

Sócrates e Antígona: os desobedientes

Expositor: Maria do Socorro da Silva Jatoba

O tema deste trabalho aproxima, como pode ser percebido pelo título, um trabalho filosófico e um trabalho literário. Assim, alguns podem ser levados a perguntar o que pode haver em comum entre uma obra literária e uma obra filosófica, o que pode aproximar um filósofo e um tragediógrafo? Precisando ainda mais, que tipo de discussão e que forma de abordagem seria capaz de vincular Platão e Sófocles? A última preocupação revela, acima de todas as outras, a compreensão da existência de uma distância que parece natural, isto é, própria a cada forma de pensamento e exposição do mesmo, entre a filosofia e a poesia, entre a reflexão filosófica e a tragédia grega.

Embora pensemos que, para além do tema, isto é, para além da recusa em obedecer uma determinada lei ou um determinado tipo de ordem e poder, que envolve os dois personagens que nomeiam este trabalho, existam alguns outros pontos em comum, no momento nossa preocupação está centrada exclusivamente sobre o tema. Nesse sentido, nossa investigação repousa sobre as passagens 29c-30a e 32cd da *Apologia* e algumas passagens da *Antígona*, de Sófocles, especialmente os passos que vão de 442 a 526 isto é, o diálogo entre Creonte e Antígona que marca a 2ª antístrofe e estão em anapestos, isto é, em versos que têm andamento de marcha.

Cadernos de Atas da ANPOF, nº 1, 2001.

Desse modo centraremos nossa análise nos aspectos filosóficos das obras em questão ainda que uma pertença ao gênero literário e a outra figure e atravesse os dois gêneros. Quando dizemos que a *Apologia de Sócrates* frequenta tanto o gênero filosófico quanto o gênero literário queremos chamar atenção para a especificidade desta em relação aos demais diálogos platônicos no sentido de acentuarmos o caráter retórico, em sentido técnico e não pejorativo, da famosa defesa socrática. Caráter este, entretanto, que não isola, compromete ou diminui suas proposições filosóficas. A *Apologia* alia literatura e filosofia como poucas, raríssimas obras o fazem, mesmo as platônicas. Se podemos considerar, como alguns o fazem, as obras de Platão como moradoras de uma região fronteiriça entre os dois gêneros, certamente a *Apologia de Sócrates* é a que mais partilhas e concessões realiza.

Mas, voltando ao nosso tema, pensamos que o que justifica o paralelismo temático das duas obras seja algo próprio das discussões e do processo cultural ateniense que as envolve e perpassa. As falas socráticas e os embates trágicos das personagens de Sófocles parecem demonstrar a existência de uma preocupação com as leis, com o *nómos* para além dos aspectos meramente jurídicos. Aliás, como observa muito bem Jean-Pierre Vernant, *os gregos não têm a idéia de um direito absoluto, fundado sobre princípios, organizado num sistema coerente. Para eles, há como que graus de direito. Num pólo, o direito se apoia na autoridade de fato, na coerção; no outro, põe em jogo potências sagradas: a ordem do mundo, a justiça de Zeus. Também coloca problemas morais que dizem respeito à responsabilidade do homem. Desse ponto de vista, a própria Díke pode parecer opaca e incompreensível: comporta, para os humanos, um elemento irracional de força bruta.*¹ A questão da obediência e ou desobediência às leis da cidade supõe a necessidade de problematização dos princípios que fundamentam e justificam a elaboração e promulgação de leis, a necessidade de reflexão sobre o sentido e significado da vida em comunidade e, principalmente,

¹ VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre Vidal-Naquet. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata, Maria da Conceição M. Cavalcante, Bertha Halpem Gurovitz e Helio Gurovitz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. 03.

a necessidade de reflexão sobre a relação entre o divino e o mundano, a necessidade, enfim, de pensar o que significa ser homem no mundo.

Desse modo, a Primeira Estrofe da *Antígona*, na voz do Coro, isto é, na voz daqueles que na estrutura da Tragédia representam justamente a cidade, oferece uma espécie de síntese do sentido do problema apresentado, ou seja, um entrelaçamento entre a discussão quanto à desobediência de Antígona ao edicto de seu tio, o Rei Creonte - que proíbe a todo e qualquer cidadão tebano de oferecer as honras fúnebres ao cadáver de Polínicês morto em combate contra o próprio irmão Eteocles - e o significado do homem no mundo. Ouçamos o Coro:

*Muitos prodígios há; porém nenhum
maior do que o homem.
Esse, co' o sopro invernoso do Noto,
passando entre as vagas
fundas como abismos,
o cinzento mar ultrapassou. E a terra
imortal, dos deuses a mais sublime,
trabalha-a sem fim,
volvendo o arado, ano após ano,
com a raça dos cavalos laborando.*

*E das aves as tribos descuidadas,
a raça das feras,
em côncavas redes
a fauna, apanha-as e prende-as
o engenho do homem.
Dos animais do monte, que no mato
habitam, com arte se apodera;
domina o cavalo
de longas crinas, o jugo lhe põe,
vence o touro indomável das alturas.*

*A fala e o alado pensamento,
as normas que regulam as cidades
sozinho aprendeu;
da geada do céu, da chuva inclemente*

*e sem refúgio, os dardos evita,
de tudo capaz.
Ao Hades somente
fugir não implora.
De doenças invencíveis os meios
de escapar já com outros meditou.*

*Da sua arte o engenho subtil
p'ra além do que se espera, ora o leva
ao bem, ora ao mal;
se da terra preza as leis e dos deuses
na justiça faz fé, grande é a cidade;
mas logo a perde
quem por audácia incorre no erro.
Longe do meu lar
o que assim for !
E longe esteja dos meus pensamentos
o homem que tal crime perpetrar!²*

Pensar o homem é, pois, pensar a *Pólis*, pensar a ordem da cidade e do *Cosmos*. A celebração do homem realizada pelo Coro está condicionada ao respeito às leis da cidade e à fé aos deuses. A articulação entre as leis humanas e divinas é fundamental à manutenção e preservação da medida humana e da ordem da *Pólis*. Por isso, o Coro, enquanto porta-voz da cidade, rejeita todo aquele humano que, a despeito dos prodígios inerentes à sua condição, cometa a *hybris* de atentar contra os deuses ou contra a cidade. Aliás, atentar contra um, em certa medida, equivale a atentar contra o outro. Os deuses da cidade, ou melhor, os deuses reverenciados, legitimados e respeitados pela cidade revelam um interessante aspecto da questão: um certo confronto entre a tradição aristocrática, que a Tragédia retoma da Épica ao retrabalhar os mitos, e a inovação democrática que tem na figura do Coro seu legítimo representante.

² SÓFOCLES. *Antígona* (333-376). Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Estudos Clássicos, 1992. Todas as nossas citações da obra referida serão desta edição.

Assim, os deuses invocados, temidos ou ultrajados são os deuses mesmos da tradição e a permanência e resistência de seus cultos ao longo de tantas transformações de ordem política, econômica, cultural e religiosa demonstra um processo de tensão permanente entre a visão mítica tradicional aristocrática e as inovações democráticas que acompanharam o nascimento da *Pólis*.

Situado entre estes dois pólos e tomando partido da ordem democrática é que se institui o Teatro Grego, a competição das Grandes Dionísias,³ realizadas sempre no início da Primavera (Março) um Concurso que durava três dias, com a apresentação de um poeta por dia, com duas Tragédias e um Drama Satírico. A *Antígona* de Sófocles teria sido apresentada com grande sucesso na Primavera de 440 ou 441 a.C. É um exercício de cidadania, um exercício do poder público que encarrega a cada ano um Corego, cidadão responsável pelas despesas da montagem da obra do poeta. O Coro deveria ser formado exclusivamente por cidadãos que, enquanto representantes do poder público, ficavam isentos do serviço militar durante o período de duração do concurso. O Coro, por falar do aqui e agora, do momento presente, expressa o ponto de vista da *Pólis*. Deve ser compreendido como uma metáfora da cidadania. É uma multiplicidade que se resolve numa unidade. Tem por função comentar a fala e as ações dos heróis. Apresenta duas faces: falar do ponto de vista da cidade e falar do ponto de vista do personagem que encarna e, dessa forma, realiza um duplo movimento: solidarizar-se com o herói e recuar em nome da cidade.

Como manifestação política e cultural, o Teatro tem o compromisso de reiterar e pôr em relevo os valores da ordem democrática. A recusa de Antígona em seguir o edito do Rei Creonte salienta, pois, a diferença entre o passado monárquico e o presente democrático. Como os heróis e ou heroínas são paradigmáticos, isto é, devem ser imitados ou evitados, o diálogo entre Creonte e Antígona merece uma atenção especial no que diz respeito ao confronto de

³ Na medida em que Atenas se tornava mais poderosa e enriquecia, impulsionava ainda mais os grandes Festivais. Particularmente, em honra do deus Dioniso. Dessa forma havia, além das Grandes Dionísias, as Dionísias Rurais, realizadas no Inverno (Dezembro). Somente as Grandes Dionísias contavam com a participação de poetas vindos de toda a Grécia, pois no Inverno as grandes tempestades impossibilitavam os deslocamentos de uma região para outra.

valores das duas ordens mencionadas. Segundo Vernant, *no íntimo de cada protagonista, encontra-se a tensão que notamos entre o passado e o presente, o universo do mito e o da cidade*. Essa ordem de valores nos interessa tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista filosófico, na medida em que estas duas faces de uma determinada forma cultural, de uma determinada forma de ver e pensar o mundo são articuladas tanto na *Antígona* quanto na *Apolo*, quando colocam em confronto as leis humanas e as leis divinas.

Após ser trazida pelo guarda que estava sendo acusado de ter oferecido sepultura a Polinices, Antígona apresenta-se diante de Creonte como responsável pelo ato e, nesse sentido, como tendo desobedecido o edito que proibia todo e qualquer cidadão de oferecer sepultura àquele que era visto pelo rei como um traidor da pátria. Crime tão grave, que conduz Creonte a ignorar o preceito divino segundo o qual nenhum morto deveria ser deixado sem sepultura. Preceito este absorvido como um valor de ordem moral e religiosa e seguido tanto pela monarquia quanto pela democracia. Os vivos têm um dever moral para com o mortos e devem prestar-lhes as honras fúnebres que estes merecem e não podem nem devem permitir a violação de seu corpo. A desobediência de Antígona ao edito de Creonte tem pressupostos morais, políticos e religiosos distintos; obedece a valores que estão permanentemente em confronto. Ao responder a Creonte, fica determinado o choque

E agora tu diz-me, sem demora, em poucas palavras: sabias que fora proclamado um édito que proibia tal ação?

- *Sabia. Como não havia de sabê-lo? Era público.*
- *E ousaste, então, tripudiar sobre estas leis?*
- *É que essas não foi Zeus quem as promulgou, nem a Justiça que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis, dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. Por causa das tuas leis, não queria eu ser castigada perante os deuses, por Ter temido a decisão de um homem. Eu já sabia que havia de morrer um dia –*

como havia de ignorá-lo? -, mesmo que não tivesses proclamado esse édito. E, se morrer antes do tempo, direi que isso é uma vantagem. Quem vive no meio de tantas calamidades, como eu, como não há de considerar a morte um benefício? E assim, é dor que nada vale tocar-me este destino. Se eu sofresse que o cadáver do filho morto de minha mãe ficasse insepulto, doer-me-ia.. Isto, porém, não me causa dor. E se agora te parecer que cometi um acto de loucura, talvez louco seja aquele que como tal me trata.

Coro – Indômita se revela a vontade da filha, de indômito pai nascida. Não aprendeu a curvar-se perante a desgraça.⁴

Quando Creonte proíbe, em nome da pátria, que seja concedido ao cadáver de Polinices os rituais funerários que lhe é devido e erige uma lei, um *nómos* para legitimar uma decisão pessoal à qual emprestou um carácter coletivo, atrai contra si não apenas as ações de Antígona como também a cólera dos deuses, principalmente de Hades e Dioniso. A *hybris* de Creonte conduz à *hybris* de Antígona. Impelida pela *phylia* à família, esta desafiará e desobedecerá as ordens de Creonte em nome do *nómos* e da *Dike* divinas. Está marcada, desse modo, a oposição entre o público e o privado, cria-se uma tensão entre o *oikos* e a cidade, entre o mundo divino e o mundo dos homens, entre o tempo dos deuses e o tempo dos homens. É o Coro, como vimos, que salienta a *hybris* de Antígona que se caracteriza por não ser capaz de render-se, não a Creonte, mas ao destino, aos fatos aí assinalados como as desgraças que, desde Laio caiu sobre a casa dos labdácidas.

Contudo, a questão é ainda mais problemática porque ambos, Creonte e Antígona, utilizam as mesmas palavras, participam de um mesmo universo vocabular que ao invés de se integrar e permeabilizar, torna-se opaco e ambíguo. Ambos falam em nome da *Dike* e do *Nómos*, por exemplo. Mas, obviamente, em sentido inverso. Há, como assinala Vernant, uma ambigüidade léxica que seria explorada pelos poetas trágicos para demonstrar uma visão de um mundo cindido contra ele mesmo, marcado por contradições que sinalizam o aspecto trágico

⁴ SÓFOCLES. *Antígona* (447-471).

da vida. Nesse sentido, a oposição que se institui entre Creonte e Antígona é marcada por uma ambigüidade vocabular que é tributária da ambigüidade das variações e misturas temporais da Tragédia. Vernant assinala que:

Na boca de diversas personagens, as mesmas palavras tomam sentidos diferentes ou opostos, porque seu valor semântico não é o mesmo na língua religiosa, jurídica, política, comum. Assim, para Antígona, nómos designa o contrário daquilo que Creonte, nas circunstâncias em que está colocado, chama também nómos. Para a jovem a palavra significa: regra religiosa; para Creonte: decreto promulgado pelo Chefe de Estado. E, de fato, o campo semântico de nómos é bastante extenso para cobrir, entre outros, um e outro sentido. A ambigüidade traduz, então, a tensão entre certos valores sentidos como inconciliáveis a despeito de sua homonímia.⁵

Os valores e potências invocados na Tragédia, apresentam ainda um outro e importante aspecto: aquele que, através da contraposição da divindade ou do nume ao édito humano, ergue-se entre *ethos* e *nómos*. Este mesmo conflito marca também a *Apologia de Sócrates* quando este, em nome de seu *daímon* e do deus de Delfos, Apolo, dedica sua vida ao exame do sentido das palavras oraculares que dissera ser ele o mais sábio dos homens e termina julgado e condenado por impiedade e corrupção da juventude. Se considerarmos o *daímon* Socrático em seu aspecto numinoso, tal como na Tragédia, e, como assinala Vernant, o *daímon* for considerado como o próprio caráter humano e também como o destino humano, podemos, então estabelecer uma aproximação ainda maior entre Sócrates e Antígona. Vejamos por que.

Aparentemente, a *Apologia* é a defesa de Sócrates. Defesa esta, que ele dividira em dois momentos e em dois tipos distintos de acusadores: os acusadores "antigos" que, protegidos pelo anonimato e encarregados da educação dos jovens atenienses, há anos espalhavam o boato segundo o qual Sócrates fazia "prevalecer a razão mais fraca em detrimento da mais forte" e "investigava o

⁵ Op. Cit. p. 74.

que havia sob o céu e sobre a terra". Portanto, confundiam-no com os Sofistas (é a Protágoras que é atribuído o poder de, através do discurso, fazer prevalecer a razão mais fraca) e com os filósofos da natureza (aqueles que investigavam a *physis* e que, entre outras coisas, afirmavam que o céu e a lua são duas pedras. Tese atribuída a Anaxágoras). Os "acusadores do presente", Ânito, Meleto e Licão teriam conduzido Sócrates ao tribunal de Atenas e formalizado a queixa contra ele a partir da influência recebida dos "antigos".

Os primeiros são considerados mais perigosos exatamente por exercerem uma influência sobre os espíritos jovens, isto é, por impregnarem seus ouvidos e mentes com boatos contra Sócrates em uma fase em que estes são mais suscetíveis de serem convencidos e influenciados e, além disso, porque, ao se protegerem no anonimato, o acusado é obrigado a "combater contra sombras, a replicar sem tréplica". Ao fazer esta distinção Sócrates realiza, sutilmente, a primeira inversão da acusação. Fora ele o acusado de corromper a juventude e, contudo, são os seus acusadores que agindo sobre os jovens em uma idade em que estes são facilmente persuadidos, confundiram Sócrates com os Sofistas e os filósofos da natureza porque aqueles que os ouvem pensam que quem investiga essas coisas não acreditam nos deuses (*Apologia* 18ae). Deslocada a acusação de corrupção da juventude e de impiedade, uma vez que ele as colocou em bloco e as vinculou a uma suposição, isto é a uma crença proveniente de uma intenção deliberada em despertar o ódio contra ele, Sócrates prossegue salientando o pouco tempo que possui para desfazer a calúnia que há tanto tempo acolheram (*Apologia* 18e-19a).

Pouco a pouco, contudo, vamos observando o deslocamento da defesa enquanto tal, isto é, vamos vendo o discurso que parecia ter a intenção de defendê-lo, transformar-se no discurso de defesa dos cidadãos e da cidade que o está acusando sem provas e julgando-o sem necessidade uma vez que, desde o *proêmio* da obra, ele declarara sua inocência (*Apologia* 17ac). Esta reviravolta na defesa soa como um desafio e uma provocação (*Apologia* 30de), principalmente, segundo pensamos, por ter sido apresentada um pouco depois dele considerar-se livre das acusações de Meleto, ter declarado estar a serviço do

deus, não temer a morte e, ainda, afirmado o princípio de necessidade de se dever obediência "a alguém melhor, seja deus, seja homem".

O ponto culminante, no entanto, foi o proferimento de seu elogio à filosofia que era, também, sua declaração de insubordinação aos juízes se estes ousassem pedir a ele para abandonar a prática da filosofia à qual teria sido conduzido pelo próprio deus Apolo. Vejamos o que disse ele:

E supondo que me dizeis: "Sócrates, por ora não nos deixamos persuadir por Ânito, mas absolvêmos-te com esta condição – que não mais investigues, discorrendo ou filosofando – e se fores apanhado a fazê-lo morrerás!

"Se, pois, me deixásseis ir com esta condição, eu responder-vos-ia: "Homens de Atenas, respeito-vos e amo-vos, mas antes me deixarei convencer pelo deus do que por vós e, enquanto respirar e for disso capaz, não cessarei de filosofar nem de vos exortar, mostrando-vos o caminho."⁶

Estas palavras (*Apologia* 29cd) professam sua incondicional obediência ao deus, ao compromisso firmado com este quando se pôs a investigar o sentido das palavras do Oráculo, que afirmara ser ele o mais sábio dos homens e, por isso mesmo, sua obediência ao tribunal é condicionada: só acataria as leis humanas se, e somente se, estas coincidissem com os preceitos divinos que o exortaram à filosofia. Estamos, pois, diante de uma desobediência hipotética e de uma obediência de fato, aquela devida ao deus. São fortes suas palavras e parece arrogante a sua postura. Parece estar desafiando as autoridades, legalmente constituídas, em favor de uma autoridade e justiça divina.

Segundo o princípio que ele mesmo apresentara, qual seja o da absoluta necessidade de se obedecer a um melhor, seja deus, seja homem, temos, então, um outro problema: as leis humanas são inferiores ao compromisso firmado com a divindade. Contudo, há um princípio superior a todos, porque a todos

⁶ PLATÃO. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Gabriel Trindade dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 4ª edição, 1993. Todas as nossas citações e referências a estes diálogos serão feitas a partir desta tradução.

fundamenta, que fora anteriormente apresentado quando da discussão quanto ao estilo de sua defesa que, segundo pensamos, não apenas retira essa capa de arrogância como também justifica a consideração anterior da disparidade e desigualdade de instâncias legais: as divinas e as humanamente constituídas. Acima de tudo, está a verdade. Portanto, não se deve tudo fazer ou tudo dizer para evitar a morte. Deve-se, antes de tudo, ter um compromisso moral, que deve sustentar todas as prescrições legais com a verdade.

Como só falara a verdade e tudo que fizera estava sob os auspícios divinos, nada há de estranho e arrogante em apresentar seu discurso como uma espécie de “carta de intenção” de sua filosofia e, ao mesmo tempo, uma defesa da cidade que estava sendo corrompida por seus detratores e todos aqueles que faltavam à verdade. A menos que se compreenda a manifestação da verdade como um gesto arrogante, não se pode considerar arrogante a postura assumida no tribunal.

É esta postura de Sócrates e a definição e esclarecimento de seus pressupostos e princípios que o diferenciam de Antígona. Se a desobediência e suas conseqüências os aproximavam, uma vez que ambos pagam com a própria vida a posição que adotaram, as configurações do destino e engendramento dos fatos os distanciam. Enquanto Antígona é vítima da *hybris*, da *hamarthyia*, da “culpabilidade trágica que caracteriza a Tragédia”, da poluição que herda de sua família, Sócrates não tem um passado familiar que se volte contra ele e, nesse sentido, os deuses e seu *daímone* longe de estarem contra ele, o amparam e conferem-lhe a segurança que demonstra ter diante do veredicto do tribunal.⁷

Sócrates, desse ponto de vista, insere-se no mesmo estatuto que os heróis da Tragédia na medida em que *as personagens do drama trágico são os heróis, cuja sobre-humanidade reside em sua proximidade dos Deuses maior que a comumente suportável para homens mortais. Esta maior proximidade dos Deuses confere aos heróis um conhecimento próprio dos Deuses e, com este, um destino individual, enquanto os mortais têm todos um destino comum e um comum conhecimento dos Deuses, dado pela tradição. O trato individual com os*

⁷ *Apologia*, 40 a-c.

*Deuses e o conseqüente destino individual distinguem o herói e determinam a vida heróica. (...) Mas, na perspectiva da pólis, as ações dos heróis são, em geral, extremamente problemáticas e não se coadunam com os horizontes políticos, pois têm algo de excessivo e transgressor. Mesmo a proximidade dos Deuses em que vivem os heróis não é condizente com os horizontes da pólis nem (por vezes) com a condição de mortal.*⁸ A imagem de Sócrates que a pólis possui levou à condenação do filósofo por impiedade, isto é, para a pólis, Sócrates também fora vítima da *hybris*. A imagem que o filósofo e a filosofia possuem de si mesmos não é compatível com aquela formada pela cidade. No confronto de imagens, persiste e vence a visão da pólis democrática. Ao filósofo, porém, foi dada a eternidade e perenidade que a cidade negou a ele. E Sócrates viu, como nenhum outro, que a postura da cidade levaria à compreensão oposta: à compreensão de Sócrates como um sábio e, portanto, como uma vítima da ignorância e intolerância da cidade. A história confirmou a imagem que a filosofia e o filósofo haviam elaborado a seu próprio respeito. Além disso, o colocou ao lado dos heróis, segundo nos parece, no sentido mesmo da Tragédia: aquele que está um pouco além dos limites do humano e que tanta admiração provoca nos homens que são apenas homens, sem *hybris*, sem castigo mas, também, sem nenhuma glória.

Assim, Sócrates e Antígona, os desobedientes, inseridos em contextos diferentes, com uma origem diferente, têm, contudo, destinos comuns: uma aproximação com os deuses que é ao mesmo tempo, ventura e perdição, *hybris* e glória. Diante da cidade, contudo, podem ser vistos como iguais: ambos colocam em xeque os poderes e a ordem constituída. O *daímone* de Sócrates supõe uma relação pessoal com os deuses que a religião pública não pode suportar. Todo aquele que estabelece relações pessoais com as divindades suscita a desconfiança da cidade e torna-se objeto de pilhéria ou de temor.

No entanto, se considerarmos a morte como uma presença divina no mundo e as diversas formas de morte como expressões dos diversos aspectos

⁸ TORRANO, Jaa. "O mito de Dioniso" in EURÍPIDES, *Bacas*. Tradução e estudo introdutório de Jaa Torrano. São Paulo: Editora HUCITEC, 1995, p. 16 e 17.

do mundo, Antígona e Sócrates novamente se aproximam ao demonstrarem destemor diante da morte e, nesse sentido, podem ser considerados como totalmente inseridos na ordem do mundo e protagonistas de uma das tantas formas diferentes de exercer o sentido de serem homens no mundo. Aí parece estar, pois, o sentido da Tragédia e o sentido da *Apologia*.

Bibliografia:

- . ALMEIDA, Guilherme de e VIEIRA, Trajano. *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro e Ajax*. Tradução e estudo introdutório. São Paulo: Perspectiva, 1997. .
- . BRICKHOUSE, Thomas C. and SMITH, Nicholas D. *Socrates on trial*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- . _____ . *Plato's Socrates*. Oxford University Press, 1995.
- . BENSON, Hugh H. *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford University Press, 1992.
- . EURÍPIDES. *Bacas*. Estudo ("O mito de Dioniso") e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora HUCITEC, 1995.
- . HARRISON, Jane. *Themis: a study of social origins of greek religion*. London: Merlin Press, 1989.
- . KRAUT, Richard. *Socrates and the state*. Princeton University Press, 1984.
- . LOYD-JONES, Hugh and WILSON, N.G. *Sophoclis Fabulae*. Oxford University Press, 1990.
- . NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press, 1986.
- . OSTWALD, M. *Nomos and the beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford University Press, 1969.
- . PADEL, R. *Whom the gods destroy*. Princeton University Press, 1995.
- . PLATÃO. *Éutifron, Apologia de sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

- _____. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972.
- _____. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler (Loeb Classical Library). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1995.
- . REINHARDT, Karl. *Sophocles*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- . SEGAL, Charles. "O ouvinte e o espectador" in *O homem grego*. Direção de Jean-Pierre Vernant. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- . SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de Estudos clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1992.
- _____. *Antigone*. Edited by Mark Griffith (Cambridge Greek and Latin Classics). Cambridge University Press, 1999.
- . SOLOMON, Jon (ed.). *Apollo: origins and influences*. The University of Arizona Press, 1994.
- . VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata, Maria da Conceição M. Cavalcante, Bertha Halpem Gurovitz e Helio Gurovitz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- . VEGETTI, Mario. "O homem e os deuses" in *O homem grego*. Direção de Jean – Pierre Vernant. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- . VLASTOS, Gregory. *Studies in Greek philosophy: Socrates, Plato and their tradition*. v.II. Edited by Daniel W. Graham. Princeton University Press, 1995.