



## Palavras-chave.....

Direito; Filosofia; Ética; Moralidade; Grécia.

## Abstract.....

Greek tragedy fulfils, among other functions, a predominantly educational role, which enables the moral training of people, through the discussion of conflicting values. A specific reading of this play by Sophocles enables us to interpret the text as a clash between different moralities: that of the strong and that of the weak; of the formal and the material, of the masculine and the feminine, of the rational and the emotional, of the individual and solidarity. Based on the analysis of the discourse of each of the characters, we have, in Antigone's speech, the properties that are closest to the requirements of ethical conduct. Thus, objective individual morality can be considered as being equivalent to the condition of effectiveness required by the legislation.

## Key words.....

Law; Philosophy; Ethics; Morality, Greece.

## 1. Introdução.....

Preliminarmente, cumpre esclarecer que a leitura ora proposta prescinde da estratificação da obra a partir de seus possíveis contextos, isto é, desde um ponto de vista eminentemente histórico, social, mitológico, religioso ou literário. Há, inclusive, divergências quanto à (in)dissociabilidade de alguns destes aspectos<sup>1</sup>. Assim sendo, partimos de questionamentos que todos – em conjunto – ou mesmo cada um – isoladamente – poderiam suscitar, precisamente porque o fim precípua em persecução assim o admite. Não há de se negar a dimensão valorativa do conjunto ou de cada componente, ambas realidades a permitir uma análise e discussão de preceitos de moralidade segundo o dilema e personagens postos em questão.

## 2. Desenvolvimento.....

### 2.1 A sociedade grega.....

Antes de propor algumas reflexões sobre a eticidade na mitologia e tragédia gregas, tomando por base a peça *Antígona*<sup>2</sup>, de Sófocles, cumpre analisar, ainda que muito brevemente, a constituição e a importância de alguns fenômenos da sociedade grega relacionados à compreensão do objeto proposto.

Há, desde logo, uma separação importante: a dos humanos, seres mortais e falíveis e, de outro lado, os deuses. A divindade no mun-

do grego não implicava o absoluto. Os deuses eram vários, cada qual com funções específicas. Por isto, a um se relacionava o mar, a outro a guerra, a um terceiro a verdade, a esta a beleza, àquela o amor e assim por diante. Essa multiplicidade era parte do mundo, criada que foi com ele, como parte de um movimento mais amplo e organizado. O culto estava muito associado ao quanto havia de mundano nas próprias divindades<sup>3</sup>.

Mas também no culto está a distinção entre o humano e o divino. A diferença tem sua origem mitológica na questão do sacrifício. Chegado o momento de repartir as funcionalidades entre humanos e deuses, tal qual estes já o haviam feito entre si, Prometeu tenta ludibriar Zeus. Prometeu reserva duas porções de um boi sacrificado. Em uma delas, por debaixo da gordura do animal, esconde os ossos e outras partes não digeríveis. Em outra, esconde sob a aparência desagradável da pele e entranhas as partes boas de se comer. Zeus percebe o ardil, escolhe a primeira e se vingando os homens a viver com a permanente necessidade de satisfação da fome, tal qual os animais, destes se distinguindo apenas pela capacidade de manejar o fogo. Mas a exceção não advém da benevolência de Zeus. Os deuses são implacáveis nos seus castigos. Com a privação do uso do fogo celeste, Prometeu rouba uma pequena centelha de fogo, que os homens, para conservar, terão de alimentar também permanentemente<sup>4</sup>.

Interessante notar que toda a qualidade de vida que foi determinada ao homem, toda a desgraça humana daí advinda, ou seja, a necessidade de se manter com o trabalho, de se perpetuar pela geração, de saciar a fome, a sujeição às doenças, ao cansaço, à velhice e, por fim, à morte, vem como castigo complementar de Zeus conhecido pela mão de uma mulher. O próprio conhecimento do gênero feminino é também uma das misérias impostas ao homem. Tudo vem ao mundo depois que Pandora, a mulher feita de terra e água, não contém sua curiosidade e abre a caixa que lhe havia sido confiada. O que é também bastante revelador do papel marginal que competia à mulher na sociedade grega.

Pois se os próprios deuses faziam parte do mundo, há que se compreender por que razão os gregos tratavam do mesmo modo o que fosse natural e sobrenatural. Eram como que manifestações distintas de uma mesma realidade. Daí também que os próprios costumes sejam uma espécie de culto, um mito que se funda novamente a cada prática e que não se justifica por motivo outro que não

sua própria existência. Tudo quanto aparentasse uma feição meramente religiosa, tinha também sua dimensão social; tudo quanto parecesse assunto relativo ao doméstico, era também de interesse da pólis. Todos os espaços se constituíam como campos da política, do civismo, de exercício da cidadania<sup>5</sup>. São inseparáveis as relações entre indivíduo, sociedade e Estado, indissociáveis as esferas pública e privada, todo problema moral é também um problema da política.

De onde se pode igualmente retirar a importância dos cultos funerários. A própria tradição da propriedade moderna remonta aos tempos em que os antigos enterravam os seus mortos no terreno onde residiam. Daí o caráter “sagrado” da propriedade. Os heróis eram reverenciados em altares especialmente para eles construídos, cultuados tal qual um símbolo cívico<sup>6</sup>. As homenagens aos mortos tinham papel fundamental na coesão dos grupos, funcionando tanto como elemento agregador dos laços familiares quanto dos laços comunitários.

Sobre a poesia, a literatura e a cultura gregas, há de se assinalar suas funções de elemento transmissor da memória e do saber das cidades e de elo de unificação entre elas, como requisito fundamental para a formação e conservação de um sentimento de identidade comum e necessário à Hélade. É das histórias contadas pelos antepassados, isto é, dos mitos que os gregos retirarão matéria-prima para o desenvolvimento de suas artes e de sua filosofia<sup>7</sup>.

Falamos um pouco sobre deuses, o homem, a mulher, a natureza, a religião, a política, os costumes, as honras fúnebres, a cultura. Hora de apresentarmos a mitologia retratada na tragédia.

### **3. Os mitos de Laio e Édipo**.....

É possível afirmar que, na mitologia, a tragédia se repete. Para analisar o drama de Antígona, é necessário recuperar a história de seus antecessores e notar como seus destinos estão fatalmente interligados. Assim adentramos indiretamente no estudo de alguns traços característicos da tragédia grega.

O antecessor direto e mais remoto da casa real de Tebas a ser citado em Antígona é Laio. Laio tem seu destino marcado de forma infeliz por fatos que ocorreram quando ainda jovem. Seu pai, Lábdaco, morrera e deixara a coroa vaga. O trono era cobiçado, houve disputa pela sucessão e Laio, temendo a morte, foge para Élide, onde é acolhido pelo rei Pélope. Laio acaba apaixonando-se

por Crisipo, filho de Pélope. Às escondidas, ambos se entregam, mas são descobertos. Crisipo, temendo a reação do pai, suicida-se. Pélope amaldiçoa Laio<sup>8</sup>.

A culpa de Laio será purgada a partir do nascimento de Édipo. Laio manda Creonte consultar o oráculo de Apolo, em Delfos, sobre o seu futuro filho. Apolo era o Deus da Verdade. Diz que Laio morreria pela mão do filho. Laio, tentando evitar o destino, manda que um servo mate a criança. O servo, em vez de cumprir a ordem, entrega o menino a um camponês, que o leva até Corinto, onde será criado junto à família do rei Pólipo, como se filho deste fosse. Édipo resolve consultar o mesmo oráculo, ante a notícia de que não seria filho de Pólipo, ao que é advertido de que mataria o próprio pai e desposaria a própria mãe. Crendo que se afastando de Corinto, evitava de fazer cumprir a profecia, eis que distante de Pólipo e Mérope, Édipo parte para um exílio voluntário. No meio do caminho é interpelado de forma rude por senhores que querem passagem. Édipo, tomado de raiva, mata quatro dos cinco homens. No seu vagar, descobre que nas proximidades de Tebas um terrível monstro anda a dizimar toda a população. Nada tendo a perder, Édipo resolve enfrentar a Esfinge e a derrota. Pela façanha, é recebido como rei em Tebas, cujo trono ficara vago desde a morte de Laio. Anos mais tarde, Tebas é tomada por uma terrível praga. Édipo manda consultar o oráculo, o qual responde que os dias de desgraça terão fim quando o assassino de Laio for devidamente punido. Édipo manda chamar Tirésias, um grande profeta. Ele nega-se a revelar a verdade, até que Édipo o acusa de nada dizer por ter tomado parte na morte de Laio. Diante do aparente absurdo manda que o profeta se retire. Jocasta, sua esposa, consola-o dizendo que profetas também se enganam. Refere que Laio havia morrido na estrada que conduz a Delfos, vítima de ladrões. Édipo estranha a resposta e pergunta quando isto sucedeu. Ao que Jocasta responde que pouco antes de sua chegada em Tebas. Édipo pergunta se o rei se fazia acompanhado. Jocasta responde que um sobreviveu. Édipo quer vê-lo, suspeita de que Laio fosse um dos homens com quem se defrontara na estrada. Jocasta insiste na versão dos ladrões e que o filho de Laio fora entregue à morte nas montanhas. Ato contínuo, chega um mensageiro referindo a morte do rei de Corinto, Pólipo. Jocasta indaga sobre o significado da profecia do oráculo, uma vez que o rei não havia morrido pelas mãos de Édipo, seu filho. O mensageiro então revela que Édipo não era seu filho, apenas fora criado como tal. Édipo pergunta pe-

los seus verdadeiros pais. O mensageiro só sabe dizer que o havia recebido das mãos de um servo de Laio. Nisto surge um velho, em quem o mensageiro reconhece o pastor que lhe entregara a criança. Édipo lhe indaga sobre onde encontrara a criança. O velho, sem querer dizer a terrível verdade e sob a ameaça de Édipo, diz-lhe que pergunte a Jocasta, pois fora ela que lho entregara, para que sumisse com ela em virtude de uma tal profecia. Se a profecia dizia quanto a matar o pai? Sim! Édipo enfim descobre a verdade. Procura então pela sua mulher e mãe. Encontra-a morta no quarto, não agüentara a dor da verdade. Édipo também não suporta ver a realidade e, com os broches que enfeitavam o vestido da suicida, cega os próprios olhos<sup>9</sup>. Finalmente, aplica contra si mesmo, em face do assassinato de Laio, a pena máxima então existente: o exílio. Cego, mendigo, acabado, Édipo é conduzido por Antígona, sua filha, até Colona, onde enfim encontra o descanso no bosque guardado pelas Eumênides.

#### 4. A lógica de Sófocles.....

Édipo é a obra-prima de Sófocles, e uma das melhores, para se entender a lógica das personagens e da narrativa do autor.

Qual o grande erro de Édipo? Que culpa pode lhe ser atribuída? A reação aparentemente intempestiva à ofensa na estrada pode ser considerada como conduta que qualquer cidadão teria<sup>10</sup>. Nem poderia ser acusado da morte do pai ou do desposamento da mãe pela condição parental simplesmente porque a desconhecia. Poderia, quando muito, ser responsabilizado por desafiar o poder dos deuses, eis que a Esfinge fora enviada por Juno (ou Hera) como (mais um) castigo pelo amor de Laio e Crisipo. Mas e por que o castigo fora lançado então sobre inocentes, Édipo e o povo tebano?

Duas respostas podem ser consideradas. A primeira dirá que o infortúnio prescinde da culpa. O sofrimento nem sempre advém como punição em face da prática do mal. Os inocentes podem sofrer em vida tanto quanto os culpados<sup>11</sup>. Édipo é o herói de uma façanha eminentemente intelectual, afirma o poder da inteligência humana. Não derrota a Esfinge com o uso de força física, não é filho de deuses, nem é cultuado em altares. Uma outra resposta possível dirá, portanto, que Édipo é culpado de sua condição humana. O homem está condenado a perceber a fragilidade de sua situação, a precariedade da vida em face do Destino, diante do qual astúcia alguma pode obter êxito. A culpa é como uma doença transmissível que independe da vontade individual,

nem pode ser cancelada por conta da inocência dos terceiros sobre quem recaem os castigos<sup>12</sup>.

Em Sófocles o Destino jamais pode ser evitado, assim como a dor e o sofrimento, uma vez que é a deusa da vingança, Nêmesis, quem rege todos os conflitos existentes entre as personagens. A agonia só termina, pois, quando o destino se cumpre, quando a morte chega, daí um traço fundamental da tragédia segundo o qual ninguém pode dar-se por feliz antes de morto<sup>13</sup>. Não há qualquer resquício de moralidade no castigo, distintamente do que ocorre com Ésquilo. Talvez até por esta razão este último permita a transformação das Erínias em Eumênides, com o fim de amenizar o sofrimento humano. Para Sófocles, existe tão somente o reconhecimento de uma verdade trágica: ninguém foge do seu destino<sup>14</sup>.

## **5. Outras características da tragédia** .....

É possível apontar três funções básicas para a tragédia. A primeira delas, seria a função propriamente artística, de expressão do dramaturgo, pela qual ele demonstrará a existência de um conflito. A segunda seria a função pedagógica, de educar o público consoante os diferentes argumentos postos em conflito. A terceira função seria a de uma catarse coletiva, tendente a diminuir as tensões pulsionais, pelo reconhecimento do indivíduo com as personagens e seus dramas existenciais<sup>15</sup>.

Para tanto, a tragédia busca subsídios materiais na mitologia. Ali é que estão expostos os conflitos ideais. Tal como em certos autores do movimento literário regionalista brasileiro (Graciliano Ramos, por exemplo), as personagens enfrentam questões objetivas, universais (por isso é que o sertão está em toda parte). Na criação artística pode-se colocar os argumentos de forma exagerada, as personagens podem ser maniqueístas, o que dificilmente se conseguiria retratando fielmente a realidade, e a ponto de constituir o dito dilema ideal, em que as questões morais e filosóficas podem ser melhor trabalhadas. É do conflito que surge o conhecimento. É ele que instiga a ação. É por isto que Antígona é chamada a fazer a sua escolha: ou o medo ou a dignidade. Uma vez escolhendo, está ela assumindo o seu destino.

Há outros traços distintivos da tragédia, segundo Nicole Loraux. A eficácia educativa da tragédia resta tanto mais evidente quando constatamos que seu berço e palco máximo era a cidade de Atenas, tida como a mais desenvolvida das cidades-Estado gregas.

Neste mesmo sentido de se ver que todo pensamento ocidental contemporâneo bebe na fonte do pensamento filosófico grego. A tragédia retrata sempre o drama do outro, nunca versa sobre os assuntos da cidade ou dramas do seu povo. Há nela três designações possíveis para o homem: *brotós*, que designa a mortalidade e ignorância dos homens diante da sabedoria e eternidade dos deuses (relações verticais); *ánthropos*, designando o terrível do homem nas relações entre iguais, do homem como ser social, do homem em sua comunidade (relações horizontais); e *anér*, o homem guerreiro, viril, herói. A tragédia serve também para configurar a cada qual seu lugar e papel na teia social, notadamente das mulheres. O silêncio é algo revelador e demasiado eloqüente. Na tragédia fica muito nítida a transitoriedade da vida, a consciência da finitude, a certeza da morte, os limites temporais a que todos estamos sujeitos. A tragédia retrata os breves instantes que antecedem a tomada da consciência e o desfecho trágico, a catástrofe devastadora. A figura dos tiranos é também recorrente e os erros são característicos: ou desconhecem o outro, pelo hiperdimensionamento do político (como Creonte que nega a sepultura a um *brotós*, como ele, pretensamente por motivos cívicos; as divergências de opinião são vistas sempre como atos subversivos) ou desconhecem a si mesmos, por julgarem-se mais do que realmente são (como Creonte que arvora-se a condição de um quase deus). O sofrimento é experiência de vida, fonte de conhecimento e condição para agir com virtude, com temperança no futuro. A tragédia perverte a lógica da ética tradicional, não aceita o paradoxo de uma vida feliz porque dominada e sujeita às forças do acaso. Primeiro porque não há vida. Todos somos sombras, todos estamos mortos. Segundo porque o domínio da vida é ilusório, ninguém é senhor de si. Terceiro porque o acaso não existe, nada é mera contingência. A tragédia implica movimento, as personagens não permanecem as mesmas, ninguém é bom ou mau o tempo inteiro. É preciso relativizar as certezas, aprofundar os questionamentos e repensar os valores. Esta é a função catártica secundária, segundo Barbara Freitag<sup>16</sup>. Por fim, a lei trágica tem leis que formam um ordenamento próprio e operam na lógica da vindita: a lei divina exige compensação ao prejuízo; a lei de sangue exige que os assassinos paguem com a vida; a lei positiva requer punição para os transgressores e a lei heróica requer a subjugação do forte e a redenção do fraco<sup>17</sup>.

## **6. A moralidade em Antígona.....**

O conflito central da obra fica caracterizado logo de início. Eis a terceira fala de Antígona:



Um e outro, os dois, ambos – nossos irmãos morreram nessa guerra sem fim que travamos contra Argos, por umas miseráveis escavações de argila e cobre. Polinices, quase menino, acreditava em Argos e morreu por ela. Etéocles, ainda mais jovem, lutou até o fim, defendendo do próprio irmão a última porta de Tebas. Separados na vida, também não poderão se reencontrar sob o manto da terra. Para Etéocles, que morreu nobremente pela pátria e pelo direito, Creonte ordenou pompas de herói, respeito total e detalhado a todos os ritos e costumes. Mas o corpo do desgraçado Polinices, o traidor, não terá sepultura.

Vieram me dizer – o edital do rei proclama que ninguém poderá enterrá-lo, nem sequer lamentá-lo, para que, sem luto ou sepultura, seja banquete fácil dos abutres. Esse é o edital que o bom Creonte preparou para ti e para mim – para mim, sim! – e que virá aqui comunicar mais claramente aos que pretendem não tê-lo entendido. Sua decisão é fria, e ameaça quem desrespeitar com a lapidação, morte a pedradas. Agora sabes tudo. Logo poderás demonstrar se tu mesma és nobre ou se és apenas filha degenerada de uma raça nobre<sup>18</sup>.

Polinices e Etéocles eram irmãos de Antígona e Ismênia. Édipo abdicara da coroa e para fins de manutenção da paz social, Polinices, primeiro na linha sucessória, renuncia igualmente. Etéocles era ainda muito jovem. Creonte, irmão de Jocasta então assume. Com o exílio de Édipo os filhos passam a reclamar o trono. Creonte certamente os incitou mutuamente, a fim que ambos não lutassem em conjunto contra si. Etéocles, apesar de mais novo, acaba dobrando Polinices, que estrategicamente retira-se para Argos, de onde volta armado para assumir o que lhe é de direito. No levante, ambos se ferem mortalmente. Agonizantes, ambos se perdoam, e Polinices deseja o abraço derradeiro, ainda que no pequeno espaço de uma cova, único lugar de Tebas que poderá ser verdadeiramente seu.

Ismênia adota desde logo uma postura de incredulidade diante da atitude da irmã, sendo demasiado covarde para assumir a mesma opção:

Ai de mim! Lembra, irmã, que nosso pai morreu odiado e vilipendiado, depois que, juiz terrível, encontrando nele mesmo o culpado que tanto procurava, arrancou, com as próprias mãos, ambos os olhos. Depois a mãe e esposa, duas mulheres numa só, abandonou a vida pendurando-se numa corda ignominiosa. Hoje a terceira desgraça:

perdemos, num só dia, dois irmãos, um derramando o sangue do outro, se dando mutuamente o golpe de extermínio. E agora nós – nós duas sozinhas –, pensa bem que fim será o nosso, mais miserável do que todos, se desprezarmos o decreto do rei, desafiarmos sua força. Não, temos que lembrar, primeiro, que nascemos mulheres, não podemos competir com os homens; segundo, que somos todos dominados pelos que detêm a força e temos que obedecer a eles, não apenas nisso, mas em coisas bem mais humilhantes. Peço perdão aos mortos que só a terra oprime: não tenho como resistir aos poderosos. Constrangida a obedecer, obedeço. Demonstrar uma revolta inútil é pura estupidez<sup>19</sup>.

Creonte assume o poder discursando como bom governante, o que se provará mais adiante era mesmo mero discurso. De todo modo, é possível desde logo perceber suas exigências de lealdade, sua lógica de pensamento maniqueísta, tão ao gosto de estadistas contemporâneos (“quem não é comigo, é contra mim”), onde o parâmetro de validade (“eu”) vem determinado pelo só fato de deter o poder, uma vez que ele sequer é exercido em nome dos deuses ou como representante destes. O direito divino dos reis é construção própria do medievo, em que todo poder deriva de um único Deus, que delega-o aos seus representantes em cada Estado soberano, para que o exerçam, em seu nome, naqueles domínios. Creonte é tirano, pessoa em que indistintas as feições do homem e do governante. A lei não era senão a sua. E demonstra um grande escárnio, um sadismo impróprio para o bom estadista. Assim é que determina:

Homens de Tebas, convoquei-os, anciãos e conselheiros da cidade, porque sempre foram fiéis ao trono e ao poder de Laio. Depois mantiveram o mesmo respeito à pessoa de Édipo, enquanto governante, e logo demonstraram igual lealdade aos descendentes do desgraçado rei. Façam com que o povo todo saiba que a cidade está de novo em paz e segurança. Os deuses novamente nos protegem depois de tantas provações. o chão de Tebas é agora o duro leito de repouso dos que riam de nós. Ainda rirão, mas como caveiras, corpos em pleno vento, sem pátria nem tumba. Os abutres já nem podem se levantar do solo, saciados que estão da carne do inimigo.

Mas meu chamado tem outra importância: já é do conhecimento de todos que os dois rebentos másculos da estirpe de Édipo caíram na batalha, cada um maculado pelo sangue do outro, cabendo a mim agora sentar no trono e assumir todos os seus poderes como parente mais próximo dos mortos. Todos bem me conhecem, sabem bem

da retidão e clareza com que sempre agi. Mas não se conhece verdadeiramente um homem, sua alma, sentimentos e intenções, senão quando ele administra o poder e executa as leis. Quero lhes prometer ouvir sempre os mais sábios, calar quando preciso, falar se necessário e jamais colocar o maior interesse do melhor amigo e do mais íntimo parente acima da mais mesquinha necessidade do povo e da pátria. Com estas regras simples, agirei sempre para que esta cidade de memória curta não esqueça mais uma vez quais foram os resultados da batalha e não confunda, mais uma vez, o suor do medo misturado à poeira da fuga.

Por estas regras simples eis o que disponho sobre os filhos de Édipo: Etéocles, que morreu defendendo a cidade, deverá ser sepultado com todas as pompas militares dedicadas ao culto dos heróis. Mas seu irmão, Polinices, amigo do inimigo que nos atacava – Polinices – que voltou do exílio jurando destruir a ferro e fogo a terra onde nascera – e conduzir seu próprio povo à escravidão, esse ficará como os que lutavam a seu lado – cara ao sol, sem sepultura. ninguém poderá enterrá-lo, velar-lhe o corpo, chorar por ele, prestar-lhe enfim qualquer atenção póstuma. Que fique exposto à voracidade dos cães e dos abutres, se é que esses quererão se alimentar em sua carcaça odienta.

O sentido da minha decisão é que, mesmo depois de mortos, não devemos tratar heróis e infames de maneira idêntica. Nunca, enquanto eu for rei, Tebas dará tratamento igual ao traidor e ao justo<sup>20</sup>.

O coro narra algo sobre esta percepção quando diz dos dois limites humanos: a morte e o próximo. A morte é inevitável. O outro não é compreendido. De sorte que a cegueira é a própria visão do homem. Por não enxergar e entender o outro, impera uma lógica talvez comparável ao argumento maquiavélico, principesco, segundo o qual só é possível triunfar sendo mau. Do contrário, o outro (o inimigo) o destrói. Mas se age de acordo com este pensamento, é destruído do mesmo modo, senão pelos homens, pois que não há nada mais terrível do que ele, pelos deuses, implacáveis, impiedosos. Daí dizer que “só o governante que respeita as leis de sua gente e a divina justiça dos costumes mantém sua força porque mantém sua medida humana.”<sup>21</sup>. Justamente porque não há norma para além desta medida. A moralidade impera com o respeito às leis, ao sentimento de justiça, aos deuses, aos costumes e ao que há de humanidade em cada ato. Por isto Antígona revolta-se contra a ordem:

A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos: ninguém sabe quando apareceram. Não, eu não iria arriscar o castigo dos deuses para satisfazer o orgulho de um pobre rei. Eu sei que vou morrer, não vou? Mesmo sem teu decreto. E se morrer antes do tempo, aceito isso como uma vantagem. Quando se vive como eu, em meio a tantas adversidades, a morte prematura é um grande prêmio. Morrer mais cedo não é uma amargura, amargura seria deixar abandonado o corpo de um irmão. E se disseres que ajo como uma louca eu te respondo que só sou louca na razão de um louco<sup>22</sup>.

O que se pode perceber destes trechos principais? Que moralidade vige por trás de cada uma destas falas? Quais os confrontos que se nos colocam para apreciação? Há conflitos impossíveis, pois, como já se disse anteriormente, certos componentes são característicos da tragédia, fogem ao âmbito do elegível. Pode-se falar em amor e ódio, mas não em culpa e perdão, por exemplo. O perdão não faz sentido ante a fatalidade do destino, a necessidade de dor e sofrimento, a certeza da morte e a exigência de castigo. Escapamos aqui tudo quanto diga respeito às lógicas referidas (divina, heróica, positiva e do sangue). Começemos então pelas oposições que nos parecem mais evidentes.

Em princípio determinaríamos a existência da moral do forte e da moral do fraco. Uma moral que vige conforme as relações naturais (intrínsecas) de poder, fora do âmbito das relações de poder institucionalizado, as quais usaríamos para determinar as relações institucionais (extrínsecas) de poder. Em *Antígona* encontramos a moral do forte ao par da do dominado, é dizer, *Antígona* é naturalmente forte conquanto institucionalmente dominada. Seu poder vem naturalmente de si, sua postura é a do enfrentamento. Em *Ismênia* encontramos a moral do fraco junto da moral do dominado, é dizer, *Ismênia* é tanto mais dominada quanto mais fraca se demonstra. Em *Ismênia* não há poder de reação, tudo é resignação. Não há poder porque não há disposição interior, não há força de caráter suficiente.

Tal distinção nos reporta ao reconhecimento das relações sustentadas na formalidade do poder, é dizer, nas instituições. Não podemos definir as relações de *Creonte* como as de um forte ou de um fraco, porque ele pode fazer uso de uma série de prerrogativas que

tanto podem ser desnecessárias diante de sua natural força quanto obliterar suas eventuais fraquezas. Forças e fraquezas naturais são, neste contexto, indetermináveis e mesmo indiferentes. Dispondo dos instrumentos coercitivos, situa-se no pólo dos dominantes. De dominados, acabamos de citar dois exemplos.

Sustentariamos também a oponibilidade de uma moral formal e de uma moral material como normalmente desenvolvidas no campo da argumentação jusfilosófica. A formal pautada em termos de validade. A material pautada em termos de legitimidade. Aparentemente a lei de Creonte é válida, eis que posta pela autoridade competente e desde logo dotada de exeqüibilidade. Posteriormente saberemos que existiam leis anteriores ou maiores, mas não podemos concluir nem pela validade nem pela invalidade da referida lei por desconhecermos se os mecanismos formais de produção da lei exigiam do legislador da Grécia Antiga a vinculação à observância destas normas maiores ou anteriores. Em princípio, parece-nos que não se lhe opunha semelhante exigência, donde concluimos que a lei era formalmente válida. Já quanto ao seu aspecto material, não resta dúvida de que era ilegítima, pois não atendia aos parâmetros mínimos de justiça socialmente disseminados. A ampla maioria considerava a lei injusta, eis que frontalmente contrária às leis divinas, assim chamadas as observadas pelos costumes consagrados em toda Hélade. Tanto que este será o argumento que Etra usará para convencer seu filho Teseu, rei de Atenas, a atender o pedido de Adrasto, único sobrevivente de Argos no levante contra Tebas, para interpelar Creonte de modo que este suspenda a ordem de proibição de sepultamento. O castigo aos mortos excedia os limites consentidos pelos deuses e pelo Direito, eis que insepultos ficavam condenados a vagar indeterminadamente sem descanso, pela impossibilidade de ultrapassar o rio que separava o reino dos mortos<sup>23</sup>.

Há igualmente um conflito pautado em termos de gênero, de uma moral masculina em oposição a uma moral feminina. Opõem-se os atos e as falas de um homem, Creonte, e duas mulheres, Antígona e Ismênia. Ismênia, no trecho citado acima, reconhece uma condição de inferioridade pelo fato de não ser poderosa e também pela sua condição feminina. Creonte afirma não poder deixar sem resposta a petulância de Antígona sob pena de restar evidente ser ela mais homem do que ele. Mais tarde, novamente remói-se diante da possibilidade de ver seu reinado ruir em virtude de uma mulher. Se fosse para cair do poder, que fosse pelas mãos de um homem<sup>24</sup>. A figura do herói da tragédia normalmente competia a uma figura

masculina. Deste traço de singularidade, por fugir ao padrão da época, é que resulta também a riqueza da peça *Antígona*.

Este conflito determina também o choque entre a moral racional e moral emotiva. *Antígona* se deixa levar pelas paixões, sentimentos, emoções. É possível divisar em seus atos inclusive mais que a mera consciência da mortalidade, há mesmo um desejo de se entregar a ela. Creonte igualmente não representa um senhor dotado de juízo isento por ocasião de suas deliberações<sup>25</sup>. A racionalidade vem antes consubstanciada nas posições mais sensatas do coro, do corifeu e do profeta Tirésias.

Outra moral que une Creonte e *Antígona* é a moral do eu, a moral egoística, em contraposição à moral fraternal, à moral da alteridade. Nenhum dos dois cogita de refletir sobre o entendimento do outro. Cada qual se fecha em torno do que acredita seja mais elevado, sem dar ouvidos a terceiros, como Hémon e Ismênia, respectivamente, nem se demover de levar suas idéias às últimas conseqüências. O arrependimento, o remorso só é possível em Creonte, que sobrevive. *Antígona* experimenta um momento de hesitação, ao descobrir-se que o gesto de amor por ela perpetrado em benefício de Polínicês poderá não lhe ser retribuído. No entanto, aceita seu destino. Hesita sim, mas não chega a arrepender-se de sua iniciativa.

Esta atitude exacerbadamente hermética em relação ao outro se instrumentaliza por intermédio de uma outra oposição de morais. A moral racional pode ser desta feita contraposta com a moral insana, moral da loucura. Tudo que eu não aceito, tudo que não compete discutir, eis que posso correr o risco de descobrir sentido na fala do outro, provém da loucura dele. Como ousa discordar? De fato, só pode estar louco. Não há meio por que a razão não me assista<sup>26</sup>. O que se vincula a outra moral definida em termos maniqueístas, a moral do certo versus a moral do errado, a moral do bem/bom versus a moral do mal/mau. Estas só são possíveis na ótica das personagens, uma vez que a tragédia nos ensina a duvidar das aparências e sempre relativizar conceitos. Ninguém é de todo bom, que nunca falhe, ninguém é de todo mau, que nunca acerte. O mais interessante é procurar razão longe do evidente, fora do lugar comum, e fatalmente se a encontra. A função catártica nos exige reconhecimento tanto com o herói, que morre ao fim, quanto com o sobrevivente, bastante humano no seu erro.

Uma última classificação nos permitiria cogitar de uma moral individual e de uma moral coletiva. A moral individual seria a de qual-

quer pessoa e a moral coletiva a de um determinado grupo. Tal noção não se confundiria com os conceitos de moral objetiva e subjetiva. A moral objetiva diz com valores reconhecíveis por todos como tal e a moral subjetiva diz com valores entendidos como tal por uma pessoa. Bem, qual o sentido de uma classificação tão por-menorizada e mesmo questionável? Nos parece que aqui reside uma distinção importante para a formação do conceito de ética e que pode ser bem exemplificada pela conduta de Antígona. Pois bem, sua moral é tão individual quanto a de Creonte. Ela não se filia ao entendimento do grupo, a uma porque não lhe é possível determinar e, a duas, porque não lhe interessa saber o que os outros pensam. Sua posição é fruto de uma convicção íntima, aquilo que ela considera correto. Não faz nem deixa de fazer em virtude do que os outros vão pensar, se vão aprovar ou não. O que distingue tal conduta da de Creonte então? Precisamente a objetividade dos valores que a fundamentam. Os motivos que Antígona têm para sustentar sua posição são aparentemente melhores que os de Creonte. As pessoas se identificam com a atitude de Antígona porque reconhecem nela argumentos que conferem legitimidade a ela. O povo de Tebas está com ela<sup>27</sup>. Este o significado mais próximo que conseguimos divisar do conceito de ética: uma conduta individual na convicção, que se desapega – para efeitos de definição – do que os outros pensam, e que pode ser objetivamente reconhecida como a mais adequada, a mais desejável, a mais correta, por uma universalidade significativa de pessoas.

Barbara Freitag apresenta como eixos da moralidade três elementos: o sociológico, determinado em uma ação livre; o filosófico, que pressupõe critérios, princípios, valores objetivos para o julgamento desta ação; e o psicológico, determinado pelas vontades, pelas razões subjetivas, as intencionalidades próprias da ação<sup>28</sup>. Ao longo da obra referida, apresenta o pensamento de cada autor retratado sugerindo a interpretação que ele daria para o comportamento de Antígona. Neste sentido, nos municia com alguns argumentos preciosos que reforçariam ou refutariam nossa proposição.

## **7. Considerações finais** .....

Concluiríamos com Kant, no sentido de reconhecer na conduta de Antígona a ação segundo um imperativo categórico, como a consciência mandaria que se fizesse com todo ser humano, um princípio universal e necessário ditado por razões de justiça e respeito à dignidade humana<sup>29</sup>.

Não nos parece pertinente a interpretação que se atribuiria a Piaget<sup>30</sup>. Já dissemos não haver lamento ou arrependimento na opção tomada por Antígona. Há uma hesitação natural por parte de quem vai sofrer uma grande privação física. E ainda que diante da morte e do sofrimento iminente ela declinasse de sua escolha, não nos pareceria um momento propício para uma manifestação de vontade válida e a corroborar um juízo isento da questão. Este argumento implicaria reconhecer o descrédito nas afirmações de quem, sob a ameaça de tortura, renegasse suas condutas ou dizeres passados. Trata-se da mesma situação. O conceito de heteronomia lida com valores subjetivos. Por que haveria de prevalecer a opinião (ponderada ou covarde?) de Ismênia, (ponderada ou indiferente?) de Tirésias, (ponderada ou contraditória) do coro em vez da de Antígona? Os outros chegam a considerar válida a norma por ela proposta? Não é Ismênia quem deseja juntar-se a Antígona quando do cumprimento da sentença? Não é Tirésias quem se esforça em fazer Creonte mudar de idéia? Não é o coro quem se emociona com a coragem de Antígona, referindo que ela parte com o respeito de todos que a conheceram e com ela um halo de glória<sup>31</sup>?

Também não nos convencem os argumentos postos em nome de Kohlberg<sup>32</sup>. Nem a juventude, nem a feminilidade, nem os laços de parentesco, nem um fervor religioso são melhores justificativas para um não obrar moral, inspirado pelos nobres motivos de dignidade, respeito, justiça e bem-estar. É sim uma opção de consciência. Por que seria Creonte melhor modelo de moralidade? Não chegou ele à mesma conclusão que Antígona, e sem o mérito de fazê-lo às custas de imensos sacrifícios, próprios e alheios? Isto de *per si* não o torna melhor. A dor é caminho obrigatório na tragédia, não uma moral única que seja aceitável e exigível também em vida. Será que vale mesmo tanta morte para que um triste vivente aprenda o que outro conseguiu com muito menos dor? Onde fica o princípio da economia da execução, de fazer da forma menos gravosa possível?

Assim, diríamos que a noção de ética como moralidade individual objetiva nos parece uma razoável aproximação da exigência de medida humana, a delinear os limites próprios da norma jurídica.

## Referências

FREITAG, B. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992.



HAMILTON, E. *A Mitologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

LORAUX, N. *A tragédia grega e o humano*. In: NOVAES, A. (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

Mitologia. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1976, 3º volume.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1992.

ZACHARAKIS, G. E. *Mitologia grega: Genealogia de suas dinastias*. Campinas: Papirus, 1995.

## Notas

1 A respeito das dificuldades advindas da separação entre mitologia e religião, vide VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1992.

2 SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

3 VERNANT, op. cit., págs. 11 e 12.

4 VERNANT, op. cit., págs. 67 a 70.

5 VERNANT, op. cit., págs. 12 a 14 e 49 a 51.

6 VERNANT, op. cit., págs. 51 a 53.

7 VERNANT, op. cit., págs. 23 e 32

8 *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1976, 3º volume, pág. 550.

9 HAMILTON, E. *A Mitologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983, Págs. 388 a 394.

10 *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1976, 3º volume, pág. 553.

11 HAMILTON, op. cit., pág. 388.

12 *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1976, 3º volume, págs. 546 e 547.

13 LORAUX, N. *A tragédia grega e o humano*. In: NOVAES, A. (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pág. 26.

14 *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1976, 3º volume, págs. 548 e 779.

- 15 FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papirus, 1992, pág. 19.
- 16 FREITAG, idem, pág. 22.
- 17 Sobre as idéias contidas neste parágrafo, ver LORAUX, op. cit., págs. 19 a 28.
- 18 SÓFOCLES, op. cit., págs. 6 e 7.
- 19 SÓFOCLES, op. cit., págs. 7 e 8.
- 20 SÓFOCLES, op. cit., págs. 11 a 13.
- 21 SÓFOCLES, op. cit., pág. 19.
- 22 SÓFOCLES, op. cit., págs. 22 e 23.
- 23 Referência à história dos Sete contra Tebas, na versão de Eurípedes, exposta em *As Suplicantes*, segundo HAMILTON, op. cit., págs. 398 a 404.
- 24 As passagens estão em SÓFOCLES, op. cit., págs. 8, 23 e 31.
- 25 FREITAG, op. cit., págs. 255 e 256.
- 26 SÓFOCLES, op. cit., pág. 28.
- 27 SÓFOCLES, op. cit., págs. 32 e 34.
- 28 FREITAG, op. cit., pág. 12.
- 29 FREITAG, op. cit., pág. 54.
- 30 FREITAG, op. cit., págs. 186 a 189.
- 31 SÓFOCLES, op. cit., pág. 37.
- 32 FREITAG, op. cit., págs. 228 e 229.

Recebido em: 06/06/2003.

Avaliado em: 15/12/2003.

Aprovado em: 10/04/2004.

# LIVROS



