

QUANDO AS DIVINDADES SE HUMANIZAM: MITO, ÉTICA E HISTÓRIA EM ÉDIPO REI.

WHEN DIVINITIES ARE HUMANIZED: MYTH, ETHICS AND HISTORY IN KING OEDIPUS.

Tito Barros Leal*

Resumo: O artigo apresenta uma análise sobre o processo de transformação das mentalidades do homem grego na transição dos universos arcaico e clássico. Neste sentido, analisa-se a gradativa laicização dos processos sociopolíticos no universo cultural do dito período de transição a partir da efetivação do *lógos* como meio de reconhecimento da realidade e efetivação política na *pólis*. Analisar-se-á, ainda, numa perspectiva de história das mentalidades, o processo que levará o homem ao reconhecimento das suas historicidade e eticidade. As fontes escolhidas para o debate proposto são as tragédias sofocianas, em especial Édipo Rei, e a ética aristotélica.

Palavras-Chave: Mitologia. Tragédia. Historicidade Ética. Édipo Rei.

Abstract: The article presents an analysis of the transformation in attitudes of the Greek man in the transitional period to Archaic Greece / Classical Greece. In this sense, it explores the gradual secularization of social and political processes in the cultural universe of these both periods of transition from the accomplishment of the *logos* as a means of recognizing the reality and effective polity in the *polis*. It will examine also the perspective of history of mentalities, the process which takes the man and the recognition of the human historicity and of ethics throughout the construction. The sources chosen for analyses in this process are the Sophocles' tragedies and Aristotle's ethics written.

Keywords: Mythology. Tragedy. Historicity Ethics. King Oedipus.

CONTRIBUIÇÕES DAS GUERRAS MÉDICAS PARA A MUTAÇÃO SOCIEDADE GREGA

O século V a.e.c. é marcado por uma profunda metamorfose na ordenação social do povo grego. As guerras médicas (493-480) são, indubitavelmente, elementos de suma importância para se compreender o processo de mutação na psicologia social grega que terá seu ápice na formação da democracia ateniense.

Uma das mudanças fundamentais decorrentes desse processo será a alteração no sentido de *areté* (excelência). Essa alteração se dá, fundamentalmente na reordenação da lógica guerreira que se fez necessária para se vencer os persas.

* Universidade de Lisboa. E- mail: titobarrosleal@hotmail.com

Para o grego arcaico (e mais precisamente para o grego homérico), o guerreiro devia estar imbuído de *areté*, mas de uma *areté* individual, heroica. Na verdade, o campo de batalha era um espaço dos *aristós* (os bem nascidos) que, enquanto guerreiros, desfilavam em seus carros de batalha na condição de *hýpeus* (condutores de carros). Os outros soldados entravam em campo numa situação de submissão aos *hýpeus*.

O espaço da guerra era uma transposição do espaço social, onde *aristós* e *dêmos* (a gente do povo) se encontravam em níveis distintos, com valores distintos, com poderes distintos. A *areté* nem sequer fazia parte da essência *demóica*.¹

Com as investidas e vitórias dos persas a sociedade grega teve que mudar suas estratégias de combate. Dessa mudança surgirá a figura do *Hoplíta*. Agora, *aristós* e *dêmos* lutarão lado a lado, sob pena de morte em batalha uma vez que cada escudo dos soldados gregos apenas cobria metade de seu corpo, dependendo a outra metade do escudo de seu companheiro vizinho. Tal estratégia mantinha a unidade das tropas em blocos maciços de combate e, para além, diluía as diferenças entre *aristós* e *dêmos*. Agora todos eram um e compunham todos juntos uma mesma força, uma mesma *areté*. Uma unidade, um grupo, um corpo indivisível onde cada parte teria a mesma potência.

Se a guerra arcaica era um reflexo que deixava transparecer as relações sociais de distinção entre os grupos sociais, a nova ordenação guerreira decorrente das guerras médicas fez refletir, no espaço da *pólis*, questões que serão caras para a democracia ateniense.

Assim, segundo Jean-Pierre Vernant (1999, p. 72), com a reestruturação da lógica de guerra do mundo grego ocorreu um processo de:

[...] dissolução de uma sociedade nobiliárquica de guerreiros, sendo o fenômeno acelerado por uma mudança de técnicas militares. [...] A isso corresponde uma profunda modificação de mentalidades: o lugar e as funções da religião se modificam, os modos de ação tomam aspectos mais positivos e o pensamento se torna laico.

Pouco a pouco a sociedade grega iniciou um processo de crítica às ordenações sociais impostas pela tradição. A nova lógica guerreira desdobra-se em uma promoção do campesinato e essa promoção se transforma em luta política entre *aristós* e *dêmos*. Os primeiros tentavam manter sua tradição, os segundos lutavam por mais espaço nas decisões Estado. O espaço dos *aristós* deveria ser redimensionado e o conhecimento, até

¹ Veja-se a própria construção da palavra grega.

então sacralizado, ritualisticamente mantido por aquele grupo, deveria ser redistribuído permitindo aos *dêmos* participar do conhecimento e das ações públicas.

As guerras médicas haviam mostrado que a *areté*, antes privilégio dos *aristós* também estava presente nos *dêmos*. No campo de batalha os dois grupos não se mostraram diferentes e, assim, também não mais deveria ser no espaço político. Destes embates se configuraram conceitos fundamentais da ordenação política próprias da Grécia clássica, tais como a *isocracia* (a igualdade de direitos ou de poder), a *isonomia* (a repartição por igual; todos iguais) e a ideia de *en mésoi* (colocado no meio).

TRAGÉDIA, FILOSOFIA E HISTORICIDADE.

Essas inovações categóricas, associadas ao desenvolvimento da filosofia e à vulgarização da escrita operaram uma profunda mudança na mentalidade grega, transmigrando o eixo da ação social do plano divino para o plano humano, conferindo ao homem grego as rédeas de sua historicidade e o entendimento da dimensão ético-política tão cara à Atenas Clássica.

A Grécia transitoria, no seu processo de reestruturação social tateava e conformava a ideia de isonomia na realidade da *pólis*. Com ela (e por ela) todos, *aristós* e *dêmos*, teriam acesso à participação política na cidade. Todos, indiscriminadamente teriam acesso ao conhecimento².

Os saberes antes enclausurados em fórmulas divinas, realizadas nos rituais tradicionais, agora desciam à realidade humana. Pode-se dizer que o homem iniciava, na Grécia transitoria a efetivação de seu domínio sobre a razão?

² Lembramos que na Grécia Antiga o direito político era limitado a uma parcela da população. Aqui não negamos a particularidade óbvia do *locus* histórico, tampouco desmerecemos a especificidade cultural daquela civilização. É largamente sabido que, para os helenos o espaço político era exercido apenas pelos cidadãos. O próprio conceito de cidadão variava de *pólis* para *polis*. De modo geral adota-se a máxima de que “a democracia grega excluía mulheres, jovens, velhos, estrangeiros e escravos”. Para aprofundar a questão e não cairmos em uma generalização desastrosa, nem em uma relativização absurda, cf. O clássico de Jean Pierre Vernant, *Mito e sociedade na Grécia Antiga* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1999). Cf. ainda: STARR, Chester G. *O nascimento da democracia ateniense*. São Paulo: Odysseus, 2005; DAVIS, J.K. *Democracy and Classical Greece*. Unidet Kingdom: Harper Trade, 1996. Para uma visão geral sobre a história da democracia enquanto sistema político e conceito, cf. DARNTON, Robert; DUHAMEL, Olivier (orgs). *Democracia*. São Paulo: Record, 2001. Com este arazoado e as indicações devidas e a desculpa de não nos afastarmos do objetivo central do artigo, limitamo-nos a redigir o texto sem maiores preocupações de minúcias no tocante ao conceito de democracia no universo Grego.

Os rituais eram os espaços da revelação (*δήλωσις*) da verdade (*ἀλήθεια*³). Em grego, portanto, a verdade seria aquilo que não está no esquecimento. Ora, sendo os rituais religiosos espaços profícuos da preservação das tradições, ou seja, espaço da permanência e do não-esquecimento, eles mesmos garantiriam o *recebimento* da verdade. Uma verdade imutável, eterna, divinizada.

Associada às transformações sociais acima discutidas, a sofística, inauguraria o debate sobre a realidade das coisas abrindo espaço para um lento processo de laicização do conhecimento.

A verdade, anteriormente revelada pelas (e nas) divindades agora seria construída pela (e na) cidade. Conceitos caros ao homem grego e diretamente ligados ao bom funcionamento da *pólis* tais como *justiça* e *poder* seriam dessacralizados e trazidos para o universo propriamente humano. A verdade, como bem aponta Vernant (1999, p. 82.) “não será mais oriunda da revelação misteriosa. As doutrinas serão divulgadas, submetidas à crítica e à controvérsia. O discurso sagrado, os *hieroi lógoi* vão dar lugar a demonstrações de caráter profano.” Neste movimento, como veremos, as tragédias tiveram papel fundamental.

De fato, a literatura, na Grécia transitoria, tinha uma função educativa clara. Platão, a despeito de todas as críticas que esse filósofo possa ter feito aos poetas, compreendia a importância da poesia e, no *Ion* (534 c,d), afirmava ser “o poeta uma coisa ligeira, alada, sagrada; ele não está em disposição de criar antes de ser inspirado por um deus [...] não é em virtude de uma arte que os poetas compõem [...] mas em virtude de um dom divino.”

Ora se o poeta trágico era transmissor de uma verdade suprema, esta bem poderia ser divina, dada a sua *tekné* (saber realizável), contudo, não poderia jamais ser compreendida como uma verdade divinizada, pois o artifício utilizado pelo poeta para transmitir sua verdade era o *lógos*.

É fato que o teatro e, portanto, as encenações trágicas, traziam em si um caráter ritualístico, ademais, eles eram parte do calendário religioso da Hélade. Contudo, É com Pisístrato, aproximadamente em 534 a.e.c., que os espetáculos teatrais ganham novas dimensões. Em Atenas, como é sabido, o dinheiro para financiar as apresentações, saía mesmo dos cofres públicos.

³ Vale notar que *ἀλήθεια* é uma palavra composta pela junção do prefixo de privação *ἀ* com o substantivo feminino *λήθη* (esquecer).

Desta forma, ainda que encenadas em honra a Dionísio, o drama trágico consorciava as dimensões do divino (ritualístico) e do humano (político). O espetáculo produzia uma elevação de espírito, uma catarse purificadora que elevava pela paixão e pela razão o espírito do homem grego. Espaço ritualístico e espaço político; divino e humano se confundiam nas tragédias.

A tragédia teve, portanto, papel decisivo na reestruturação do pensamento grego; ferramenta fundamental num processo educacional coletivo que culminaria na humanização das relações sociais, o que veio conferir ao homem grego, domínio sobre as rédeas da sua historicidade.

Aristóteles, na *Poética* (1449b 24-27) afirmava ser a tragédia:

imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão [...] que se efetua e não por narrativa mas mediante atores, e que, suscitando o — “terror e a piedade, tem por efeito a purificação [catarse] dessas emoções.” [...] E como a tragédia é imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento [...] daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: *pensamento e caráter*; e, nas ações [...], *tem origem a boa ou a má fortuna dos homens*.

Como já afirmamos em outros estudos⁴ é certo que as tragédias resultaram das próprias inquietações socioculturais da sociedade que a produziu, mas isso não nos permite limitá-las a um simples reflexo do seu contexto histórico, tal fato seria simplificar por demais a complexidade de um fenômeno tão radical.

Para Vernant (1999, p.103), a complexidade da tragédia só pode ser compreendida na medida em que percebermos o núcleo da visão trágica que nos diz que “o divino é ambíguo e opaco, mas otimista” e que “o homem tem suas próprias tarefas a cumprir”.

A tragédia deve ser compreendida, ainda segundo Vernant (1999, p.88), como uma tradução da “consciência dilacerada”. Nela o homem estava diante de si, na plenitude de suas contradições. Por isso mesmo a tragédia é mais que um espelho da sociedade. Ela é filha direta dos conflitos próprios da Grécia transitoria. Conformando

⁴ Cf. LEAL, Tito Barros. Considerações acerca da ética aristotélica nas tragédias sofocianas: o caso de Édipo Rei. In: *Revista Mirabilia*, nº 4, dec. 2004 <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num4/artigos/art2.htm>>; TER REEGEN, Jan Gerard Joseph; LEAL Tito Barros. Édipo em Colona à luz da filosofia ética aristotélica. In: *Revista Mirabilia*, nº 9, dec. 2009, p 25 – 43 <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num9/artigos/02.pdf>> e LEAL, Tito Barros. Ética entre tragédia e filosofia: As mutações do agir-ético no processo histórico transitoria dos universos arcaico e clássico na Grécia Antiga. In: *Kínesis*, Vol. II, nº 03, Abr. 2010, p. 220 – 237 <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/16_TitoBarrosLeal.pdf>.

em si um movimento dialético, a tragédia se fez fruto da sociedade por ela representada ao passo em que a modelou tal qual suas trágicas inquietações.

ALTERAÇÕES NO *LÓGOS*

O movimento de transformação na psicologia social grega contribuiu diretamente para a redefinição de outra noção de forte valor para o homem grego, o *lógos*. Assim, das ideias arcaicas de *revelação divina; resposta de um oráculo e/ou máxima sentença*, o termo em questão passará por um processo de alteração de sentidos realizando-se nas ideias de *decisão, resolução, argumento, inteligência* e, finalmente, *razão*.

Não se trata, contudo, de uma razão vulgar, mas de uma razão humanamente deliberada ou, como afirma Gazolla (2001, p. 18.), de um “pensamento exposto articuladamente e que pode ser apreendido pelos que ouvem (ou leem) porque tem sentido”.

O *lógos*, na nova ordenação da mentalidade grega, seria o caminho para se alcançar a verdade. Isso não significa, contudo, que a tradição estivesse necessariamente errada e que precise ser descartada. A Grécia transitorial realizava com a articulação do arcaico (o que foi) e do clássico (o que há de ser).

Para Platão, por exemplo, o *lógos* seria o reservatório mnemônico da tradição. Seguindo sua teoria da *anamnese*, os valores arcaicos deveriam ser submetidos à realidade da *pólis*, e nela (e por ela) deveriam ser debatidos. Por meio desse processo dialético, segundo o filósofo da Academia, seria possível se encontrar a vida justa e feliz na cidade.

De qualquer forma, é claro que o debate público na *ágora* reforçado pela *isonomia*, provocou no homem grego a necessidade de discutir seus problemas. As antigas verdades reveladas não mais davam conta de explicar e legitimar a ordenação da cidade. A dimensão humana fora descoberta. Cremos ter sido esta a grande contribuição dada pelas tragédias. Tragédia e filosofia descortinaram juntas as duas principais dimensões ontológicas do homem: *historicidade e eticidade*.

Fustel de Coulanges (1958, p. 192.), em seu clássico *A cidade Antiga*, diz-nos que “uma vez estimulada assim a sua reflexão, o homem nunca mais quis crer sem compreender, nem deixar-se governar sem discutir as suas instituições. Duvidou da justiça de suas velhas leis sociais e outros princípios lhe surgiram”.

Os personagens trágicos, por este ângulo analítico, foram representantes máximos deste momento de transformação do mundo grego. Pagaram alto preço por suas escolhas, restou-lhes, muitas vezes, apenas a certeza de terem podido escolher um caminho propriamente seu, um caminho humano, desvinculado do ditame das *Moiras* (se é que algo podia ser desvinculado destas).

Desobedecendo ao destino, rebelando-se contra as vontades divinas em benefício das vontades humanas, o agir trágico foi, ao mesmo tempo, agir ético. Por isso as tragédias marcaram um momento decisivo na *ação humana* o possibilitar uma reflexão acerca dessa mesma ação.

O ARQUÉTIPO DA CONDIÇÃO HUMANA NO ÉDIPO SOFOCLIANO

Como dito, o grego do período de transição traçava um mundo novo. Era necessário construir novas regras e demarcar os rumos que o levassem à sua ratificação enquanto ser ético-histórico. Fazia-se necessário alicerçar as bases firmes para poder, no momento de finalmente se ver sozinho, desprovido dos auxílios ou intervenções divinas, ter chão firme onde caminhar. O pensamento filosófico e a sua contribuição para o processo de laicização da realidade, em parte supriu essas necessidades. Porém, ainda era fundamental ao homem compreender suas ações para que, objetiva e conscientemente pudesse atingir seus fins.

A tragédia abriu espaço para essa reflexão sobre as ações humanas e, ao que parece, as personagens de Sófocles pode ser tomado como exemplo incontestado da condição humana entregue à própria sorte.

Os heróis sofoclianos estavam sós. Entregues a si mesmos, eles tinham que redefinir sua trajetória, discutir seus valores, questionar suas existências e a injustiça do mundo. Segundo Rachel Gazolla (2003, p. 15):

Entre as possíveis decisões de um herói e a determinação do seu destino, da parte que cabe a cada um conforme os desígnios de Moira, não há ponderação: cumpre-se o destino. Os cidadãos também estão determinados por Moira, mas não se sabe qual é o lote a que somos destinados, portanto, em situações de conflito o melhor é acalmar o ânimo (*thýmos*) e refletir sobre a prática (*phronêin*). Essa é a grande pedagogia da tragédia que é inócua para o herói.

As ações de Édipo, nas duas obras de Sófocles levam seu nome (*Édipo Rei* e *Édipo em Colona*), parecem revelar, de forma clara e inequívoca, exatamente os passos, o caminhar humano em busca do agir ético-histórico.

Não por acaso, Édipo pode ser compreendido como um elemento central no processo de transição aqui estudado. Édipo, tal qual o homem do período de transição, demonstrava a condição de um ser angustiado, perdido. Tentando acertar, tentando fazer o bem, é impelido ao erro. A liberdade edípica estava limitada por sua Moira. Por mais que se esforçasse o herói estaria sempre fadado à desgraça pré-estabelecida. Sobre Édipo pesa um ultraje, um excesso, em grego, uma *hýbris*.

O Édipo sofocliano parece não aceitar seu *éthos* heroico, parece visar sua condição humana e, assim, as ações da personagem possibilitam vislumbrar o “espaço para a reflexão filosófica sobre as ações humanas, quer na interioridade de cada um, quer no conjunto das relações sociais” (GAZOLLA: 2003 p.15.).

A ÉTICA EDÍPICA

Filho de Laio e Jocasta, Édipo tinha seu destino traçado pelo oráculo de Dêlfos. Conta-nos a lenda que Laio, ao consultar o oráculo sobre a fecundidade de seu casamento recebeu da sibila o seguinte vaticínio: “nascerá um varão e ele matará o pai e se casará com a mãe”. Apavorado, o rei de Tebas toma cautela nos relacionamentos com sua esposa. Um dia, porém, embriagado, “planta no campo de sua esposa uma semente que vai germinar” (VERNANT: 2000, p. 165).

Ainda recém-nascido Édipo foi afastado da família e entregue a um pastor que tinha por incumbência matar a criança e deixar o corpo aos animais. Apiedado, sem conseguir matar a criança o pastor-carrasco fura os calcanhares de Édipo e o amarra, de ponta-cabeça, numa árvore. Um pastor de Corinto o vê e, penalizado, recolhe-o e o leva aos reis Pólipo e Peribéia que, não tendo filhos, há muito desejavam uma criança para adoção pelo que recebem de bom grado Édipo e o criam como filho legítimo.

Crescido, Édipo começa a escutar histórias sobre sua origem. Duvida da sua filiação coríntia e, para sanar essas dúvidas vai ao mesmo oráculo visitado por seu pai de sangue perguntar sobre sua origem. A resposta do oráculo é simplesmente: “matarás teu pai e casará com tua mãe”.

Aturdido com o que ouve Édipo opta por fugir. Não quer a realização da profecia. De Delfos, Édipo segue para Tebas, sua ignorada terra natal. De Tebas para

Delfos vinha Laio, interrogar o oráculo sobre a peste que assolava seu reino. Os dois se cruzam numa estrada em bifurcação. Uma disputa pela passagem resulta na morte de Laio por parte de Édipo. A primeira parte da profecia se realiza.

Na mais completa ignorância Édipo matara seu pai. Julga que o assassinato ocorreu por legítima defesa, pois o séquito do rei, de realeza para ele desconhecida, havia ofendido a honra de um príncipe. Segue Édipo seu caminho. Chega a Tebas contaminada pela peste. É a esfinge que contamina a cidade e, Creonte, irmão de Jocasta e tio de Édipo, ao ver este entrar na cidade percebe que, talvez ali estivesse a solução para os tormentos da cidade. Oferece ao desconhecido o reino e a mão da rainha caso ele vencesse a Esfinge.

Prova realizada, Édipo contrai núpcias com Jocasta, ignorando os laços familiares que os unem. Dessa união nascerão quatro crianças: Polínicos, Entéocles, Ismena e Antígona.

Por pouco tempo a paz reinará sobre Tebas. Uma nova peste assolará a cidade. E é com este cenário de cidade em crise, que Sófocles inicia sua tragédia *Édipo Rei* com os seguintes versos⁵:

Meus filhos, nova geração do antigo Cadmo,
por que permaneceis aí ajoelhados
portando ramos suplicante?
Ao mesmo tempo enche-se Tebas da fumaça
de incenso e enche-se também de hinos tristes
e de gemidos. Não reputo justo ouvir
de estranhas bocas, filhos meus, as ocorrências,
e aqui estou, eu mesmo, o renomado Édipo. (ER, v 1-8)

O Édipo que se apresenta à cidade não condiz com uma figura heroica de tempos míticos. Sua fala o conforma com o *basileu demóico* democrático, preocupado com a cidade. A ela dirige-se humildemente, buscando na coletividade saber o que deve ser feito para aplacar as dores de todo o *demos*. Édipo, ao apresentar-se como um rei preocupado com os problemas da cidade e disposto a solucioná-los, representa o governante período clássico e isso fica claro quando ele afirma:

Sei bem que todos vós sofreis, mas vos afirmo
que o sofrimento vosso não supera a o meu.
Sofre cada um de vós somente a própria dor;
minha alma todavia chora ao mesmo tempo
pela cidade, por mim mesmo e por todos vós. (ER, v. 77-81)

⁵ Todas as referências às tragédias *Édipo Rei* (ER) e *Édipo em Colona* (EC), serão extraídas de SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. No texto apenas indicaremos abreviadamente a tragédia à qual nos referimos e os versos que citamos.

Na *Ethica Nicomachea* Aristóteles nos afirma que a política (*politiké*) abrange as outras ciências em função do Bem (*agathon*) humano e que o Bem do Estado é maior, mais complexo, belo e divino que o do indivíduo (cf. Et. Nic. 1049a–1049b). A Ética aristotélica busca o Bem da ciência política. Ora, vê-se nesta cena um Édipo político, muito mais preocupado com seu povo que consigo, muito próximo do ideal político proposto por Aristóteles.

Ao mesmo tempo podemos ligar esse Édipo aos ensinamentos presentes em *Os trabalhos e os Dias* de Hesíodo, marco, juntamente com *Ilíada* e *Odisseia*, de Homero, da viragem espírito grego. Em *Os trabalhos e os dias*, nos versos 293 a 297, lemos a seguinte passagem:

Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa,
refletindo o que então e até o fim seja melhor;
e é bom também quem ao homem conselheiro obedece;
mas quem não pensa por si nem ouve o outro
é atingido no ânimo; este pois, é homem inútil.

Cambaleante entre os dois universos psicossociais, Édipo pedirá auxílio ao divino. O político do século IV retorna ao seu tempo mítico. Recebe, por Creonte, o oráculo de Apolo que dizia: “a peste não cessará enquanto o assassinato de Laio não for vingado”. Édipo não compreende. Fica a interrogar-se sobre o significado das palavras oraculares. Busca compreendê-las a todo custo.

A partir daí Édipo iniciará um duplo caminho, em tudo conflitante. Se por um lado o rei de Tebas buscará solucionar o enigma por meio da ação racional, empreendendo quase que uma análise policial sobre o caso, por outro, arrebatado pelas paixões se perde nas buscas. Perdido, Édipo não sabe por onde começar. Quer solucionar o problema, mas não sabe como. O que fazer? Eis o primeiro instante trágico.

Retomando sua postura arcaica, isolando-se do coletivo, numa decisão distante da sabedoria isonômica, Édipo afirma:

E não apagarei a mácula por outrem,
mas por mim mesmo: quem matou antes um rei
bem poderá querer com suas próprias mãos
matar-me a mim também; presto um serviço a Laio
e simultaneamente sirvo à minha causa. (ER, v.169-173)

A anfibologia das ações de Édipo está enredada nele mesmo: ao procurar o assassino de Laio, ele, Édipo, herói da cidade, se verá transmutado em um Édipo

assassino, causador dos males da cidade. A busca pelo assassino de Laio o leva a reconhecer em si mesmo sua outra face: eis a tragicidade da tragédia.

Conforme anteriormente afirmamos, expor a complexidade do caráter humano, enfatizando a ambiguidade própria desse ser é o objetivo do teatro trágico. Por meio da amplificação dos caracteres ambíguos do homem, a tragédia se pretendia promover no público espectador e coparticipe do espetáculo a catarse.

A peça Édipo Rei parece mesmo mostrar que o homem deve ter limites nas suas ações. Édipo desenhado por Sófocles na peça em questão é por demais confiante e, segundo Aristóteles, a confiança excessiva, desvia o homem de seu caminho. Na Grécia, tudo *en mèsôn*. Na *Retórica das Paixões* o estagirita escreve:

São confiantes os que se acham nas seguintes disposições: se crêm que tiveram muitos resultados felizes e nada sofreram, ou se muitas vezes chegaram a situações perigosas e escaparam, porquanto os homens são insensíveis, ou por não terem experiência, ou por não disporem de proteção. [...] ora, cremos ter superioridade [...] pelas mais importantes vantagens pelas quais somos temíveis por sermos superiores [...] e se não cometemos injustiça contra ninguém. (ARISTÓTELES, 2000, p. 37).

Jean-Pierre Vernant (2000, p. 17) nos diz que “Édipo é um homem de busca, um indagador, um questionador. [...] Homem para quem a aventura da reflexão e do questionamento deve sempre ser tentada”. Desnortado, Édipo seguirá sua investigação. Está sozinho, desamparado. Caminha só em busca da verdade, mas que verdade ele busca? Numa sociedade em que a realidade da *pólis* deve ser isonomicamente debatida por todos, o que esperar de quem julga na torpeça da solidão arrogante?

Édipo, o justo, transforma-se em Édipo, o tirano. E assim permanecerá, até o momento da *peripécia*, ou seja, da segunda e definitiva transformação sofrida pelo herói no momento do reconhecimento dos seus erros.

E jamais eu seria assassino
de meu pai e não desposaria
a mulher que me pôs neste mundo.
Mas os deuses desprezam-me agora
por ser filho de seres impuros
e por que fecundei — miserável! —
as entranhas de onde saí!
Se há desgraça pior que a desgraça,
ela veio atingir-me, a mim, Édipo! (ER, v.1607-1615)

Furando os seus próprios olhos, numa passagem repleta de dor e agonia, Édipo reencontra a luz da razão. Essa situação paradoxal, expressa nas entrelinhas da peça, leva o público-leitor a pensar na trajetória humana. Édipo é uma alegoria sobre a humanidade. Sua jornada simboliza os caminhos que o homem percorre através da história; uma jornada cambaleante. Por isso mesmo o símbolo dessa humanidade é Édipo, o de pés inchados.

Escrita num período de transição, no qual as mentalidades sociais estão se reconfigurando, se transformando, *Édipo Rei*, de Sófocles, transmite um ensinamento ético valioso. *Édipo Rei* nos faz refletir sobre uma nova *areté*, uma *areté* construída na coletividade da *pólis*.

Referências

- FONTES

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
_____. *Ética Eudemia*. Madri: Alianza, 2002.
_____. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
_____. *Politics*. Londres: Harvard University Press, 2005. (Edição bilíngue: Grego-
Inglês)
HESÍODO. *O trabalho e os dias* (primeira parte). São Paulo: Iluminuras, 1996.
SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

- BIBLIOGRAFIA

- ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Presença, 1970.
AUBENQUE, P.. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
BRUN, J. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.
_____. *Aristote et le Lycée*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
DETIENE, M. *A invenção da mitologia*. Brasília: UNB, 1998.
GAZOLLA, R. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega – Ensaio*. São Paulo: Loyola, 2001.
_____. Tragédia Grega: a cidade faz o teatro. *Revista Philosophica*. 2003: 1.18.
GRIMAL, P. *Mitologia clássica: mitos, deuses e heróis*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.
KURY, M. da G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
MARTINS, L. R. O dom de Édipo. In: NOVAES, Adauto (org). *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia. Letra/Funart, 2002. p. 329 – 357.
MOSSÉ, C. *Atenas – A história de uma democracia*. Brasília: UNB, 1997.
MORRALL, J. B. *Aristóteles*. Brasília: UNB, 2000.

- PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de cultura clássica (vol. 1 e 2)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- REALE, G. *Introduzione a Aristotele*. Roma: Laterza, 1991.
- RIBEIRO, J. C. *Vocabulário e Fabulário da Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1962.
- ROSENFELD, K. H. (org). *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- SEGAL, C. *La musique du sphinx: poésie et structure de la tragédie grecque*. Paris: Editions La Découverte, 1987.
- _____. *Sophocle's tragic world: divinity, nature, society*. Cambridge: MA Harvard University Press, 1995.
- TRUEBA, C.. *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos: 2004.
- _____. Poesía y filosofía en la poética de Aristóteles. In: *Signos filosóficos* 8 (2002): 35.50.
- URMSON, O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1998.
- VELOSO, C. W. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- _____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- _____. *O universo, os deuses e os homens*. São Paulo: Cia. Letras, 2000.
- _____.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Duas cidades, 1977.

Artigo recebido em: 26/03/11

Aceito em: 27/06/11