

Antígona. Uma fissura no discurso e na cidade

Antigone. A fissure in the logos and in the city

Maria Mafalda Viana

maria.viana@campus.ul.pt

ORCID: 0000-0001-5176-7023

Palavras-chave: Antígona, Sófocles, lei, cidade, logos, fissura.

Keywords: Antigone, Sophocles, law, city, logos, fissure.

A tragédia *Antígona*, enquadrável, como outras, numa ideia genérica de teatro que equaciona assuntos de Estado, vai mostrando gradualmente como a Creonte importaria estar consciente de que política e ética não devem andar separadas na hora de decidir. Este seria o erro da personagem que, todavia, com legitimidade, representa a boa ordem e preservação do «edifício» da cidade. Com um pendor mais complexo, porém, o enunciado sofocliano parece ir sugerindo com igual ritmo gradativo o que pode ser uma falha tanto da cidade quanto da mente humana (e seu λόγος) que a erige e defende as leis que a constituem.

Em diálogo com Antígona, depois de ela obstinadamente afirmar perante Creonte tanto o seu acto de ter sepultado o irmão quanto o facto de estar ciente de que tinha sido decretada a proibição de o fazer, diz-lhe o soberano:

– E ousaste passar por cima destas leis?¹

A isto, a moça responde:

– É que a mim não foi Zeus que as anunciou, nem a Justiça (Δίκη) que habita com os deuses subterrâneos instituiu tais leis entre os homens.²

¹ Sófocles, *Antígona*, 449: Κῶ. Καὶ δῆτ' ἐτόλμας τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους; (para todas as citações de texto grego, que aqui traduzo, uso a edição de texto grego de Lloyd-Jones e Wilson (Sophocles, 1990).

² Sófocles, *Antígona*, 450-452: Ἄν. οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε / οὐδ' ἡ ξύνουκος τῶν κάτω θεῶν Δίκη / τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους.

No cruzamento das duas falas fica equacionado o primeiro degrau de um problema insolúvel que tem tido várias apresentações com diferenças de maior ou menor grau³.

Com efeito, apesar de uma aparente lisura isenta de problema, a questão sobre a qual se levanta o véu não será porventura assim tão simples quanto posam os versos sugerir numa primeira leitura. Na verdade, a palavra νόμος não é usada apenas por Creonte, mas também aquela assombrosa filha de Édipo a inclui no seu discurso de defesa daquilo em cujo nome ela age. Relativamente a este ponto do texto (vv. 449-452), contra esta ideia, poder-se-ia dizer que na fala de Antígona o uso de νόμος é ainda relativo às leis de Creonte, portanto as leis devidamente estabelecidas da cidade. Em todo o caso, a sua fala pressupõe que haverá outros νόμοι, esses provenientes de uma outra esfera que não a do νόμος construído pelos humanos, ainda que naturalmente podendo aqueles ser entendidos como um prolongamento dessa dimensão à imagem da qual seriam construídos. Se a heroína diz que esses νόμοι não foi Zeus que os anunciou, isso permite supor que algum νόμος poderia aquele deus representar. Assim sendo, o emprego de νόμος por parte de Antígona seria o de um termo com um valor porventura próximo do hesiódico⁴, onde νόμος corresponde a um sentido da lei entendida como uma emanção ou prolongamento da lei divina.

Além de Hesíodo, também Heraclito⁵ ou mesmo ainda Ésquilo compreende este sentido da lei enquanto emanção, reflexo ou mesmo imitação da lei divina. Nas *Suplicantes*, refere-se o coro justamente ao antigo νόμος de Zeus que regula

³ Maior relevo, porventura porque clara no enunciado grego, tem tido a ideia de que este apresenta um confronto entre o interesse do Estado (e sua lei) e o interesse da esfera privada, também ele enunciado mediante o termo νόμος. Numa configuração não muito diferente do problema, o texto equaciona um conflito entre o νόμος humano e da cidade, garantido por Creonte, e o νόμος divino, defendido por Antígona, que em nome dos deuses subterrâneos deseja sepultar o irmão. Nestes enquadramentos genéricos, podemos ver uma leitura como a de Trindade Santos, mediante a qual «ambos os heróis pecam. Creonte, contra os deuses; Antígona, contra a cidade». Deste modo, «os deuses, que punem Creonte e ignoram Antígona, são completamente indiferentes ao humano» (Santos, 2000, p. 86).

⁴ Poderá ser exemplo disso a sua ocorrência em *Teogonia*, 66, onde se enquadra na oração [...] πάντων τε νόμους καὶ ἡθεα κεδνὰ / ἀθανάτων κλείουσιν [...]: «glorificam as leis e prudentes costumes de todos os deuses» (*Teogonia* 66-67). Na sua edição com comentário, West (Hesiod, 1997, p. 78) usa o termo inglês «ordinance» para esclarecer este sentido de νόμος. Como quer que o interpretemos, o seu uso está enquadrado na esfera dos deuses.

⁵ Cf. e. g. Heraclito 114 (Kirk): [...] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς θεοῦ (pois todas as leis humanas se alimentam de uma só, da divindade). Porventura também neste sentido se referiria Píndaro a um νόμος enquanto ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν καὶ ἀθανάτων, expressão que integra o seu controverso fragmento 169 a (Maehler: Pindarvs, 1989). Um espírito não distante destes fragmentos estaria marcado, já bem depois de Sófocles, no *Hino a Zeus de Cleantes*, que, com razoável probabilidade, teria conhecido os textos daqueles seus antecessores: οὐτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν, / ὧ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν

o destino. Esta é a lei que regula a cidade que será bem administrada ou conduzida (Ésquilo, *Suplicantes*, 670: εὖ νέμοιτο)⁶, digamos assim.

Vistas as coisas neste enquadramento, o texto de Sófocles parece poder equacionar uma dúvida sobre como entender o que parecia ser a óbvia vantagem dos tempos modernos que vivia. O problema para os homens é agora, como, na esteira prévia do importante helenista Bernard Knox⁷, observava há décadas Trindade Santos, situado na esfera da cidade⁸. O texto da *Antígona* é complexo. Seria fácil, por outro lado, entendermos que então o poeta simplesmente condenaria a atitude de Creonte. No entanto, não fica muito claro o que é que se pode incluir dentro das fronteiras do termo conforme ele é usado por Creonte e em cujo âmbito surge o seu decreto. Realmente, também o édito de Creonte é promulgado em nome dos deuses patronos da cidade. O soberano não age tanto contra Polinices, mas visa sobretudo proteger a πόλις. Na verdade, a acusação que pesa sobre este filho de Édipo é também de impiedade. O irmão de Antígona pretendeu destruir a terra de seus pais, bem como os deuses da sua linhagem (*Antígona* 198-200)⁹:

– [...] falo de Polinices,
aquele que, ao regressar, quis, com o fogo,
queimar a terra dos pais e os deuses da mesma estirpe

Nem sempre é fácil entendermos qual é o espírito de um texto. Julgo que o enunciado sofocliano porventura não apresentará uma estrita condenação de Creonte, cuja figura seria assim esboçada como sendo próxima de nós em humanidade e carne e osso, de modo a que pudesse ser julgada por uma acção entendida como injusta. É certo que, no fim, o herói reconhece o seu erro de pensamento e de acção. Não obstante, a meu ver, a sua figura parece ter um pouco de uma personagem de cartão, por assim dizer, de modo a poder o poeta equacionar o problema de como acomodar o saber dos novos tempos e um νόμος novo de novos governantes, uma lei que efectivamente se desejaria poder pôr todos, ricos e pobres, em plano de igualdade, conforme dali por não muito tempo, qualquer

⁶ Cf. Ésquilo, *Suplicantes*, 670-673: τὰς πόλις εὖ νέμοιτο / Ζῆνα μέγαν σεβόντων, / τὸν Ξένιον δ' ὑπερτάτως, / ὃς πολιῶ νόμῳ αἴσαν ὀρθοῖ.

⁷ Knox, 1964, pp. 62-116. Mostra Knox que o choque entre Antígona e Creonte é muito mais do que um confronto entre o verdadeiro herói e o falso. A visão prevalecente é a de um confronto entre o ponto de vista religioso e o político, situados respectivamente em Antígona e em Creonte. Esta visão, porém, observa ainda Knox, é muito simplificada. Na verdade, o desafio de Antígona à cidade é tanto religioso como político; por outro lado, a resolução de Creonte resulta também de uma convicção religiosa, além da política (vide Knox, 1964, p. 75).

⁸ Cf. Santos, 2000, p. 85: «Para os homens, para quem a maldição é já antiga, os deuses não constituem um problema novo: a cidade é que passa a ser o problema».

⁹ Sófocles, *Antígona*, 198-200: [...] Πολυνείκη λέγω, / ὃς γῆν πατρῶαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς / φυγὰς κατελθὼν ἠθέλησε μὲν πυρὶ

que tenha sido a sua construção, apareceria, em todo o caso, equacionado nas *Suplicantes* de Eurípides¹⁰.

Sem dúvida, simpatizamos com a luta de Antígona e com o seu argumento e seríamos todos insensíveis se, a bem da preservação da πόλις, ignorássemos a prioridade de dar sepultura a um homem, por muito prejudicial que a sua acção tivesse sido para com o Estado, para mais um que ensaiava a sua nova vida democrática. O problema está em que também não há como iludir que no texto das suas falas é em nome de um sentido do νόμος oposto ao novo édito de Creonte que ela defende o irmão, quer o entendamos simplesmente como uma defesa do interesse privado face ao público, quer vejamos nele a defesa de leis não escritas e dos deuses.

Porventura não muito longe do texto da *Antígona*, também no *Prometeu Agrilhado* se pode observar qualquer coisa de análogo. O Titã, filho de Jápeto (um dos irmãos de Cronos) e primo direito de Zeus, que contra ele se insurge, castigando-o por um acto passível de ser entendido como algo revolucionário, age, na verdade, em nome de qualquer coisa que se opõe justamente aos novos deuses que o Titã não teme, como mostram bem as suas palavras (*Prometeu*, 959-961)¹¹:

[...] Acaso te pareço
eu assustado com alguma coisa ou temer os novos deuses?
Muito me aparto disso tudo. [...]

Esperaríamos porventura que todos estes agissem em nome de uma lei que claramente representasse uma ordem de novos deuses e poderes, um pouco como nas *Euménides* de Ésquilo aparece a jovem Atena a cortar o nó do conflito que se tornara insolúvel, dando assim início a uma nova ordem e novo entendimento da Δίκη que condena a justiça de sangue. Mas mesmo aqui, e é isso que me parece extraordinário no texto de Ésquilo, a deusa convida as deusas antigas – as Erínias – a entrarem na nova ordem que está a ser inaugurada, reconhecendo, ela uma deusa de μήτις privilegiada, o saber não desprezível que também aquelas velhas deusas detêm:

Compartilho da tua disposição, pois és mais velha
E na verdade tu és bem mais sábia do que eu,

¹⁰ Refiro-ma a Eurípides, *Suplicantes*, 399-405; 433-434, em particular. Aqui um arauto pergunta a Teseu pelo τύραννος da cidade, ao que este lhe responde que ele se engana ao procurar aquela figura, já que ali não manda um só homem, mas esta é uma cidade livre (ἐλευθέρα πόλις: 405); um pouco mais adiante, Teseu refere-se especificamente às leis escritas que permitem tratar por igual o rico e o pobre: *Suplicantes*, 433-434: γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἄσθενης / ὃ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσῃν ἔχει («sendo as leis escritas, têm o fraco e o rico justiça igual»). Qualquer que tenha sido o contexto em que esta obra foi composta e independentemente das críticas que possa merecer quanto à sua construção – para o que terá sido decisiva, desde 1809, a apreciação de A. W. Schlegel segundo a qual o sucesso das *Suplicantes* (e dos *Heraclidas*) não se deve senão ao seu elogio aos atenienses (Schlegel, 1965, pp. 139-140) – é significativa a afirmação nas *Suplicantes*, 433-434.

¹¹ Ésquilo, *Prometeu Agrilhado*, 959-961: μή τί σοι δοκῶ / ταρβεῖν ὑποπτήσσειν τε τοὺς νέους θεούς; / πολλοῦ γε καὶ τοῦ παντός ἐλλείπω [...].

Mas também Zeus me concedeu pensar bem. (*Euménides*, 848-850)¹²

De facto, ao lembrar que o próprio Zeus se preocupa com a sorte de um pai e simultaneamente agrilhou o velho pai Cronos, a antiga deusa interpela Apolo com uma pergunta muito significativa:

Como é que dizes estas coisas em contradição com aquelas? (*Euménides*, 642)¹³

A pergunta fica sem resposta. Na verdade, o que está em causa não será uma decisão definitiva sobre o acerto de uma perspectiva em detrimento de outra ou vice-versa, nem mesmo no argumento das Erínias há qualquer avaliação sobre a justiça daquele acto de Zeus. O que parece estar em causa é apontar a falibilidade de qualquer uma das decisões, bem como, posteriormente, a atribuição do justo saber a cada uma das deusas.

Com a aparente *digressio* pretendo sugerir o que pode ser também um pouco o caminho para o espírito do texto sofocliano da *Antígona* e poderá ser visível, de forma mais alargada, no *Rei Édipo*. De facto, como o próprio até reconhece no fim, a acção de Creonte foi imponderada. Não obstante, parece ser também o espírito do texto equacionar de tal modo o problema que se mostra o que de problemático pode haver no νόμος da cidade e portanto no λόγος e na mente (φρόνη), espírito e inteligência humana e triunfante que, a estes novos tempos, a erigia. Sem pretender passar por cima da razão de Antígona, à qual não poderia ser insensível, o que o texto também equaciona e pode ser um problema é que, realmente, não se pode dizer que Creonte concebesse uma lei da πόλις à margem de uma ordem divina. O texto não deixa de afirmar o que foi em Polinices um acto de impiedade, como fica claro nos versos 199-201, atrás citados. Polinices pretendeu destruir a terra dos pais e os deuses da sua linhagem.

O mesmo espírito que pretendo mostrar a respeito da complexa equação formulada na *Antígona* fica, aliás, bem sugerido no *Rei Édipo*, onde o saber do herói não só sobre o homem, mas também sobre a πόλις, posto que a soberania de Édipo em Tebas lhe adviera de saber responder à pergunta sobre o homem, se revela afinal como um não-saber. Nada disto teria a mesma importância se o texto não sublinhasse a pretensão de Édipo no que toca justamente ao seu saber. A Tirésias diz Édipo referindo-se à Esfinge que assolava a cidade:

ἀλλ' ἐγὼ μολῶν,
ὁ μὴδὲν εἰδὼς Οἰδίπους, ἔπαυσά νιν,
γνώμη κυρήσας οὐδ' ἅπ' οἰωνῶν μαθὼν· [*Édipo*, 396-398]¹⁴

Este é um aspecto (o do pensamento e inteligência (γνώμη) do herói em sobreposição à aprendizagem da leitura do voo das aves) que vai sendo retomado

¹² Ésquilo, *Euménides*, 848-850 ὁργὰς ξυνοίσω σοι γεραῖτέρα γὰρ εἴ. / καίτοι μὲν σὺ κάρτ' ἐμοῦ σοφωτέρα, / φρονεῖν δὲ κάμοι Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς.

¹³ Ésquilo, *Euménides*, 642: πῶς ταῦτα τοῦτοις οὐκ ἐναντίως λέγεις;

¹⁴ Sófocles, *Édipo*, 396-398: «[...] mas eu, ao chegar, / o Édipo que nada sabia, é que a fiz cessar, / tendo-o conseguido pela inteligência, não pela aprendizagem das aves (voo das aves)».

em diferentes pontos e em diferentes formulações e é tal o saber de Édipo que este chega mesmo a afirmar, mais adiante, perante Creonte, precisamente a sua incapacidade de aprender, o que obviamente lhe vale a desgraça:

λέγειν σὺ δεινός, μανθάνειν δ' ἐγὼ κακός / σοῦ [Édipo, 545]¹⁵

Precisamente com o termo δεινός, que aqui classifica a fala de Creonte, seria tão usual com o movimento da sofística e não pouca ocorrência tem até no texto do *Prometeu*¹⁶, é que é lançado o extraordinário canto II do Coro da *Antígona* (332-333):

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἄν-
θρώπου δεινότερον πέλει·

A raiz, aqui claramente sublinhada na sua repetição sob a forma de adjetivo em δεινότερον, para uma associação exclusiva ao homem, tem uma sobejante conhecida valência não estática, porque plural, e difícil de traduzir sem que parte substancial do sentido fique retida no grego. Depois da tradução de Rocha Pereira, que a tantos de nós educou com a sua proposta «prodígios» para o grego τὰ δεινὰ, raiz etimológica que subentende na tradução de δεινότερον com a tradução «nenhum, porém, maior do que o homem»¹⁷, para traduzir o fim do verso 332 e o verso 333, ainda não há muito, na tradução de Marta Várzeas, o sentido de «prodígio» seria mantido, mas a helenista acrescentar-lhe-ia a ideia do assombro, traduzindo deste modo os versos 332-333¹⁸:

Coisa assombrosa é o Homem
de todos os prodígios o maior.

A opção de introduzir aqui o sentido do assombro parece-me ter justamente a intenção de ir ao encontro desse aspecto do sentido não estático do termo. Um outro elemento da formulação grega que, julgo, teria interesse valorizar é a forma verbal no verso 333 – πέλει. Normalmente o verbo fica subentendido nas traduções, o que permitiria admitir o sentido do nosso verbo «ser». Com efeito, em «Muitos prodígios há; porém nenhum / maior do que o homem», poder-se-á assumir que ali fica subentendido em português ou a forma «há» do verso anterior ou um «é» do verbo ser que este tipo de formulação naturalmente admite: «porém nenhum é maior do que o homem».

Neste enquadramento específico em que o conjunto de dois versos introduz este canto de louvor de todo o saber e actividade humana que justamente

¹⁵ Sófocles, *Édipo*, «És terrível tu, a falar, mas eu sou falho a aprender contigo».

¹⁶ Logo no início da tragédia de Ésquilo, *Prometeu*, a figura de Cratos, que cumpre a vontade de Zeus, refere-se a Prometeu como sendo «terrível a encontrar engenho em situação de embaraço» (*Prom.*, 59: δεινὸς γὰρ εὖρεῖν καὶ ἀμηχάνων πόρον), ao dirigir-se a Hefesto, dizendo-lhe que prenda bem o Titã.

¹⁷ Cf. Sófocles, 1987.

¹⁸ Cf. Sófocles, 2011.

compõe o conjunto da πόλις, penso que seria oportuno dar a πέλει um sentido menos apagado, até porque a aliteração desta forma verbal simultaneamente com πολλά, no verso imediatamente anterior (em πολλά τὰ δεινὰ), e com πολιοῦ πέραν, do verso subsequente (334), chama a atenção sobre ela. A noção de um movimento que lhe é intrínseco no seu significado originário, sem pôr em causa a legitimidade do que tem sido em muitos casos a sua tradução neste contexto, não poderia porventura, com vantagem para a ideia do conjunto da tragédia, ser introduzida na tradução de πέλει, para a qual justamente se adapta bem não propriamente o sentido de um «mover-se», mas o de um verbo como o francês *devenir*, dentro do qual todavia o *Dictionnaire Grec-français* de Bailly não inclui este exemplo de Sófocles? A minha pergunta faço-a com o mesmo espírito dos trabalhos de filólogos como Waanders (2000) ou Urueta (2020), cujos estudos deixam perceber a dificuldade de, em certos casos, garantir para πέλει um sentido estático absolutamente sinónimo de εἰμί¹⁹. Propunha, pois, que a tradução daqueles versos poderia ser:

Há muitas coisas prodigiosas; nenhuma, porém,
se torna mais assombrosa do que o homem.

A pertinência da valorização do verbo, que, deste modo, deixa de ser um pormenor, poderá precisamente ir ao encontro do evoluir da peça, que vai mostrando como esse «prodígio» que efectivamente é o homem com os seus pensamento e actividade, pode todavia apresentar-se na outra sua faceta de realidade terrível. Em vez da tradução habitual para este contexto mediante o verbo ‘ser’ (ou ‘haver’, conforme é opção de Rocha Pereira), porventura com vantagem, poderá

¹⁹ Este excerto de Sófocles é um dos exemplos para o sentido de ‘ser’ («être», «to be») nos dicionários de Bailly (1984) e de Liddell & Scott (1968). Porventura, porém, nada obstará a que a forma possa ser traduzida com um sentido mais próximo do originário, onde se juntam, em simultâneo, as ideias de movimento e de futuro, conforme tão bem exprime o verbo francês *devenir*. Aliás, a discussão sobre a tradução deste verbo continua em aberto, nem sempre levando a uma conclusão definitiva. Veja-se, por exemplo, o artigo de Waanders (2000, 257-272), onde o filólogo aponta meticulosamente situações em que πέλει pode perfeitamente ter o sentido de *to become*: e. g. para Od. IX, 134: ἡ Θέμις ἀνθρώπων πέλει, pergunta-se Waanders “Here πέλει ~ ἐστὶ may seem obvious, although it cannot be entirely excluded that πέλει means ‘turns out to be’ [...]?”; mais adiante, já entre vários apêndices, está, entre outros exemplos de Ésquilo, o de *Agamémnon*, 939: ὁ ἀφθόνητος γ’ οὐκ ἐπιζήλος πέλει, propondo ainda Waanders “[...] «But one who does not arouse jealousy does not (deserve to) become the object of envy», probably ~ γίγνεται rather than ~ ἐστὶ”. Ainda recentemente, em reflexão sobre verbos que estão na base da construção metafísica clássica, Urueta (2020, pp. 23-49), entre outros lugares, refere-se, por exemplo, a B6, 8, do poema de Parménides, onde εἰμί e πέλω costumam ser traduzidos como sinónimos, ainda que os estudiosos tenham notado que as duas palavras pertencem a raízes diversas, apresentando casos de termos aparentados com πέλω designativos de fenómenos sucessivos ou cíclicos. Deste modo, propõe o filólogo a possibilidade de naquele verso de Parménides (B6, 8: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ’ ὁ νενόμισται) estar uma oposição entre a estatividade de εἰμί e o aspecto lexical de πέλω (Urueta, 2020, p. 32). A oposição não seria assim entre «o ser» e «o não ser», conforme habitualmente é traduzido em diversas línguas e é, em português, a tradução de Trindades Santos (1997, p. 19), mas entre esse sentido estático de εἰμί e a noção possibilitada por verbos como *devenir* (fr.) *to become* (ing.) ou, entre nós, *vir a ser*, *tornar-se* para a tradução de πέλω.

ali a forma *πέλει* ter uma tradução que aponte para um movimento (e necessariamente para um futuro), como o português ‘tornar-se’, que permite dar a ver como o mesmo *ἄνθρωπος* poderá, com o evolver da peça e da sua acção, vir a apresentar a sua outra faceta do seu ser *δεινός*. De facto, o conjunto da peça mostra bem como precisamente todo este triunfo da razão humana bem como a cidade que ela edifica em todos os seus aspectos – a *πόλις* cantada neste canto coral e em nome da qual fala a actua Creonte – parece padecer algures de uma fissura invisível para a qual o homem não mostra estar preparado, porquanto esta o apanha desprevenido.

Neste sentido, decerto não por acaso, mais adiante no texto (vv. 1045-1047), Creonte, ao dirigir-se a Tirésias, lamenta como podem lançar-se na desgraça mesmo os mais sábios com as palavras mais vergonhosas que proferem com decoro e que assim são apresentadas como as do melhor bem²⁰. O que é curioso na formulação de Creonte é que para o sentido de «sábios» ocorre no texto justamente o termo *δεινός*. E, aliás, tanto Rocha Pereira como Marta Várzeas nas suas traduções optam pelo adjectivo português ‘sábio’ para o traduzir.

Estes são alguns elementos para a formação de uma reflexão sobre o que parece ser uma falência intrínseca a qualquer coisa em que, a este tempo, os gregos, não sem razão, vêem um sumo bem e que é a sua *πόλις*, bem como os alicerces da mente humana em que ela assenta. Refiro-me ao que é no texto sofocliano essa *φρόνη*, essa mente ou espírito humano que, de quantos bens os deuses concedem aos homens, Hémon reconhece ser o melhor de todos, ao dirigir-se a seu pai (v. 684), e que, conquanto possa tomar a cor do orgulho de uma razão que se julga triunfante, pode também ter o aspecto inquieto e agitado que toma justamente a *φρόνη* de Creonte, ao esbarrar contra o que é o necessário (*ἀνάγκη*), segundo as próprias palavras de Creonte, no v. 1106; ou a *μοιριδία δύνασις δεινά*²¹, segundo as palavras do coro no verso 951, tudo o que, por fim, o soberano reconhece não dever ser combatido, preparando-se para ir libertar Antígona. Tarde demais, porém. São velozes, com efeito, os pés dos flagelos dos deuses a atalharem os caminhos daqueles cujo pensamento tem origem numa má mente, justamente uma *κακόφρονας*, como é o termo grego presente no canto do Coro, no verso 1104²².

No dia de hoje (24 de Abril de 2024), que anuncia o de amanhã, valerá a pena repetir as palavras modestas e discretas que Hémon dirige a seu pai:

que não seja um só o teu modo de proceder;

²⁰ Sófocles, *Antígona*, 1045-1047: *πίπτουσι δ', ὦ γεραῖε Τειρεσία, βροτῶν / χοῖ πολλὰ δεινοὶ πῶματ' αἰσχρ', ὅταν λόγους / αἰσχροὺς καλῶς λέγωσι τοῦ κέρδους χάριν*: «E também caem, ó velho Tirésias, de entre os mortais, / os sábios, em vergonhosa queda, quando proferem com adorno vergonhosas palavras para ganho de um lucro».

²¹ Sófocles, *Antígona*, 951: «Terrível força marcada pelo destino».

²² A raiz de *φρόνη* vai ocorrendo em vários pontos do texto sofocliano da *Antígona*. Justamente com o verbo cognato daquele substantivo, o verbo *φρονέω*, Tirésias incitava Creonte a que reflectisse (*φρόνησον*: 1023); a mesma forma de imperativo ocorrera já no início da peça, sendo dito por Ismena que exortava Antígona (v. 49). Também na fala de Hémon a Creonte, avisando-o de que não há um só pensar (v. 707), é aquele mesmo verbo que ocorre, na forma *φρονεῖν*. Vide nota 23.

não é só o que tu dizes que está bem e o resto não,
 pois o que julga ser o único a pensar,
 ou que tem língua e espírito como nenhum outro,
 afinal, sendo posto à luz, vê-se vazio.
 Mas para o homem – mesmo algum sábio – o aprender
 não é vergonha, nem mesmo o não estender muito a corda²³.

Referências bibliográficas

- Aeschylus (1991). *Aeschyli Agamemnon*. Edidit M. L. West. Stuttgartiae: Teubner.
 Aeschylus (1992). *Prometheus*. Edidit M. L. West. Stuttgartiae: Teubner.
 Bailly, A. (1984). *Dictionnaire Grec Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette. (s. u. πέλω)
 Eurípides (1984). *Supplices*, Edidit Cristopher Collard. Leipzig: Teubner.
 Heraclitus (1975). *The Cosmic Fragments*. A critical study with introduction, text and translation by G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press.
 Hesiod (1997). *Theogony*. Edited with prolegomena by M. L. West. Oxford: Oxford Clarendon Press.
 Knox, B. M. W. (1964). *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
 Liddell, H. G. – Scott, R. (1968). *Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie and the co-operation of many scholars. Oxford: Oxford Clarendon Press.
 Parménides (1997). *Da Natureza*. Edição de José Trindade Santos. Queluz: Alda Editores.
 Pindarvs (1989). *Fragmenta* (II). Edidit H. Maehler. Leipzig: Teubner.
 Santos, J. G. T. (2000). A Natureza e a Lei: Reflexos de Uma Polémica em Três Textos da Antiguidade Clássica. In AAVV, *Estudos sobre Antígona*. Mem Martins: Inquérito.
 Schlegel, A. W. (1965). *Course of Lectures on Dramatic Art and Literature* (Translated by John Black). New York: Mas Press.
 Sófocles (1987). *Antígona* (Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Coimbra: INIC-CECHUC.
 Sófocles (2011). *Antígona* (Tradução, prefácio e notas de Marta Várzeas). V. N. Famalicão: Húmus.
 Sophocles (1990). *Sophoclis Fabulae*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson. Oxford: E Typographeo Clarendoniano.
 Urueta, R. A. (2020). El verbo que dio nombre a la ontología. Una aproximación lingüística a la metafísica clásica. *Cuadernos de Filología Clásica*, 30, 23-49.
 Waanders, F. M. J. (2000). Πέλομαι: To be or ... to become?. *Ziva Antika – Antiquité Vivante*, 50, 257-272.

Resumo

O texto da *Antígona* de Sófocles revela porventura uma consciência incipiente de como a mente humana e o logos que «edifica» a cidade compreende simultaneamente uma fissura. Assim o coro diz mesmo no princípio do seu louvor da cidade que não há nada δεινότερον do que o homem. O texto no seu conjunto mostra a duplicidade do valor do adjectivo – como os extraordinários logos e pensamento humanos que edificam a cidade se podem tornar terríveis.

²³ Sóφ., *Antígona*, 705-711: μή νυν ἔν ἡθος μόνον ἐν σαυτῷ φέρει, / ὥς φῆς σύ, κοῦδὲν / ἄλλο, τοῦτ' ὀρθῶς ἔχειν. / ὅστις γὰρ αὐτὸς ἢ φρονεῖν μόνος δοκεῖ, ἢ γλώσσαν, ἣν οὐκ ἄλλος, ἢ ψυχὴν ἔχειν, / οὗτοι διαπτυχθέντες ὠφθησαν κενοί. / ἀλλ' ἄνδρα, κεί τις ἢ σοφός, τὸ μανθάνειν / πόλλ' αἰσχρὸν οὐδὲν καὶ τὸ μὴ τείνειν ἄγαν.

Abstract

The text of Sophocles' *Antigone* may reveal some incipient consciousness of how human mind and logos that «build» the city simultaneously includes an essential fissure. So the chorus says at the very beginning of his praise of the city that there is no other thing δεινότερον than man. The text as a whole shows the duplicity in the adjective – how the wonderful human logos and mind that «build» the city may become terrible.