

AUTOCRIAÇÃO E CONDIÇÃO HUMANA EM SÓFOCLES¹

Matheus Barros da Silva²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo realizar uma análise do primeiro estásimo da tragédia *Antígone* (442) de Sófocles. A partir da leitura da passagem escolhida tenciona-se compreender as formas em que o humano pode ser considerado em sua autocriação, e de que maneira Sófocles apresenta a temática da condição humana nos versos estudados.

Palavras-chave: *Antígone*, autocriação, condição humana, tragédia.

SELF-CREATION AND HUMAN CONDITION IN SOPHOCLES

Abstract: This article aims to carry out an analysis of the first stasimon of Sophocles' *Antigone* (442). From reading the chosen passage, we intend to understand the ways in which the human can be considered in his self-creation, and how Sophocles presents the theme of the human condition in the studied verses.

Keywords: *Antigone*, self-creation, human condition, tragedy.

Introdução

O presente artigo visa discutir como em Sófocles podemos falar de uma autocriação do humano; em um sentido de elaboração de si e suas potencialidades de ação. Nossa intenção é apresentar algumas pistas disto que chamamos de autocriação humana a partir tragédia *Antígone*³ de Sófocles.

¹ Este texto apresenta uma versão reescrita de parte de um capítulo da dissertação de mestrado, *Entre a Natureza e a Educação: uma leitura do Filoctetes de Sófocles* (2016). Orientada pela Professora Doutora Carolina Kesser Barcellos Dias. A dissertação foi realizada e defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Uma primeira versão do artigo foi apresentada em formato de comunicação no I Simpósio de História Antiga e Medieval da Universidade Federal do Pampa (2020).

² Doutorando em História (UFRGS). Bolsista Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Orientador: Prof. Dr. Anderson Vargas (UFRGS) Coorientador: Prof. Dr. Rafael Brunhara (UFRGS). Contato: matheusbarros.dasilva@gmail.com

³ O drama foi encenado no ano de 442. O pano de fundo da tragédia *Antígone* é o mito de Édipo e a linhagem dos Labdácias – em referência à dinastia criada por Lábdaco, rei tebano. Da relação incestuosa entre Édipo e sua mãe Jocasta, nasceram quatro filhos: Antígone, Ismene, Etéocles e Polinice. Os dois irmãos homens se enfrentam em uma batalha fratricida, Etéocles defendendo Tebas e Polinice a atacando (tema da tragédia de Ésquilo, *Sete Contra Tebas*). Com a morte dos dois irmãos, após a contenda, Creon assume o trono de Tebas e decreta traidor da cidade Polinice, e assim, seu corpo deveria permanecer insepulto. *Antígone* é composta por 1352 versos, e seus personagens são: Antígone, Creon, Hemon, Ismene, Tirésias, Eurídice, o Guarda e o Mensageiro. Há também o Coro, composto por anciões tebanos e que dialogam majoritariamente com Creon. A evolução da tensão da peça começa na altura do verso 385, quando o guarda informa a Creon que seu decreto de deixar Polinice insepulto foi desrespeitado. A própria irmã do morto – Antígone – assume o ato, e é colocada diante de Creon. Considerando-a culpada, Creon decreta a pena da jovem: ser aprisionada em distante gruta e ser deixada para morrer em isolamento. Neste artigo nos detemos em alguns versos que se encontram entre os 332-

A tragédia apresenta o ensaio de um humanismo nascente (Zingano, 2007, p. 15). O uso do conceito *humanismo* se refere a um tipo de pensamento capaz de perceber o humano como causa própria das ações humanas. A tragédia é um espaço onde a cena humana, ou podemos dizer, a condição humana, empreende um primeiro movimento de autonomia, mesmo que se trate de uma autonomia restrita e relativa.

Afinal, o sentimento que temos é que esta autonomia é muito curta, estando como que espremida entre um início e um fim determinados soberanamente pela divindade, os deuses estão lá, antes de a cena começar; apenas terminada, ou ainda a se concluir, e voltam já eles à carga, como se a autonomia humana mal conseguisse se sustentar ao longo de uma curta ausência dos deuses (Zingano, 2007, p. 15).

Neste curto espaço seria possível perceber o ato humano como livre, mesmo que por momentos. É este estado de liberdade, mesmo em forma de um ensaio, que pode permitir falar em termos de uma autocriação. Sófocles seria o exemplo fundamental de tal pensamento. O helenista Bernard Knox (1964, p. 5), ao realizar uma análise do herói trágico sofocliano, lembra a questão do divino em Sófocles, o diferenciando de Ésquilo. No tragediógrafo mais antigo – Ésquilo – a carga divina parece ser mais pesada e, de fato, mais presente do que em Sófocles. Neste último, o plano dos deuses é, com efeito, um enigma complexo aos humanos, mas também se faz presente, mesmo que de forma mais distante da cena humana. Esta distância, podemos mesmo dizer nebulosidade da deidade, se expressa nos constantes usos por parte de Sófocles de oráculos mal interpretados, confusos e mesmo equivocados. Incluiríamos que até as preces resultam em algo justamente contrário ao evocado inicialmente. Neste sentido, “qualquer que seja a vontade dos deuses, é o homem que conduz a ação unicamente com suas forças, lutando até a morte para permanecer fiel às suas exigências morais” (Demont; Lebeau, 1996, p. 111). O herói do drama de Sófocles age em meio um vazio. Há uma ausência de um futuro e um passado, que viria a guiar as ações. Existe também um isolamento no tempo e espaço (Knox, 1964, p. 5).

377 (chamada *Ode ao Humano*). No entanto, para uma melhor compreensão de nosso objetivo referências a outras passagens do drama são feitas.

Autocriação em Sófocles

Vejamos a tragédia *Antígone*; no drama o Coro questiona se o enterramento de Polinice – ainda misterioso – não teria sido obra de forças divinas (Sófocles. *Antígone*, vv. 278). O termo usado para se referir à ação dos deuses é θεήλατον – *inspirado, guiado, ou produzido pelos deuses*. O que o Coro parece dizer, é que as ações humanas estariam sob o jugo extremo dos deuses. Por outro lado, no discurso de Creon há a elaboração de um pensamento sensivelmente oposto. Há mesmo uma censura ao que havia sido proposto pelo Coro (Zingano, 2007, p. 16).

Na tradução de Trajano Vieira (2009), Creon diz ao Coro, “Poupa-me de elucubrações esdrúxulas, se não queres passar por néscio, além de esclerosado!” (Soph. *Anti*. vv. 280-283). Já Zingano, em sua própria tradução (2007), faz Creon chamar o Coro não de esclerosado, mas *velhaco*, não de néscio, mas *sem tino*. No texto original tais conceitos aparecem como γέρων e ἄνοϋς. O primeiro remete a algo do passado, mesmo velho ou antigo. Em muitas situações isto pode inspirar alguma segurança e fundo de autoridade e sabedoria, mas aqui não é o caso. Aquilo que é o velho parece já ser algo que não responde a uma forma de pensamento totalmente outra. Ao constranger o Coro por atribuir a ação humana ao comando do plano dos deuses, a fala de Creon parece identificar uma zona em que os atos do homem são gestados e perpetrados por ele mesmo.

O autor Marco Zingano chama a atenção para o termo ἄνοϋς⁴, que aparece na passagem referenciada, traduzindo-o por *sem tino*, ou seja, desprovido da capacidade de bem pensar, realizar ou elaborar julgamentos coerentes (2007, p. 17). Na visão de Zingano este trecho revela o pensamento do próprio Sófocles, em um sentido de perceber o humano e seu momento de autonomia. “Na cena teatral, não há deuses, por mais que eles marquem sua presença antes e depois da peça” (Zingano, 2007, p. 18).

No famoso primeiro estásimo⁵ do Coro de *Antígone*, onde é cantado o gênio humano⁶, o tema da autocriação pode ser visto em sua mais forte expressão. Os versos dizem,

⁴ Referência ao conceito de νοῦς. Termo de complexa apreensão: em Homero νοῦς descreve a atividade mental em termos gerais; já dentre os pré-socráticos νοῦς designa a razão em oposição ao conhecimento vindo diretamente dos sentidos; na obra de Platão o conceito refere a parte racional e imortal da alma; em Aristóteles, νοῦς é identificado como o primeiro motor imóvel, também em Aristóteles o mesmo conceito define a faculdade da alma de intuir as chamadas verdades indemonstráveis; já em Plotino, o νοῦς é uma possível emanção do Ser Divino. Acreditamos que Sófocles, ao usar a negação ἄνοϋς tinha em mente a compreensão de νοῦς como, “razão”, “bom-senso”.

⁵ Seguindo a terminologia de Aristóteles (Aristóteles *Poética*, 1452b17).

⁶ A tradição atribui a esses versos o epíteto de *Ode ao Humano*, devido ao sensível valor filosófico e peso central como fonte ao estudo das ideias antropológicas na Grécia Antiga no século V (Torrano, 2018, p. 325).

Co.: Somam-se os assombros, / Mas o homem ensombra o próprio assombro [...] / Não carece de mecanismos para dominar, / a céu aberto, / na grimpá, / a fera arisca (...) / Aprende a linguagem, / o que é pensar: um sopro; / o afã das leis que civilizam, [...] / Apenas do Hades / ignora como evadir, [...] / Seu domínio dos meandros da arte / transcende o esperável; / ora ao vil, / ora ao sutil / se encaminha. / Paladino das leis locais / e da justiça que jura aos numes, / encabeça a pólis; um sem-pólis, / se, truculento, comete o não-belo. (Soph. Anti. vv. 332-374)⁷.

Este canto, em seus primeiros versos traz os termos δεινά e δεινότερον, que na tradução de Trajano Vieira (2009) aparecem como *assombros* e *o homem ensombra o próprio assombro*. Zingano aponta a ambiguidade de δεινά e δεινότερον, apresentando-os em uma possibilidade de entendimento como maravilhas e terror – para o caso de δεινά – e maravilhoso e terrível – para o caso de δεινότερον (Zingano, 2007, p. 17). Esta proposta de sentidos se dá, segundo o autor, quando relacionamos esta ambiguidade ao verso 367, onde se diz que as ações do homem podem ser *reprováveis* – κακόν –, ou belas e sutis. Por sua vez Jaa Torrano (2018, p. 326) traduz os versos onde aparecem δεινά e δεινότερον como, “muitos os terrores e nenhum mais terrível do que o homem”. Esses versos iniciais expressam bem a ambiguidade da condição e concepção trágica de humano. Isto pressupõe uma atenção ao agir como forma de autocriação.⁸

A tragédia grega coloca – mesmo que não de forma explícita – uma questão fundamental: *o que é o homem?* Sófocles responderia através de uma antropologia⁹ que representaria em sua cena trágica uma visão do humano como ser consciente – ao menos em alguma instância – do que entendemos por ação e responsabilidade (Castoriadis, 2004, p. 19).

⁷ A estrutura do primeiro estásimo pode ser apresentada da seguinte maneira: na primeira estrofe é descrita a ação e conquista humana do meio-ambiente natural mediante as técnicas náuticas e agrícolas, também apresenta que o humano pode passar dos limites no trato com a deusa Terra; na primeira antístrofe se vê a descrição da dominação humana sobre os animais por meio da pesca, caça e doma de touros e cavalos; a segunda estrofe é lugar de apresentar o humano em suas plurais capacidades do espírito, a linguagem, urbanismo, inteligência, medicina. No entanto, não deixa de notar a inevitabilidade da morte como limite ao qual o humano não pode escapar; já a segunda antístrofe mostra que o humano é um ser de duplicidade moral, e nesse momento o Coro roga que o homem se guie pelo seu melhor aspecto (Torrano, 2018, p. 332). Parece-me legítimo ver aqui uma ideia de progresso humano, algo que está também latente em *Prometeu Cadeeiro* de Ésquilo (Ésquilo. *Prometeu Cadeeiro*, vv. 441-506). Segundo Maria Helena Rocha Pereira essa noção de progresso apareceria pela primeira vez em Xenófanes, no fragmento 18 de Diels-Kranz.

⁸ Jacqueline de Romilly apontou a questão da ação na tragédia grega, notando que em todos os dramas o herói trágico questiona: τί δράσω, que literalmente quer dizer *o que devo fazer?* (Romilly, 1999, p. 24). Para a autora isso marca uma das características centrais da tragédia grega, a reflexão sobre ação e suas consequências no plano ético.

⁹ O termo antropologia está sendo usado não como área do conhecimento academicamente dividida, mas sim como certa visão e concepção da condição humana.

Sófocles coloca em circulação um discurso sobre o homem e seus atributos. Um discurso sobre certo tipo de ontologia é posto.

Sófocles partilharia um cenário intelectual análogo ao pensamento difundido por Protágoras¹⁰, onde o homem é a medida das coisas que existem (Castoriadis, 2004, p. 34). Em outras palavras, o humano como fundador de saberes a partir de um espaço mental, social e histórico criador:

A antropologia de Sófocles não pressupõe nada: nela os homens criam, eles mesmos, essas capacidades e potencialidades; ela coloca simplesmente, claramente e com insistência a humanidade como criação. Os homens nada tomaram aos deuses, e nenhum deus lhes deu o que quer que fosse. Nela está o espírito do século V (...) (CASTORIADIS, 2004, p. 34).

Podemos recuperar alguns momentos do estásimo do Coro de *Antígone*, a fim de perceber o humano como criador de sua própria condição. Voltemos aos termos δεινά e δεινότερον, que Castoriadis coloca como encerrando um significado de *terrível*, e *terribilidade* própria ao humano (2004, p. 35). Esta característica do homem está organicamente ligada à sua capacidade criadora, quando mais à frente, neste mesmo estásimo, o Coro fala que a capacidade humana na arte – τέχνας – sempre ultrapassa o esperável.

Sobre os conceitos δεινά e δεινότερον falamos em termos de uma ambiguidade. Muito pelo fato de neste mesmo canto afirmar-se que o homem ora se encaminha para o não belo, ora para o belo, ou sutil. Mas esta ambiguidade não se dá nos termos de bem e mal tal qual nosso mundo entende. Pois, bem e mal, evocam uma ruptura que só há em um mundo pós-platônico, e mesmo judaico-cristão, onde uma autoridade suprema e exterior detém as chaves de todo e qualquer conflito. O mundo mental da tragédia não responde a esta lógica. Se, é verdade que os deuses estão lá, não são suficientes para solução do drama, “não pode haver tragédia lá onde uma autoridade última dá as respostas a toda questão: no mundo platônico como no mundo cristão” (Castoriadis, 2004, p. 38). Castoriadis ainda coloca, “esse bem e esse mal, o poeta não os define como moralista, mas politicamente” (Castoriadis, 2004, p. 35).

O terrível e a terribilidade humana, que ao mesmo tempo podem ser lidos como maravilha ou maravilhoso, ocupa um campo semântico que mais se aproxima disto que, alinhados a Castoriadis, compreendemos como autocriação humana em Sófocles. Cornelius

¹⁰ Sofista que nasceu em 490 e morreu por volta de 415.

Castoriadis procura marcar uma clara diferenciação entre humanos e deuses usando como critério o autocriar-se, auto instituir-se:

De maneira esmagadora em relação ao homem, dotados de possibilidades e capacidades inumeráveis – mas, lembremos, não todo-poderosos -, imortais – mas eternos ou atemporais –, os deuses são o que são por sua „natureza “e sem nada terem feito para tal. Assim, por exemplo, eles não têm nenhuma necessidade de recorrer à arte, à tekhnè - de fabricar barcos, de deslocar e de escrever algo para se lembrarem; aliás, a arte de Hefáistos é, por certo, incomparavelmente superior à dos homens, mas esta arte, não foi Hefáistos quem a inventou, ela lhe era inata. Hefáistos é a tekhnè, como Ares é a guerra e Atena a sabedoria (Castoriadis, 2004, p. 40).

Este aspecto de autocriação revela-se com sua força maior pela altura do verso 357, onde se encontra o termo ἐδιδάξατο. Trata-se do verbo διδάσκω – aprender/ensinar – e a forma ἐδιδάξατο está no modo aoristo da voz média.¹¹ Em outras palavras, podemos entender que o homem ensina a si mesmo, faz a si mesmo, em sua própria ontologia¹²:

Em termos filosóficos: o homem se coloca a si mesmo, a essência do homem é autocriação. O homem cria a sua essência e esta essência é criação e autocriação. O homem se cria a si mesmo como criador, em um círculo cuja lógica aparentemente viciosa desvela a primazia ontológica (Castoriadis, 2004, p. 41).

O que o homem ensina a si mesmo? O ensinar a si mesmo - ἐδιδάξατο – surge ligado ao âmbito da φθέγμα e φρόνημα. Ambos aparecem na tradução de Trajano Vieira (2008) como linguagem e pensamento. O termo φθέγμα ainda pode ser compreendido como *discurso*

¹¹ A voz é uma categoria gramatical que tem como objetivo marcar o tipo de relação entre o verbo e sujeito. No caso da voz média em grego antigo, a característica central é: o sujeito ao enunciar uma sentença está envolvido na prática de determinada ação cuja a finalidade o interessa de forma direta. Ou ainda, o sujeito se empenha de forma singular para a concretização da ação verbal, sendo, dessa forma, a um só tempo sujeito e objeto da ação verbal.

¹² Maria Helena Rocha Pereira em sua tradução de *Antígone*, prefere traduzir ἐδιδάξατο, por *sozinho aprendeu*. Essa tradução tem o mérito de deixar claro que na *Ode ao Humano* é apresentado a via percorrida pelo humano à posição de senhor da criação, mas sem conotação judaico-cristã, pois ao contrário desta, para os gregos a condição humana é de uma fragilidade sensivelmente maior do que a verificada na narrativa do mito hebreu (e por consequência cristão). No livro de Gênesis vemos um mundo sendo criado para o usufruto dos humanos, já a cosmogonia grega mostra a dura via percorrida pelos humanos, de sombras a seres dotados de inteligência, para se estabelecerem sobre a Terra. A constante presença e ação dos deuses, no caso grego, faz ser vacilante as tentativas de hegemonia por parte dos humanos, algo bem diferente de um deus único que após a criação se retira.

*elaborado*¹³; por sua vez φρόνημα pode também guardar o sentido de *pensamento elevado*. A partir disto, Castoriadis recorda a famosa fórmula aristotélica que toma o humano como animal político e provido do dom da palavra (Aristóteles. *Política*, 1253a3) – λόγος. Mas Castoriadis (2004, p. 42) aponta uma singularidade de Sófocles. Qual seja, em Aristóteles as capacidades de linguagem e pensamento parecem naturais ao humano, já o tragediógrafo fala no aprendizado, no autocriar-se, ἐδιδάξατο.

Ainda do canto do Coro podemos comentar que o homem ensina a si mesmo aquilo que o poeta chama de ἀστυνόμους. Na tradução utilizada – de Vieira (2009) – o termo é entendido como *as leis que civilizam*. Compreende-se que o humano cria e institui a si mesmo em sua própria vida social civilizada. Há uma forte relação de ἀστυνόμους com a pólis, pois segundo o dicionário *Greek-English Lexicon Liddell & Scott* o termo tem uma ampla relação com elementos de proteção e manutenção da cidade (Liddell & Scott, 1996, p. 110). Em outras palavras, parece-me possível afirmar que o humano ensina a si mesmo a viver e como viver na pólis. Assim, poderíamos dizer que a vida política e todas as condições para a elaboração intelectual da pólis são criações humanas.

A única fronteira que o gênio humano não supera é o Hades, sua finitude. E na ausência de promessas de um pós-vida bem vindouro podemos entrever que se abre o espaço da criação humana de si mesmo, de sua condição. É o espaço da “ação prático-poiética autocriada” (Castoriadis, 2004, p. 46).

Voltemos por um momento ao tema do *pensamento*, que no estásimo aparece como φρόνημα – e na tradução de Jaa Torrano é lido como *inteligência* (2018, p. 229). O estásimo pode dar uma sensação de puro progresso humano, e é verdade que nessa passagem se canta os prodígios humanos, mas seu sentido trágico – ambíguo – permeia todo o estásimo. O conceito de φρόνημα também possui sua contrapartida negativa de compreensão: Em autores como Ésquilo e Eurípides o conceito surge comportando o sentido de *presunção* e *arrogância* (Liddell & Scott, 1996, p. 567). Essa ambiguidade pode ser esclarecida se também retornarmos à duplicidade contida em δεινός, ou seja, se por um lado o humano é um ser prodigioso que é capaz de colocar-se no mundo, criar-se em suas potencialidades, todas essas suas ações guardam, ao mesmo tempo, um aspecto monstruoso. Como aponta Segal:

A ode louva o homem como o mais deínon de todas as criaturas (332-333).

O epíteto significa “temível” tanto quanto “maravilhoso”. A colocação do

¹³ Não por acaso Martin Heidegger em seu *Introdução à Metafísica* dedica uma larga reflexão à chamada *Ode ao Humano*, dando especial atenção ao tema da linguagem e suas relações com o Ser.

homem como a mais maravilhosa/terrível criatura de todas, é também a fonte de sua condição trágica. Esse deínotes ressalta a parte problemática de seu poder civilizador: denota algo elementar, grandioso, além das normas da consideração ética. Seu assombroso poder libera o homem dos constrangimentos que a natureza impõe sobre outras criaturas. Isso também o faz capaz de grandiosos e extremos atos de violência. Assim, o faz mais terrível (deinoteron) que a maioria dos fenômenos naturais (Segal, 1999, p. 153).

A condição humana é esse permanente lugar de incertezas, onde não há como fugir desta mesma condição. Salvo as seitas de mistérios – algo marginal aos gregos – no pensamento grego não há espaço para resignação, fuga do mundo, comportamentos ascéticos. Na *Ode* o humano é chamado à vida políade, a ação é colocada como ponto central. E desde um ponto de vista trágico, um problema. Pensamento (φρόνημα), leis que civilizam (ἄστυνόμους) e linguagem (φθέγμα), elementos caros à cidade e ao ideal grego de vida civilizada e mesmo de humano, também possuíam uma faceta de precariedade: a finitude humana (Segal, 1999, p. 153). E mais que isso, a própria autonomia humana, sua ação e autocriação fazem-se como passos em um horizonte claro-escuro. Essa questão pode ser melhor esclarecida ao atentarmos ao momento e contexto social e mental da tragédia grega. Sobre isso, expõe Vernant e Vidal-Naquet:

O momento da tragédia é, pois, aquele em que se abre, no coração da experiência social, uma distância bastante grande para que, entre o pensamento jurídico e social de um lado e as tradições míticas e heroicas de outro, as oposições se delineiem claramente; bastante curta, entretanto, para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e para que o confronto não deixe de efetuar-se. A situação é a mesma no que se refere aos problemas da responsabilidade humana tais como eles se colocam através dos progressos tateantes do direito. Há uma consciência trágica da responsabilidade quando os planos humano e divino são bastante distintos para se oporem sem que, entretanto, deixem de parecer inseparáveis. O sentido trágico da responsabilidade surge quando a ação humana constitui o objeto de uma reflexão, de um debate, mas ainda não adquiriu um estatuto tão autônomo que baste plenamente a si mesma (Vernant; Vidal-Naquet, 2014, p. 4).

Desse ponto de vista, a condição do humano habita uma zona fronteira. Essa fronteira, esse ir e vir do centro à margem e o oposto se expressa nos versos 365 e 367, quando na *Ode ao Humano* em *Antígone*, o Coro diz que na arte, o humano sempre atua além das expectativas, no entanto, se encaminhando tanto ao vil quanto ao belo. A incerteza trágica da condição humana se mostra ainda mais clara ao final do estásimo, entre os versos 368 e 372. O Coro canta que o homem, se piedoso às leis terrenas e à justiça divina é considerado elevado na cidade – ὑπίπολις; sendo audacioso pode cometer atos reprováveis, considerado, então, como ἄπολις – um sem pólis. Nesse mesmo estásimo é evidente que o horizonte temporal último ao humano é o Hades, e nesse limite o humano deve nortear suas ações e existência.

O talento intelectual e o potencial de invenção parecem inesgotáveis e só conhecem uma barreira intransponível: a morte. E esse parâmetro deve fazer parte de seu horizonte de ação, circunscrevendo-lhe o comportamento no âmbito da pólis. É a relação com os que experimentam a eternidade temporal (os deuses) o que demarcará a posição do homem dentro ou fora da cidade (Vieira, 2009, p. 15).

Os recursos e os prodígios humanos não podem ser vistos como sinônimos de ausência de limites. Isso faz notar a importância do conceito de τόλμας à altura do verso 371. Na versão de Trajano Vieira (2009), é dada a tradução por *truculento*. Porém, talvez seja mais adequado traduzir τόλμας por *ousadia* ou mesmo *audácia, coragem*. No entanto, τόλμας também pode referenciar uma ação, um comportamento *imprudente*. Nesse sentido, essa passagem, e mesmo o estásimo em si possuem uma homologia em relação à democracia grega em um aspecto específico. Assim, Castoriadis aponta, “a democracia é evidentemente um regime não conhecedor de normas oriundas do exterior, ela deve fazer suas próprias normas, e as deve fazer sem se apoiar sobre uma norma. Nesse sentido, a democracia é certamente um regime trágico, sujeito à *hubris*” (Castoriadis, 2002, p. 193). A própria condição humana vista na *Ode ao Humano* partilha essa constante incerteza, esse impasse que se constitui de uma sensível chamada à ação em um espaço ainda tateante de autonomia. Desta forma, a tragédia grega é a exibição dos efeitos da ὕβρις – insolência –, que se revela no transpassar os limites inerentes ao humano. Mais uma vez, recorrendo a Castoriadis, “a tragédia é democrática no

que carrega de apelo constante à mortalidade, a saber, à limitação radical do ser humano” (Castoriadis, 2002, p. 194).

O estásimo que analisamos é um constante jogo de oposições, de ambiguidades, mas essas não se anulam, mas é justamente o contrário, há uma contínua afirmação das partes. A cada par de estrofe-antístrofe o que se revela é a condição humana em uma ambiguidade que lhe é própria, ou seja, sua condição trágica que Sófocles faz revelar. A existência humana guarda um aspecto de precariedade e finitude, mas ao mesmo tempo é o humano o ser mais prodigioso e terrível dentre aqueles que existem terrenamente. O que o estásimo em questão diz à cidade, no teatro de Dioniso – de nosso ponto de vista – é um discurso que procura inquerir o humano como ser que cria a si mesmo. Mas em um contexto mental que ainda não produziu o radical individualismo materialista característico da Modernidade, essa criação e sua condição responde e reflete as coordenadas culturais de seu contexto; quer dizer, uma produção da existência que se desenvolve em uma experiência errática, que ora se eleva na virtude, ora pode cair o mais baixo quando o humano ultrapassa aquele limite que sabe que existe, mas nunca tem ciência de onde exatamente se encontra a linha divisória.

Considerações finais

Com efeito, o que se pretendeu neste artigo foi uma reflexão sobre a condição e autocriação humana em Sófocles. O objetivo do estudo foi percorrido a partir de uma análise do primeiro estásimo da tragédia *Antígone*. O recorte de uma passagem a partir de um todo foi feito de forma deliberada. Está-se ciente de que os dramas trágicos são todos complexos, no entanto não creio ser incorreto a realização de recortes que privilegiem determinados momentos a fim de absorver-lhes o peso e a significância que encerram. Assim, a partir da chamada *Ode ao Humano* procurou-se identificar quais as formas que a condição humana é pensada e representada na passagem em questão.

Em suma, aponta-se que na *Antígone* de Sófocles o humano surge como instituidor de sua própria ontologia. Mas trata-se de uma tragédia, logo esse autocriar-se e auto instituir-se são revelados de forma problemática carregando uma série de tensões, crises e ambiguidades próprias ao drama trágico grego. No estásimo fica entendido que a condição humana se desenvolve em um espaço ora iluminado, ora sombreado pelas incertezas de um contexto mental e cultural em que a própria autonomia humana se ensaia na descoberta, por parte do

homem, do poder da linguagem e do pensamento, por exemplo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Mário Gama Kury. 1ª Edição. Brasília: EDUNB, 1997.

ARISTÓTELES. *A Poética*. Tradução e introdução Eudouro de Souza. 1ª Edição. São Paulo: Ars Poética, 1993.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

SÓFOCLES. *Antígone*. Tradução e introdução Trajano Vieira. 1ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009.

Bibliografia Crítica

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto: figuras do pensável*. Vol. VI. Tradução José Oscar de Almeida Marques. Segunda Edição. Vol. II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do labirinto: a ascensão da ignorância*. Vol. IV. Tradução Regina Vasconcelos. 1ª Edição. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DEMONT, Paul.; LEBEAU, Anne. *Introduction au théâtre grec antique*. 1ª Edição. Paris: Librairie Général Française, 1996.

KNOX, Bernard. *The heroic temper: studies in Sophoclean hero*. 1ª Edição. California: University California Press, 1964.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Liddell & Scott greek-english lexicon*. 20ª Edição. Oxford: Oxford University Press, 1996.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Tradução Leonor Santa Barbara. 6ª Edição. Lisboa: Edições 70, 1999.

SEGAL, Charles. *Tragedy and Civilization: na interpretation of Sophocles*. 3ª Edição. Oklahoma: Oklahoma University Press, 1999.

TORRANO, Jaa. Ode ao Homem: Sófocles – Antígona, Primeiro Estásimo (332-375). *O que nos faz pensar*, v. 27, n. 43, dec. 2018, p. 325-329.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VIEIRA, Trajano. A voz contrária de Antígone In: SÓFOCLES. *Antígone*. Tradução e introdução Trajano Vieira. 1ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 11-21.

ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 1ª Edição. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.