurípides, onde o poder do *logos* e da *peitho* eram temas centrais.

Partindo da afirmação de que

..... τοῖσι γενναίοισί τοι  
τὸ τ' αἰσχρὸν ἔχθρὸν καὶ τὸ χρηστὸν εὐκλεές, <sup>1</sup>

Filoctetes pede a Neoptólemo que o leve a casa, porque, se o fizer, obterá uma glória imensa, caso contrário adquirirá um ὄνειδος οὐ καλόν, «uma fama pouco honrosa» (v. 476). Observa, além disso, que, na vida dos mortais, tudo são temores e perigo. Por isso, quem está livre de desgraças tem a obrigação de ter em conta a desventura dos outros e deles ter compaixão. É precisamente no momento em que alguém é feliz que deve ter cuidado com os outros, pois pode cair de súbito na ruína (vv. 500-506) e ser ele a precisar de ajuda.

Depois de ter conhecimento do ardil em que fora envolvido, o herói alterna as acusações violentas com as súplicas; censura asperamente Neoptólemo por ter traído a confiança e a amizade que lhe dedicou (vv. 941-943) e suplica volte a ser quem era e lhe devolva o arco (v. 950). Está a ponto de lançar uma maldição, mas ainda se sustém e conclui:

..... πρὶν μάθοιμ' εἰ καὶ πάλιν  
γνώμην μετοίσεις· εἰ δὲ μή, θάνοις κακῶς <sup>2</sup>.

Neoptólemo sente-se abalado, até porque reconhece a justeza das censuras e tem consciência também do género de pessoa que é Ulisses <sup>3</sup>. Filoctetes vê-o indeciso e insiste — que não queira ter

<sup>1</sup> ..... Para as almas nobres  
a infâmia é odiosa e a boa acção glória. (vv. 475-476)

<sup>2</sup> ..... Antes, quero ver se ainda  
mudas de propósito. Se não, que te caiba uma morte miserável.  
(vv. 961-962)

<sup>3</sup> Por julgar que Filoctetes se referia a Ulisses, quando lhe perguntou por um indivíduo infame mas de lingua temível e hábil (vide infra, p. 44), é evidente que Neoptólemo tinha de Ulisses uma opinião muito semelhante à de Filoctetes que, nos vv. 406-410, o considera capaz de tecer toda a espécie de calúnias e astúcias (λόγου κακοῦ...καὶ πανουργίας) e incapaz de concluir algo de justo (cf. ainda vv. 431-432 e 633-634).

a desonra de ser o seu raptor (vv. 967-968). Por último acrescenta:

Οὐκ εἶ κακὸς σὺ· πρὸς κακῶν δ' ἀνδρῶν μαθὼν  
 ἔοικας ἤκειν αἰσχρά. Νῦν δ' ἄλλοισι δοῦς  
 οἷ' εἰκὸς ἔκπλει, τᾶμ' ἐμοὶ μεθεῖς ὄπλα<sup>1</sup>.

Este passo chama, além disso, a atenção para a importância da educação. *Malvados te instruíram e deles parece vir a infâmia*, são as palavras de Filoctetes que têm muito de correlativo com estas de Neoptólemo (talvez numa justificação antecipada, talvez, no inconsciente de Sófocles, uma tentativa para ilibar a cidade de responsabilidades, assacando-as aos seus chefes incompetentes ou ambiciosos):

πόλις γάρ ἐστι πᾶσα τῶν ἡγουμένων  
 στρατός τε σύμπας· οἱ δ' ἀκοσμοῦντες βροτῶν  
 διδασκάλων λόγοισι γίνονται κακοί<sup>2</sup>

Em vários dos passos citados há uma insistência na *instrução* (*μάθοιμι*, v. 961; *μαθὼν*, v. 971), *ensino* (*διδασκάλων*, v. 388).

Neste aspecto, podemos estabelecer uma aproximação com o pensamento de outros autores seus contemporâneos — especialmente Sofistas — que começavam a pôr a tónica na educação e na possibilidade de a *arete* ser ensinada.

É o caso de Demócrito, para quem o ensino e as capacidades naturais são complementares, já que a natureza do homem não fica

<sup>1</sup> *Tu não és mau. Malvados te instruíram, e é deles que me parece vir a infâmia. Então devolve aos outros o que lhes pertence e parte, entregando-me as minhas armas.* (vv. 971-973)

<sup>2</sup> *Uma cidade depende toda de quem governa, bem como todo o exército. Os mortais que praticam actos injustos é devido ao ensino dos mestres que se tornam perversos.* (vv. 386-388)

É um passo um tanto estranho no contexto e, por isso, deve ter um significado especial e muito de ressonância da época. É o lançar as culpas dos desmandos, dos crimes e das injustiças não para a cidade, não para os cidadãos, mas para os que a governam e dirigem, que não são dignos condutores do seu povo. Isto se aceitarmos a autenticidade destes versos. É que, embora não muito seguro, E. Fraenkel, num seminário que dirigiu na Universidade de Roma (*Due seminari romani di Eduard Fraenkel. «Aiace» e «Filottete» di Sofocle*, a cura di alcuni partecipanti, Roma, 1977, pp. 53-55), põe a interpolação como hipótese, apesar de reconhecer que os versos são bons e devem vir, pelo menos, de outra tragédia. A discussão que se seguiu deixou-o mais indeciso ainda. Por isso conclui: «Devo ripensarci».

irrevogavelmente estabelecida à nascença, mas pode ser modificada pelo ensino. Por isso, prefere a prática (*ἀσκήσις*) à natureza, como afirma claramente no fr. 33 Diels:

*Ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. Καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρρυσμοῖ τὸν ἀνθρώπον, μεταρρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ<sup>1</sup>.*

Talvez mais explícito ainda, quanto a este aspecto, é o fr. 242 onde Demócrito declara que pela prática mais homens se tornam bons do que pela natureza (*πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος*). Era este um tema corrente na centúria que vai de meados do séc. V à meados do séc. IV<sup>2</sup>, a ponto de o próprio sofista Crítias — um aristocrata e cabecilha sem escrúpulos dos oligarcas, que mais tarde dirigiu o governo dos Trinta Tiranos imposto por Esparta, após a derrota de Atenas na Guerra de Peloponeso em 404 — afirmar que um maior número se torna bom pelo estudo do que pela natureza (fr. 9 Diels: *ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί*).

Não menos significativo é o fr. 60 Diels de Antifonte que estipula a educação como mais importante para os homens:

*Πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παιδεύσεις· ὅταν γὰρ τις πράγματος κἂν ὀνομαζῶν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσῃται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι· καὶ γὰρ τῇ γῆι οἶον ἂν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προσδοκᾶν· καὶ ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παιδεύσιν γενναίαν ἐναρόσῃ, ζῆι τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντός τοῦ βίου, καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται<sup>3</sup>.*

Contudo, foi Protágoras um dos que mais acreditou na possibilidade da aprendizagem da *arete*. Ao afirmar, no fr. 3 Diels, que o ensino

<sup>1</sup> A natureza e o ensino são coisas quase do mesmo valor. Na verdade, o ensino transforma o homem e, ao transformá-lo, faz a natureza (fr. 33 Diels).

<sup>2</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *HGP*, III, pp. 255-256.

<sup>3</sup> Em minha opinião, a coisa mais importante para os homens é a educação. De facto, quando o princípio de qualquer acção se executa rectamente, é natural também que o seu fim o seja de igual modo. E qual a semente que se lança à terra, tal o produto que se deve esperar. Do mesmo modo, quando alguém semeia num ser jovem uma educação nobre, esta vive e floresce durante toda a vida, e nem a chuva nem a secura a fará perecer.

necessita da natureza e da prática e que desde muito novo deve começar-se a aprender (*φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται*. Ἐπὶ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν) e ao acrescentar, no fr. 10, que a arte (*techne*) e o estudo (*μελέτη*) são inseparáveis, uma vez que não são nada um sem o outro, deixa bem claro que, para ele, a *arete* é o resultado da combinação das qualidades inatas e da educação. Deste modo, retira-lhe qualquer marca hereditária e aristocrática, furta-a a influências exteriores e da riqueza, fazendo dela, o mais possível, apenas mérito pessoal<sup>1</sup>; desse modo também, pela diferença de qualidades naturais (cf. Platão, *Prot.* 327a-328c), se eliminaria a objecção de que os homens virtuosos não conseguem transmitir e ensinar a *arete* que possuem aos filhos (cf. Platão, *Ménon* 93c-94b). A uma conclusão semelhante nos conduz a doutrina que expressa no mito do progresso humano do *Protágoras* de Platão e no discurso que se lhe segue (322b-328d). Aí nos diz — se admitirmos que o expandido no mito e no discurso corresponde ao seu pensamento, como é geralmente aceite<sup>2</sup> — que a *arete politike*, cujos componentes principais são a *aidos* e a *dike*, ou seja, o sentimento de respeito pelos outros e a justiça, é susceptível de ser ensinada<sup>3</sup>. Trata-se de uma virtude essencial à vida em sociedade, e quem a possui adquire-a graças à aplicação (*ἐπιμέλεια*), ao exercício (*ἀσκήσις*) e ao ensino (*διδαχή*). E Protágoras chega à conclusão de que se trata de uma virtude que sobretudo se deve à aprendizagem e não à natureza, por verificar que

<sup>1</sup> Cf. F. R. Adrados, *Ilustración*, pp. 231-238 e 264.

Observe-se, contudo, que o seu ensino ministrava-o, bem como os outros sofistas, aos filhos das pessoas abastadas, ou pelo menos que tivessem fortuna suficiente para o pagarem.

<sup>2</sup> É a opinião da maioria dos eruditos. No entanto parece-me excessivo o querer ver no mito a transcrição das palavras de Protágoras, como excessivo é também negar que possa reflectir algo da sua doutrina. Correcta, quanto a mim, é a opinião de W. K. C. Guthrie, *HGP*, III, pp. 63-68, e de E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1975, pp. 9-10, de que as posições expressas no mito correspondem, em substância, ao pensamento de Protágoras. 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. VI, nota 31.

<sup>3</sup> Cf. Platão, *Prot.* 322c-d (vide infra, p. 45).

Também Pródico em *Escolha de Hércules* (Xenofonte, *Mem.* II, 21-34 = fr. 2 Diels) alude à *aidos* que juntamente com a *sophrosyne* — dois dos ornamentos da *Arete* — são úteis para o viver em sociedade.

os defeitos ou faltas decorrentes da natureza (*physis*) ou do acaso (*tyche*) não causam nos agravados ou na sociedade as reacções que a ausência das qualidades passíveis de aquisição bem como a existência, em sua substituição, dos defeitos e faltas contrários — a *adikia*, a *asebeia* e em geral tudo o que se opõe à *arete politike* — provocam: castigos da parte da sociedade. Esta seria uma prova evidente, conclui Protágoras, de que tal virtude é fruto da *ἐπιμέλεια* e da *μάθησις* («estudo») <sup>1</sup>. Para ele, as faltas que a lei pune podem evitar-se graças à educação, porque de outro modo a base em que a sociedade assenta seria insustentável. Parte do mesmo pressuposto da possibilidade da educação o sentido que dá à pena: castiga-se o prevaricador não para retribuir a falta cometida mas com vista ao seu aperfeiçoamento e à intimidação dos demais (324a-b). É que, sem a *arete politike*, nenhuma sociedade pode subsistir, pelo que, se algum dos seus elementos a não possuir, tem de ser educado e castigado para se corrigir e se tornar integrável nela. Deste modo, na observação justa de Jaeger <sup>2</sup>, para Protágoras é o Estado inteiro — o Estado constitucional e jurídico como o realiza Atenas — que se torna uma força educativa, onde a lei tem um papel fundamental. Assim a educação não acaba com a saída da escola, mas começa precisamente no momento em que o jovem entra em contacto com a vida da cidade e se vê obrigado a conhecer as suas leis e a viver de acordo com o modelo que elas oferecem (326c-e).

Do exposto parece claro haver correlações óbvias entre o evoluir da acção dramática do *Filoctetes* e a doutrina dos autores contemporâneos sobre a importância e influência da aprendizagem e do ensino na formação da personalidade humana.

Neoptólemo, pelo convívio que tivera com Filoctetes e Ulisses, adquire uma experiência rica em ensinamentos e sente que, sem a *aidos* e a *dike*, a vida em sociedade não é possível como não o é sem a lealdade e a ajuda mútua. Verifica que a amizade e a boa vontade constituem elos que concorrem para a união e favorecem o convívio social, enquanto a injustiça e a traição semeiam a desconfiança, separam e isolam as pessoas. Vê que a deslealdade e a fraude com que

---

<sup>1</sup> 323d-324a. Cf. ainda 317b, 318d e *Teeteto* 166d sqq.

<sup>2</sup> *Paideia* I, p. 391. Cf. ainda pp. 378-418, onde Jaeger trata da educação segundo Protágoras e os Sofistas em geral.

procedeu lhe haviam roubado a amizade e a confiança de Filoctetes. Daí o mal-estar e os indícios de remorso que deixa transparecer e que posteriormente se acentuam. Prova-o a cena em que confessa a sua traição (vv. 895 sqq.), durante a qual se debate num dilema interior e sente a amargura de ter enganado Filoctetes. A sua aflição, contudo, não lhe advém tanto da qualidade boa ou má da acção em si, mas antes do modo como se vai mostrar aos olhos dos outros e da opinião que o amigo vai fazer dele. De facto, preocupa-o acima de tudo o aparecer (*φανοῦμαι*: v. 906) como um infame, o descobrir-se (*ληφθῶ*) que é um traidor (vv. 908-909), o obrigar Filoctetes a uma viagem que lhe causará desgosto e sofrimento (vv. 912-913), desiludindo assim a sua amizade e confiança. É, de facto, a amizade que já sente por Filoctetes que lhe dá a amargura e o remorso de o ter enganado; a partida para Tróia parece continuar a considerá-la justa, pois diz-nos a seguir que uma necessidade (*ananke*) todo-poderosa impõe tal partida, e, para não lhe devolver o arco, aduz a justificação de que a justiça (*τὸ ἔνδικον*) e a utilidade (*τὸ συμφέρον*) lho não permitem (vv. 925-926)<sup>1</sup>.

Adivinhava-se a cedência de Neoptólemo, quando surge Ulisses intempestivamente (v. 975). Perante o silêncio significativo do jovem, ele e Filoctetes ficam frente a frente: de um lado o homem incapaz de um pensamento honesto (vv. 406-410) e que tudo quer levar a cabo (vv. 1052-1053), mesmo à custa da fraude e da traição mais mesquinha, da violência contra uma pessoa indefesa e vítima de sucessivas injustiças; do outro o homem justo, íntegro, prestável e franco que, em recompensa de ter partido prontamente e de livre vontade em ajuda dos Atridas, recebeu primeiro o abandono (vv. 1025-1028) numa ilha deserta e depois, indefeso, é vítima de violência injusta.

Esta cena que Neoptólemo devia sofrer num dilema interior amargo — é o próprio Filoctetes que chama a atenção para os sintomas externos dessa luta íntima (v. 1011) — talvez tenha acabado a obra

<sup>1</sup> Esta afirmação de Neoptólemo provoca em Filoctetes uma longa *rhesis* (vv. 927 sqq.) em que alterna imprecações com súplicas: lembra ao filho de Aquiles a promessa feita e saldada com aperto de mão, censurando-o, por na sua atitude, afinal, haver apenas astúcia e fraude — a intenção de lhe roubar o arco e de o arrastar à força para Tróia; mostra-lhe que, apesar de não ser mau e parecer desconhecer tudo o que é maldade (v. 960), lhe vai causar a morte na ilha deserta à míngua de alimento — tudo, porque «malvados te instruíram» (cf. vv. 971-973 citados na p. 38).

da sua formação e emancipação<sup>1</sup> e permitido clarificar ideias sobre determinados valores que até aí andavam um pouco obscuras no seu espírito devido às palavras de Ulisses: ver que nem a justiça é o útil e o vantajoso, nem a violência e a traição são o caminho melhor de actuação nas relações humanas. Será o que nos mostrará a cena seguinte, o Êxodo, onde assistimos a um novo debate que retoma o assunto do Prólogo: o problema da justiça e da honestidade volta a ser tema central, num diálogo muito vivo e agitado, como o indica o uso da esticomitia e da *ἀντιλαβή* (vv. 1222-1260). Neoptólemo, contudo, não é mais o jovem generoso de natureza estruturalmente honesta mas ingénuo e inexperiente que se torna fácil argila moldável nas mãos experientes e conhecedoras de Ulisses; é agora um indivíduo que tem ideias assentes e claras e que responde com resoluções firmes<sup>2</sup>. Quer entregar o arco porque se apoderou dele e o retém com desonra e ao arrepio da justiça (v. 1234). A experiência vivida e o convívio com Ulisses e Filoctetes — as palavras, conselhos e lições tão díspares de um e outro — forçaram-no a uma análise e a um debate interior que lhe permitiram clarificar muita coisa e adquirir uma visão correcta de certos conceitos, bem como uma noção perfeita da verdadeira *sophia*. Esta, de facto, ou melhor uma sua diferente concepção pelos personagens, assume considerável importância no processo educativo de Neoptólemo.

Para Ulisses, a *sophia* inclui a astúcia (v. 77: *σοφισθηῆναι*), o não ter pejo em aproveitar as circunstâncias, sem olhar a meios, de modo

---

<sup>1</sup> Como parece evidente dos versos 1074-1079, em que, embora com a esperança também de que possa surgir no espírito de Filoctetes uma atitude mais flexível, diz aos marinheiros que fiquem a fazer-lhe companhia, sabendo todavia que isso merecerá a censura de Ulisses. Diferente é a opinião de Waldock, *Sophocles the Dramatist*, Cambridge, 1966, pp. 213-214. Segundo este autor, Neoptólemo compreende a manobra de Ulisses — pressionar Filoctetes e tentar dobrar a sua inflexibilidade —, quando nos versos anteriores anunciara a intenção de partir sem ele, por o arco ser suficiente; por isso secunda essa manobra: finge que tal ordem constituía uma fraqueza de que Ulisses o censuraria e diz aos marinheiros que fiquem, naturalmente com a missão de demover Filoctetes e de recolher a sua capitulação.

Parece-me uma opinião difícil de aceitar, porque nos deixaria em sérios embaraços, ou até sem quaisquer possibilidades, para explicar a mudança operada em Neoptólemo logo no início do Êxodo.

<sup>2</sup> Nada menos de sete em 39 versos (1226, 1228, 2 no v. 1232, 1238, 1247, 1249), como nota Webster, p. 146, *comm. ad v. 1226*.

a atingir da maneira mais fácil, mais rápida e segura os objectivos propostos; tem o sentido de esperteza, de saber viver, de saber do ofício (v. 119). Esta sua noção, procura incuti-la em Neoptólemo, e consegue-o. De facto, o Prólogo termina com o triunfo da *sophia*, como ele a entende, pois o filho de Aquiles cede sem condições, quando o ouve dizer que, apoderando-se de Filoctetes pela astúcia e pelo ardil, será *σοφὸς καὶ ἀγαθός* (v. 119). E Neoptólemo está consciente do que representa tal aceitação, como nos mostra a cena da evocação dos heróis de Tróia (vv. 403 sqq.), onde o problema da *sophia* volta a estar presente. De um lado a *sophia* «habilidade, esperteza», que Neoptólemo atribui a Ulisses, ao considerá-lo um lutador arguto (*σοφὸς παλαιστής*, vv. 431-432) e ao pensar que Filoctetes se lhe referia (v. 441), quando perguntou por um indivíduo infame mas temível e hábil (*δεινοῦ καὶ σοφοῦ*) no falar (v. 440) — Tersites. Mais tarde, Filoctetes culpa sobretudo Ulisses pela conduta de Neoptólemo, por lhe haver transmitido tal concepção de *sophia* e o ter tornado perito (*sophos*) em maldades (v. 1015).

A esta se opõe a *sophia* perfilhada por Filoctetes: a que Nestor possuía, baseada em princípios morais, ele que dava conselhos de bom senso e moderação a refrear os desmandos dos outros (vv. 422-423).

No Êxodo, Neoptólemo rejeitará a *sophia* como a entende Ulisses. O querer entregar o arco, por considerar desonroso e injusto o modo como o roubou e o retém, está tão fora dos esquemas mentais do Cefalénio que este, primeiro, julga tratar-se de uma brincadeira (v. 1235) e depois, desesperado, ameaça Neoptólemo com a violência e o castigo do exército, o que não deixa de ser sintomático em uma pessoa que havia invocado a experiência (vv. 96-99), para rejeitar actos violentos e realçar que são as palavras e não as acções a governarem tudo (*τῆν γλῶσσαν, οὐχὶ τᾶργα, πάνθ' ἡγουμένην*). Por isso, Neoptólemo limita-se a responder que, para uma pessoa astuta (*sophos*), não é sábio o que está a dizer (v. 1244); perante a devolução da acusação por parte de Ulisses, ao considerar insensato, não sábio o agir actual do filho de Aquiles, este conclui com firmeza:

*Ἄλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε.*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Desde que seja justo, vale bem mais do que a sabedoria. (v. 1246)

Além da oposição entre sabedoria e justiça, há ainda neste passo, ou melhor, nos vv. 1245-1248, uma concepção divergente de justiça. No v. citado, Neoptó-

É a rejeição de uma *sophia* sem a justiça e desligada dos valores morais. Ao contrário de Ulisses, prefere a derrota agindo moralmente à vitória agindo com imoralidade e *adikia* — doutrina que podemos aproximar da de Protágoras expandida no mito do diálogo de Platão do mesmo nome. Diz-nos o sofista que os homens, por não possuírem a *techne politike*, se lesaram (*ἡδίκωνν*) uns aos outros e se dispersaram, começando a perecer. Zeus, então, inquieto com a ameaça do desaparecimento da raça humana, encarrega Hermes de lhes levar a *aidos* e a *dike* que permitem a vida em sociedade. É por isso que estas qualidades devem ser pertença de todos e que os defeitos contrários, ou seja, a *adikia* e a *asebeia*, provocam nos outros homens sentimentos de censura e de cólera e dão origem a castigos e exortações (322b-324a).

Também Neoptólemo verificara que o respeito pelos outros — a *aidos* — e a *dike* eram fundamentais para que os homens se entendessem e pudessem viver em comunidade. Por isso, a sua afirmação de agora de preferir a derrota à vitória, para não passar por cima da *aidos*, 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). Não vacila também em puxar da espada, quando Ulisses desembainha a sua (vv. 1257-1258), obrigando o Cefalénio a recolhê-la e a, cobardemente, desaparecer.

*Ἐσωφρόνησας κἄν τὰ λοιπῶ οὕτω φρονῆις,  
ἴσως ἂν ἐκτὸς κλαυμάτων ἔχοις πόδα.*<sup>1</sup>

é a resposta de Neoptólemo cuja firmeza leva à derrota total de Ulisses como mestre, constringido agora a submeter-se a este novo tipo de sabedoria. Neoptólemo não só refutara a sua noção de justiça e

---

lemo considera justo o acto que pratica, porque o arco é pertença de Filoctetes (v. 1234); não o considera Ulisses (v. 1247), porque interpreta a justiça — interpretação que tem acentuada semelhança com a de Trasímaco da *Rep.* de Platão (I. 336b-354c), anota Webster, p. 146, ad loc. — como sinónimo de executar as suas ordens, submissão aos superiores.

<sup>1</sup> *Procedes com sensatez. Se no futuro continuares com esse bom senso, talvez mantinhas os pés longe das lágrimas.* (vv. 1259-1260)

Aliás, esta sua característica de cobardia é uma componente do código prático e utilitário que procura inculcar em Neoptólemo a quem, no v. 109, responde que o importante é salvar a vida (*σωθῆναι*).

afirmara não lhe interessar ser considerado esperto e inteligente (*sophos*) no conceito da época — importa-lhe acima de tudo que o seu modo de agir seja justo (vv. 1242-1246) — como também lhe dá lições agora de sensatez e de moderação, enfim, de *sophrosyne*<sup>1</sup>.

Como se vê, o significado desta primeira parte do Êxodo é importante e não deixa de ser evidente, até por apresentar um paralelismo claro com o Prólogo e haver nela a refutação das doutrinas que Ulisses neste lhe transmitira como válidas. Ali procurara convencer Neoptólemo — e conseguira-o, apesar de este afirmar de início que preferia falhar agindo com honestidade a vencer procedendo como um vilão (vv. 94-95) — de que nada é vergonhoso nem se deve ter em grande conta a justiça quando se actua por interesse (vv. 81-85 e 108-111). Pois no Êxodo, como acabamos de ver, Neoptólemo refuta tudo isso e proclama importar-lhe acima de tudo ser justo (vv. 1242-1246). O paralelismo vai ao ponto de o jovem retomar a afirmação que fizera nos vv. 94-95, que agora defende conscientemente e com firmeza (vv. 1234-1246).

Foi um longo caminho, durante o qual assistimos à formação de um novo tipo de herói, em que a educação tem um papel determinante. Graças, de facto, à experiência e aprendizagem (*μάθησις*) a que a vida o forçou, à prática e exercício (*ἀσκησις*), aos conselhos e admoestações, ou seja, à *παίδεσις* de Filoctetes, conseguiu e soube Neoptólemo desatar os laços em que se viu preso e, abandonando os atalhos por onde o desviaram, encontrar a rota certa. Natureza bem dotada, nela é lançada a semente de uma nobre educação que, como diz o fr. 60 de Antifonte, «vive e floresce durante toda a vida, e nem a chuva nem a secura a fará perecer».

E assim, chegado o Êxodo, o filho de Aquiles surge-nos na sua primeira tomada de posição independente, firme e consciente. A partir de agora já não temos o jovem indeciso, mas o homem feito que sabe impor-se, agir com inteligência e defender coerentemente as suas

---

<sup>1</sup> Em Sófocles é fundamental a noção de *sophrosyne* que, no entanto, não é somente autolimitação mas, como reflexo de um respeito às leis não escritas ou ordem divina, tende a converter-se em piedade, humanidade e justiça. É frequente que a falta desta virtude leve à ruína dos heróis sofoclianos.

Sobre o assunto, vide H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell Univ., 1966, pp. 50-68; F. R. Adrados, *Ilustración*, pp. 349-354.

posições, mesmo em seu próprio prejuízo e em oposição ao que se pode chamar a ideologia da moda <sup>1</sup>.

Agora pela persuasão e compreensão, franqueza e amizade, vai tentar convencer Filoctetes a partir para Tróia. Actuando desse modo, fá-lo hesitar e sofrer, por não ser capaz de acreditar, enquanto anteriormente, ao agir de forma dolosa, apenas o afastara e o havia tornado mais renitente. Não consegue, contudo, demovê-lo nem anular-lhe a relutância em colaborar com os Atridas e Ulisses. Por isso, só lhe resta cumprir galhardamente a promessa que com intuitos fraudulentos fizera.

Atingindo o termo da sua formação, surge-nos um Neoptólemo que, apesar de não pôr em causa os valores tradicionais, não é já o herói do tipo antigo, de carácter inflexível e que tem por lei fazer bem ao amigo e mal ao inimigo <sup>2</sup>; é antes o esboço de um novo tipo de herói que possui como principal atributo a *sophrosyne*, que é firme e justo, mas ao mesmo tempo benévolo e compreensivo, isento de *hybris* e símbolo de uma nova moralidade; que tem em conta a ajuda ao mais fraco, a amizade e a *eunoia*, e inclui um certo humanismo que o leva a ver, mesmo nos inimigos, pessoas humanas <sup>3</sup>. Enfim um esboço de um modelo de *aidos* ou respeito e de justiça, de compaixão e de benevolência, de fidelidade à palavra dada e de verdade. Esboço que terá a sua realização acabada na figura um tanto ideal

---

<sup>1</sup> Observe-se que Neoptólemo renuncia à glória de conquistar Tróia, para cumprir a promessa de levar Filoctetes a casa. A sua intenção de devolver o arco, por o ter tomado e reter com desonra e injustamente, menosprezando a glória e a fama, parece a Ulisses — o representante da mentalidade e da moral em voga nas duas últimas décadas do séc. V — tão estranha e tão fora do agir normal que ele lhe pergunta se não estará a brincar (vv. 1235 sqq).

<sup>2</sup> Lei que Filoctetes tenta aplicar com a oposição de Neoptólemo (cf. vv. 1299-1304).

Dela se mostram também defensores Menelau e Agamémnon no *Ájax* (vv. 1047-1060 e 1346-1373). Píndaro, *Pyth.* II. 83-85, aponta-a como norma a seguir.

<sup>3</sup> Já no *Ájax* Ulisses anunciara esta nova visão da pessoa humana, ao rejeitar o princípio de fazer bem ao amigo e mal ao inimigo (vv. 1355-1357). Ainda a baseia apenas no valor de Ájax, contudo afirma já também que não estima pessoas inflexíveis e que, se procederem com humanidade, se tornarão justos aos olhos de todos os Gregos (vv. 1355-1363). B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 31955, p. 337, no entanto, mostra que já na *Odisseia* se espera que, num lugar onde haja moralidade, exista algo mais do que a simples relação amigo / inimigo.

do Teseu do *Édipo em Colono*, um governante temente aos deuses, cumpridor dos deveres de hospitalidade (vv. 631-635, 1156-1180 e 1182-1183) e de justiça e respeitador da lei (vv. 913-916); um rei benevolente que, sem deixar de ser firme<sup>1</sup>, não cede à cólera (vv. 904-906) e rejeita a violência (vv. 924-928) como também rejeita o engano (vv. 1025-1027), querendo em tudo servir-se da persuasão — aprisiona Creonte, mas por este usar de processos fraudulentos e ter introduzido em Atenas leis de violência (vv. 907-936) —, se bem que prefira a acção às palavras (vv. 1143-1144).

Este aparecimento de um novo tipo de governante que surge especialmente nas últimas obras de Sófocles — em peças com traços diferenciados das anteriores, terminando em geral por uma apoteose, em que o protagonista, depois de muito haver sofrido, vê finalmente a realização dos seus anseios — constitui sem dúvida uma lição de esperança no momento trágico que ameaça e sufoca Atenas<sup>2</sup>, e deixa-nos a impressão de uma recordação nostálgica dos chefes políticos que, como Temístocles e Péricles<sup>3</sup>, deram grandeza e esplendor a Atenas e souberam conduzi-la na senda da justiça e da igualdade. Tal impressão fortifica-se, ao confrontarmos o Neoptólemo do *Filoc-*

<sup>1</sup> Vv. 897 sqq. A sua firmeza vai ao ponto de não temer a guerra com que o ameaçam (vv. 956-959, 1036-1037), nem se inibir de a fazer (vv. 897-901 e 1148-1149), quando está em causa a hospitalidade concedida pela cidade.

<sup>2</sup> G. Ronnet, *Sophocle*, pp. 314-319, aponta traços comuns às três peças (*Electra*, *Filoctetes* e *Édipo em Colono*) do último período: a sua acção desenvolve-se sobre uma situação de sofrimento e desgraça que dura desde há muito e que tem o seu termo num final feliz da tragédia; os heróis são caracterizados por uma certa agressividade e isolamento egoísta, em contraste com os das peças anteriores; a mentira e o engano que, nas anteriores, estavam ausentes desempenham aqui papel importante.

Justamente observa o mesmo autor (pp. 338-339) que neste momento difícil da sua cidade, Sófocles quis deixar uma lição de esperança aos seus concidadãos, um laivo de optimismo comedido que se funda sobre o sentimento de que a desgraça imerecida não durará sempre.

<sup>3</sup> Em favor da trasladação das cinzas de Temístocles para a Ática, na opinião de G. Ronnet, *Sophocle*, pp. 426-427, Sófocles teria até escrito o *Ájax*, onde, tal como parece ter sucedido com Temístocles (Thuc. I, 138; Plutarco, *Them.* 31.5), o protagonista se suicida, devido à desonra que o seu agir lhe trouxe; também os dois sofrem a interdição de sepultura — a Ájax é-lhe proibido ser sepultado, a Temístocles sê-lo na Ática.

É hipótese também já aventada pelo mesmo autor (pp.337-338) de que a figura de Teseu do *Édipo em Colono* possa ser uma lembrança nostálgica da de Péricles.

tetes e o Teseu do *Édipo em Colono* com o Péricles que nos aparece em Tucídides e que não deve andar muito longe do real. É-nos retratado como um homem cujas personalidade e acção oferecem uma espécie de equilíbrio entre o antigo ideal da tradição aristocrática e os novos ideais propostos pela sofística, sobretudo o de Protágoras<sup>1</sup>, um homem que prefere a via do diálogo e do entendimento e rejeita a violência, dirige a cidade com moderação e segurança (II. 65.5), valoriza os actos em detrimento das palavras (cf. Thuc. II. 35.1), defende a liberdade e a tolerância nas relações privadas entre os cidadãos (Thuc. II. 37.2-3), o uso da verdade e o esclarecimento (II. 40.2), faz da benevolência pelo povo ateniense um dos princípios do seu governo, considera preferível ter amigos graças aos benefícios que se fazem e não aos serviços que se recebem<sup>2</sup>, pauta a sua conduta por um profundo humanismo e amor à cidade (Thuc. II. 60.5). Enfim, um homem que, graças a um grande poder de persuasão<sup>3</sup>, conduz o

<sup>1</sup> Um tal equilíbrio encontra-se expresso nos textos de Tucídides I. 140-145, II. 35-65 e de Plutarco, *Péricles*, e é posto em realce por F. Rodríguez Adrados, *Ilustración*, pp. 259-316.

Sobre a historicidade da figura de Péricles em Tucídides, vide J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, 1951, pp. 99-136.

<sup>2</sup> De modo semelhante ao que Neoptólemo expressa nos vv. 671-673 do *Filoctetes* (vide supra, p. 35), também ele afirma (Thuc. II. 40.4) que é um amigo muito mais seguro o que faz um favor para perpetuar o reconhecimento naquele a quem por benevolência o concedeu (*ὅστε ὀφειλομένην δι' εὐνοίας οἱ δέδωκε σώζειν*).

Nos vv. citados, Neoptólemo executava o *sophisma* e não era sincero, com certeza: ao tentar captar a amizade de Filoctetes, fê-lo com intuítos fraudulentos. No Éxodo, contudo, insiste em que é por *eunoia* que o vai aconselhar.

<sup>3</sup> Thuc. I. 139.4, afirma que Péricles era um homem superior, quer pelo dom da palavra, quer pela acção. De facto, em II.60-65, mediante a persuasão, consegue levar um povo vacilante e desmoralizado pela peste a agir de acordo com a razão. Cf. ainda Plutarco *Per.* 15. Sobre o poder persuasivo da sua oratória baseada no conhecimento e na razão, vide F. R. Adrados, *Ilustración*, pp. 302-305.

O seu humanismo está bem expresso em Thuc. I. 143.5 — onde aponta, como estratégia, o abandono da Ática, por considerar preferível a perda das terras e das casas à perda das vidas humanas —, bem como em vários passos de Plutarco: no cerco de Samos, preferiu tomar a cidade à custa de grande dispêndio de bens e de tempo, para não expor os concidadãos à carnificina e aos perigos do assalto (*Per.* 27.1); considerava como seu principal título de glória o facto de nunca um Ateniense ter posto luto por sua culpa (*Per.* 38.5).

Por outro lado, a rejeição da violência está bem patente, quando acusa os Peloponésios de, para resolver qualquer litígio, preferirem o argumento da guerra

povo a agir de acordo com a razão, um governante que, segundo as palavras — um tanto idealizadas — de Plutarco (*Per.* 39.1), merece admiração por se ter mostrado sempre moderado e afável, apesar dos muitos afazeres e dos ódios de que se via rodeado, mas acima de tudo pela elevação de sentimentos que o fazia considerar, como a mais importante e mais bela das suas qualidades, o nunca ter cedido à inveja e à cólera nem ter tratado qualquer adversário como um inimigo irreconciliável.

Em Neoptólemo, portanto, convergem as duas componentes que os defensores da possibilidade do ensino da *arete* apontam como necessárias: as qualidades naturais e a educação. Se, por um lado, as qualidades naturais desempenham nele um papel importante, como acentuam Ulisses, Filoctetes e o próprio Neoptólemo, por outro lado, nele se verifica também, pelo menos, o que afirma Antifonte, que uma pessoa acaba por se assemelhar àquele com quem mais convive (fr. 62). A natureza bem dotada do filho de Aquiles podia ter dado os piores resultados, como dirá Platão no passo já citado da *República* (491a-495b), se a acção de Ulisses tivesse sido mais demorada e intensa. Simplesmente, contrapôs-se-lhe a acção de Filoctetes — que foi mais longa, mais profunda e impressiva, relevando e incitando as boas qualidades e impulsos, e dissolvendo o que de mau Ulisses incutira no ânimo de Neoptólemo.

J. RIBEIRO FERREIRA

---

à discussão pela palavra (Thuc. I.140.2 e 141.1); quando lhes responde que Atenas está disposta a tratar os diferendos pela via do diálogo e num pé de igualdade recíproca (I.145); quando propõe aos Atenienses que não tomem a iniciativa da guerra (Thuc. I.144.2); e quando considera o império, embora incite os concidadãos a defendê-lo (por o seu abandono constituir um perigo), uma tirania e injustas a sua aquisição e conservação. A única vez em que foi drástico e inexorável foi com os habitantes de Hestieia, por estes terem massacrado a tripulação de um barco ateniense apreendido (*Per.* 23.4).