

O Conceito de Justiça entre Mito e Filosofia: arte poética e arte retórica em Antifonte e Ésquilo

The Concept of Justice between Myth and Philosophy: poetic art and rhetorical art in Antiphon and Aeschylus

ANNA SILVA¹

Resumo: Este artigo trata de Antifonte de Atenas (480-411 a.C.), cuja obra representa os mais antigos registros literários que nos chegaram acerca da retórica judiciária e das leis de homicídio. Utilizarei os fragmentos e discursos de Antifonte como signos da evidência da continuidade entre a reflexão esquiliana e a reflexão filosófica acerca da justiça, continuidade que se dá de modo complexo, comportando tanto rupturas quanto permanências.

Palavras-chave: Antifonte. Ésquilo. Retórica judiciária. Crimes de sangue. Justiça.

Abstract: This article is about Antiphon of Athens (480-411 BC), whose work represents the earliest literary records that have come to us about judicial rhetoric and homicide laws. I will use the fragments and speeches of Antiphon as signs of the evidence of a continuity between Aeschylean reflection and philosophical reflection on justice, a continuity that occurs in a complex way, since enduring points of contact are inseparable from points of rupture.

Keywords: Antiphon. Aeschylus. Judicial Rhetoric. Blood Crimes. Justice.

Antifonte de Atenas foi mestre de retórica e para aperfeiçoar a arte de criar discursos persuasivos, escreveu as *Tetralogias*, discursos judiciários que tratam de causas imaginárias de assassinato que serviram como manual prático para os alunos que freqüentavam a escola do orador. Nesses discursos, Antifonte “disputa consigo mesmo,” como bem observou um

¹ Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores. E-mail: salomonsilva@yahoo.com.br.

gramático anônimo², expondo o discurso de acusação, o discurso de defesa e as réplicas de ambos. Além das *Tetralogias*, ele escreveu os discursos de tribunal que foram escritos sob encomenda para serem pronunciados diante dos tribunais atenienses pelos seus próprios clientes.

Antifonte de Atenas é um autor clássico não apenas por ser um dos primeiros pensadores e um dos maiores oradores dignos do nome, mas, precisamente, em virtude das particularidades das reflexões que empreende sobre a ação humana e, inseparavelmente, do estilo que emprega para expressar a maneira como pensa os fatos no contexto jurídico.

Essas considerações nos permitem explicitar o problema da justiça tal como foi proposto por Antifonte, se admitirmos, como ele o fez, que a evidência dos fatos não produz, por si só, a correção de um raciocínio, não aponta argumentos convincentes e nem amplia o alcance da justiça. Nesse contexto, o discurso de tribunal intitulado, *Acerca do assassinato de Herodes* é uma amplificação destes mesmos problemas e valores colocados em novos termos, porém, provocando igualmente uma crise de sentido. A perspectiva pretendida pelo olhar de Antifonte, ao registrar como logógrafo a visão de Helo sobre o assassinato de Herodes, mostra o caminho áspero que é preciso percorrer para se chegar à coerência pragmática, que revela o delicado problema das relações entre o exercício da investigação crítica do conceito de justiça e a prática jurídica. O que se encontra por trás da narrativa, da argumentação e do uso das provas que Antifonte utiliza para descrever o processo no qual Helo é acusado de ter assassinado Herodes com intenção e premeditação revela os *tópoi* característicos e definidores da retórica clássica.

14- “As leis estabelecidas a respeito de tais assuntos, acho que todos vão concordar, são as mais belas de todas as leis estabelecidas e as mais conforme à piedade. (...) De modo que vós (juizes) não deveis, a partir dos discursos do acusador, examinar as leis, a ver se elas foram para vós bem ou mal estabelecidas, mas, a

² Trata-se de um pequeno “prefácio” que antecede o texto da primeira *Tetralogia* de Antifonte e que, supostamente, foi escrito por um gramático anônimo durante o período helenístico, como sugere Alfred Croiset (1900, p. 56). “Antifonte revela onde quer que seja a potência (*dýnamis*) que o distingue, mas particularmente nessas *Tetralogias* onde disputa consigo mesmo (*autós prós autón agônidzestai*); exercita-se de fato expondo dois discursos de acusação e dois de defesa com sucesso (*eudokimôn*) na mesma medida em ambos” (Antifonte, □ □ I).

partir das leis, avaliar os discursos dos acusadores e ver se eles apresentam o caso de modo correto e conforme à legalidade ou não. 15- Assim, as leis sobre assassinato são as mais belamente estabelecidas, as quais ninguém jamais ousou mudar. Apenas tu (acusador) tens a audácia de te fazeres legislador e torna-las piores e, transgredindo-as, buscas arruinar-me injustamente. Mas as ilegalidades que tu comestes são exatamente as maiores testemunhas a meu favor. Pois bem, sabias que não havia ninguém que testemunhasse contra mim em teu favor, após prestar em sermão aquele juramento. 16- Em seguida, não produziste, como alguém confiante em sua causa, um único processo incontestável, mas deixaste para trás contestação e argumento como se descreesses destes juízes”.

As condições que envolvem o encaminhamento do processo no discurso *Acerca do assassinato de Herodes* implicam uma imediata compreensão do homicídio como uma infração pública, pois, não é meramente uma ofensa privada sujeita à vingança que está em discussão. O que está em causa para Antifonte não é trabalhar com esmero frases feitas, nem tão pouco falar de improviso com intempestividade afetada. O que de fato põe à prova sua habilidade de logógrafo é a construção de uma *tékhnē* na qual todos os argumentos dependem da definição e do próprio encaminhamento do processo. Assim, para que Antifonte possa tirar bom partido das qualidades criativas da arte da logografia, ele precisa se libertar dos constrangimentos impostos pelos interesses dos seus adversários que, na condição de acusadores, iniciaram e impuseram os termos que orientam o processo. Consequentemente, ele também precisa convencer os juízes a votarem contra a incriminação imediata do acusado a quem ele defende.

89- “E não são erros igualmente graves o acusador não corretamente conduzir o processo e vós, juízes, não corretamente conceberdes a sentença. Pois a acusação não tem a decisão final, mas em vós e em vossa sentença está o poder pleno, e se vós a conceberdes injustamente não há ninguém que possa livrar-se da culpa fazendo-a remontar a outrem. 90- Como, com efeito, podereis vós julgar corretamente acerca de tais assuntos? Permitindo que meus adversários me acusem apenas após o juramento conforme os procedimentos legais e que eu me defenda quanto à presente causa. E como o haveis de permitir? Absolvendo-me nesse momento. Desse modo não pretendo escapar aos vossos julgamentos, pois sereis vós quem haveis de decidir depois, na próxima instância, o desfecho para o meu caso. Poupano-me agora, vos será permitido depois fazerdes o que quereis. 91- Se for preciso cometer algum erro, uma absolvição injusta é mais

conforme à piedade que uma condenação indevida, pois no primeiro caso há apenas erro, no segundo, também impiedade. Por isso, é preciso ter a maior precaução na atual circunstância, em que se está prestes a realizar um ato irreparável”.

O estatuto da logografia de Antifonte define-se assim, sem dúvida, a partir de uma postura *mimética* relacionada com a construção de um discurso que toma emprestado seu foco narrativo e interpretativo do paradigma que fundamenta o processo judicial. É importante realçar como se relaciona esse estratagema utilizado por Antifonte no discurso sobre Herodes com o discurso das Erínias apresentado na tragédia esquiliana *Orestéia* em que o foco está posto na representação da verdade objetiva, no uso nítido e acurado das evidências apresentadas pelos acusadores, sem a mediação do diálogo *antilógico*. Isso quer dizer que tanto Ésquilo como Antifonte perceberam como o uso da oratória na prática judiciária se encontra distante do ideal, pois, tanto o poeta como o orador precisam simplificar ao extremo a complexidade das relações do discurso persuasivo com os acontecimentos para garantir sua viabilidade prática. Isso acontece em vista da própria complexidade da técnica das *antilogias* que, para reverter as evidências e organizar as ideias reguladas pela verdade dos fatos, não deve se submeter à tirania dos métodos pré-rationais das provas forçadas. A dialética *antilógica* e *agonística* praticada por Ésquilo e Antifonte oferece para esses problemas uma solução conceitual, ao discernirem, na coerência das palavras com os atos, a liberdade intelectual do filósofo-orador e do poeta que transgridem o limite *mimético* estabelecido no processo pelas relações entre a verdade dos fatos e a verdade das narrativas, entendida esta como o espelho cristalino que reflete aqueles. Nestas objeções sobre as circunstâncias do processo expostas por Ésquilo e Antifonte, as condutas dos acusadores, ao serem examinadas e contestadas, fornecem a perspectiva e o distanciamento necessários para a visão crítica e emblemática da vida interior da consciência dos acusados. Não se trata aqui, a meu ver, de uma obsedante preocupação de Ésquilo e Antifonte com a literalidade do ponto de vista dos seus oradores, mas, antes, de uma preocupação frente aos fundamentos menos aparentes do universo de experiências a partir do qual decorre a consciência do sentimento de estranhamento diante da fragilidade do processo que nem sempre é capaz de prover a justiça.

Como, portanto, dizer essa condição? Como apontar a tomada de consciência de si como exame de consciência que visa corrigir o que por ventura se tenha feito de mal? Em *Ésquilo*, esse é o ponto suscitado pela discussão bastante dramática que registra as mudanças psicológicas profundas experimentadas por Orestes que após assassinar a própria mãe, a rainha Clitemnestra, para vingar o assassinato do pai, o rei Agamemnom, passa a ser assediado pelo horror da alucinação que o confronta com a imagem das Erínias, vingadoras do matricídio, a qual ele não pode suportar senão fugindo do local do crime rumo ao santuário de Apolo em Delfos (*Coéforas* v.1048-1054). A esse respeito, tomo como ponto de partida os estudos de Solmsen que insistentemente acentua que *Ésquilo* não descreveu as Erínias como “símbolos da consciência de Orestes” (1995, p.186-187). Para esse comentador, as Erínias de *Ésquilo* representam o medo (*phobós*) e a perturbação (*taragmós*) como reações objetivas e concretas que conduziram Orestes ao exílio. Por esta razão, as Erínias não colocam em evidência os mecanismos psicológicos por meio dos quais se manifestam a culpa ou o remorso de Orestes, pois, a elas cabe apenas anunciar o grande perigo da vingança iminente.

Contudo, como se evidencia para nós leitores, as alucinações que acometem Orestes revelam, simultaneamente, sua impiedade, o remorso e a lembrança dolorosa do crime. Faremos mais justiça à representação esquiliana do remorso de Orestes se considerarmos uma outra possibilidade de leitura. Nela conseguiremos ver o sofrimento, a profundidade da tristeza e do arrependimento tardio e inútil como componentes primordiais do correto entendimento que Orestes tem de sua situação como matricida. Essas questões receberam plena e elucidativa discussão na leitura empreendida por Tereza Virgínia Barbosa, que nos autoriza a inverter essa visão pouco adequada defendida por Solmsen, ao indicar muitas referências sustentadas pela prática performática antiga. Para investigar o tratamento bastante proeminente que *Ésquilo* concede à encenação do remorso de Orestes, Tereza Barbosa observa que o temor moral associado às Erínias representa cenicamente o clamor por castigo suscitado pelos crimes irreparáveis compelidos pela necessidade. Enquanto monstros do remorso, as Erínias materializam um “efeito anímico”, “um fenômeno do mundo interior que aos poucos surge no exterior”. Assim, *Ésquilo* faz com que os remorsos da

consciência de Orestes e suas monstruosidades encantem violentamente a plateia (2007, p.34-38).

Na perspectiva da filosofia de Antifonte, tomar consciência de si é um ato essencialmente ético, graças ao qual se transforma a maneira de agir de alguém. Em tais condições, Antifonte nos mostra que Helo não se recusa a examinar sem cessar e rigorosamente sua maneira de agir, a fim de ver se ela foi sempre dirigida e inspirada pela vontade de agir com justiça. Tudo leva a pensar que é do ponto de vista dos sinais divinos que afastam a ameaça do *másmas* e da condição injuriosa, vergonhosa e indigna de Helos, definido pelo olhar dos atenienses como um *xénos*, um estrangeiro, por ser cidadão de Mitilene, que se pode denunciar os juízos de valores fundados na intolerância dos acusadores (V, 76-78, 81-83). O que Antifonte nos mostra é que fundar o intolerável sobre a exigência de fazer respeitar a verdade pode ser muito problemático. A intolerância dos acusadores de Helo fundada sobre a virtude das evidências pode ser tão intolerante quanto a intolerância fundada sobre o erro. Antifonte exige que seu auditório reconheça que, por mais seguros que estejam de estar com a verdade a propósito das próprias crenças morais, tal certeza não pode jamais, unicamente por ela mesma, justificar as restrições impostas à liberdade do acusado, que foi preso antes mesmo do estabelecimento da sentença. Deste modo, Orestes e Helo, ao narrarem suas próprias experiências individuais diante de seus acusadores, controlam a verdade das próprias ações, repetidas, intimamente, pelas peripécias da memória e cercadas objetivamente pela visão do outro.

Esse modelo de sabedoria tolerante adotado por Ésquilo e por Antifonte não cessa de submeter ao exame a qualidade da intenção moral. Por essa razão, julgo importante evocar as condições de ambiência literária e o compromisso com os quais Ésquilo e Antifonte recusam a fratura entre pensamento crítico e pensamento criador, ao fazerem de sua linguagem poética e filosófica uma fonte de expressão multidimensional do projeto de invenção literária assinalado por Hesíodo na *Teogonia*. Vem daí o elemento positivo da sabedoria trágica, que procura dar conta dos desníveis da justiça representados pelas Erínias, quando tocam os limites do impensado e do impensável, onde o objeto de conhecimento é o próprio sujeito que, com sua ação transgressora e com sua consciência, suscita toda uma gama de noções através das quais a justiça é pensada. São noções que pertencem a

um contexto filosófico determinado. Peças essenciais de uma interpretação da ação humana, elas enraízam-se numa concepção de justiça problematizada por uma tradição inaugurada por Hesíodo e incorporada por Ésquilo e Antífonte.

Será então necessário indagar: qual o alcance filosófico de semelhante incorporação? Em que medida essa sabedoria poética essencial se relaciona com a referência prática radical que a filosofia de Antífonte traz ao conceito de justiça?

Será então necessário assinalar o grau zero dessa tradição representada por Hesíodo, para se chegar a problematizar as perspectivas teóricas que daí derivou e gerou a experiência reflexiva sedimentada por Ésquilo e Antífonte. Para delimitar a compreensão desse grau zero, tomo como ponto de partida o episódio da *Teogonia* durante o qual Hesíodo, ao narrar a origem do primeiro crime premeditado entre consanguíneos, instaura em sua cosmogonia a inquietação e a desordem como relacionadas intrinsecamente ao desejo de soberania (v.154-166). Cronos, o primeiro criminoso, ao castrar Urano, derrama com violência o sangue do próprio pai que, ao ser absorvido pela Terra (Gaia), fez gerar as Erínias (v.178-185). O plano astuto de Gaia e a ousadia de Cronos custam a glória do reinado de Urano. Sua castração esplendorosa deixa marcas penumbrosas e sórdidas, desagradáveis violências cuja percepção provoca a náusea ou, na melhor das hipóteses, produz a atitude contemplativa extática. O que Hesíodo vê no crime que o filho comete contra o pai, para vingar a honra da mãe, é a existência irredutível, implacável das barreiras que separam a uniformidade de um progresso cósmico harmonioso que, para corrigir a si mesmo e eliminar quaisquer possíveis excessos e conflitos, cria, paradoxalmente, os antagonismos de interesses, os transtornos da vontade e da razão³.

³ Sobre estes aspectos paradoxais do texto de Hesíodo, cito uma instigante passagem do ensaio escrito pelo professor Jaa Torrano, intitulado *Discurso sobre uma canção numinosa*: “Para Hesíodo, o mundo é um conjunto não enumerável de teofanias, séries sucessivas e simultâneas de presenças divinas. Cada presença é um polo de forças e de atributos, que instaura e determina a área temporal-espacial de sua manifestação. Esta presença que instaura a si mesma ao instaurar-se, inaugura de um modo absoluto o tempo e o espaço definidos de sua manifestação como o lugar decorrente e originado de sua presença. A presença de um Deus coincide com o âmbito de seu domínio. Entendido esse domínio de um Deus tanto no sentido temporal e espacial como no de esfera de atribuições, conjunto de encargos e de funções exclusivos a ele, podemos dizer que um Deus grego não é senão a

É na retomada destas consequências extremas que Ésquilo concebe as Erínias como um advento que instaura no universo moral os conflitos de interesses, conflitos que mostram a fragilidade da harmonia no limiar de toda a gênese empírica da *pólis*. Esse retorno à *Teogonia* de Hesíodo oferece para Ésquilo uma nova forma de pensar o que não tem medida, o que é enganoso, caótico, ameaçador, mau. Dada essa situação, não é surpreendente que estudiosos como Louis Gernet e Maria de Fátima Silva tenham alegado que o tragediógrafo desenvolveu tal posição devido ao senso de urgência dos problemas da *Díkē* legados pela tradição mítica e pela filosofia pré-socrática.

Como bem ressalta Silva, as relações que existem entre o pensamento de Ésquilo e as cosmologias míticas e filosóficas explicam de forma convincente o papel da responsabilidade humana com relação à presença dos deuses, tanto no plano da teatralidade dos discursos retóricos, como no plano da *phýsis*. É nessa perspectiva, afirma a helenista portuguesa, que se deve compreender a presença dos deuses em cena na tragédia esquiliana, pois os deuses são personagens centrais que contracenam com os mortais, mostrando, deste modo, que não se trata simplesmente de uma intervenção *ex machina*. Mas, para que a reflexão do poeta possa conduzir no plano da razão e concretizar no plano político a prática da justiça, a via de acesso a essa realidade depende da força religiosa que também emana da ordem da *phýsis*. Deste modo, encontramos, nas *Eumênides*, uma situação peculiar: o litígio entre os deuses expressa a ordem universal, a luta entre deuses define o esforço da busca por uma ordem cósmica mais justa, próspera e equilibrada (2006, p.51-53).

A este respeito, a posição de Gernet é mais uma vez complexa. Muito embora proporcione uma caracterização bastante vívida da natureza irreconciliável da tensão retratada na tragédia, ele tende a sugerir outras concepções que não parecem decorrer dessa observação, ao descrever o crime de sangue como uma injustiça que ameaça o equilíbrio homogêneo das leis universais da *phýsis*: “pensar a sociedade é pensar a natureza; figuras puramente morais em princípio, como as Erínias, são também figuras do mundo físico” (Gernet, 2001, p.214-215). Parece aqui que o crime de

sua *timē* (honra). Toda transgressão ao domínio de um Deus implica para ele uma ofensa à sua *timē*” (2003, p.51,52).

sangue abole a ordem do mundo (*kósmos*) ao instaurar as forças sinistras de seres monstruosos e tenebrosos como as Erínias. Segundo Gernet, as forças harmoniosas que regem a ordem do mundo definem-se como potências da natureza que buscam um equilíbrio que não pode ser rompido impunemente, tal como foi demonstrado por Anaximandro (fr. DK B1). Para recuperar a ordem cósmica da *phýsis* é preciso superar a insolência monstruosa que a impregnou de deformidades. Há aqui, a meu ver, uma tonalidade e uma atmosfera relativamente novas na descrição das Erínias elaborada por Ésquilo. Aqui o discurso filosófico sobre a *phýsis* serve para mostrar uma experiência que sintetiza a união do mundo moral com o mundo da natureza. Com a experiência dessa visão unificada da realidade, estamos na presença de outra dimensão da perspectiva filosófica que expõe a decisão e a opção por um modo de vida justo, para além da consciência individual, visto que a experiência da lei cósmica como realidade suprema invade o indivíduo com sua presença transformadora e ordenadora. É por meio dessa assimilação unificadora e privilegiada da ordem da natureza com a ordem dos assuntos humanos que Ésquilo confere sentido à prática da justiça.

É necessário agora voltar a Antifonte. Nessa atmosfera, a *phýsis* e sua ordem cósmica representam para ele, aparentemente, um bem absoluto. No fragmento do Papiro de Oxyrhynchus, Antifonte nos coloca na presença de uma antítese entre um *nómos díkaion* (justiça jurídica) e uma *phýsei díkaion* (justiça natural). Neste quadro antitético, Antifonte opõe dois tipos de justiça, uma sendo rejeitada por ele, enquanto a outra tem um valor normativo, pois é, em outros termos, aquilo que é desejável. Convém observar que a crítica do *nómos* resulta numa concepção de justiça natural que lhe faz dizer também que nenhuma diferença de raça existe entre os homens:

agimos como bárbaros (*bebarbarōmetha*) uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas e comemos todos com as mãos e rimos quando nos alegramos no espírito ou choramos quando sentimos dor, e pela audição acolhemos os sons; e pela luz do sol com a vista vemos e com as mãos trabalhamos

e com os pés caminhamos (*Oxyrhynchus Papyri* 1364 fr.2 +n3647 [B.44B DK/B.44 I-B U/F44(b) P/FR.A BCD]).

Neste trecho do papiro, Antifonte destaca, simultaneamente, a igualdade natural e a antítese cultural que fundamentam as relações entre gregos e bárbaros, instaurando uma cisão entre *phýsis* e *nómos*. Esta cisão, na opinião de Antifonte, resulta em prejuízos para a existência humana, pois, como ele escreve em seu livro *Da Verdade*: “as ações das quais as leis afastam os homens, elas não são em nada mais agradáveis ou mais próximas da natureza, do que aquelas que ela os incita a fazer” (DK 87 B 44). Deste modo, ao apontar as incoerências que resultam do comportamento dos gregos, Antifonte confirma a oposição entre a necessidade e o valor absoluto das normas da natureza frente ao caráter acessório e contingente das normas instituídas pelos homens. Com efeito, para superar esta cisão entre *phýsis* e *nómos*, convém interpretar com mais precisão o neologismo *bebarbarōmetha* criado por Antifonte. O uso político-ideológico do termo expõe as incoerências da contraposição gregos-bárbaros, pois os atenienses, ao afirmarem a própria superioridade cultural sobre os bárbaros, na realidade, não se colocam num nível diferente desses mesmos bárbaros. Para Antifonte, são naturais e necessários os motivos que levam à satisfação de libertar-se de uma dor, de um constrangimento e correspondem às necessidades elementares, às exigências vitais que podem propiciar o modo de vida justo. Contudo, não são nem naturais nem necessárias, mas produzidas por opiniões hipócritas, as convenções coercitivas que limitam a liberdade e não suprimem o sofrimento. Podemos pensar que esse estado de contraposição oferece ao filósofo uma consciência global da própria existência: tudo se passa então como se, suprimindo o estado de contraposição que o consumia na procura de uma justiça cósmica bem equilibrada com a ordem da *phýsis*, tudo o que restaria seria a liberdade para poder tomar consciência do prazer da existência como uma lei fundamental.

Mas uma grave ameaça pesa sobre a justiça e sobre a liberdade do ser humano. A reflexão filosófica é, aqui, a expressão e a consequência da escolha do modo de vida justo. Como é possível que a reflexão seja conduzida de forma a assegurar que a utilização das leis instituídas pelo *nómos* aplicadas à prática jurídica seja assegurada pela ordem da justiça

determinada pelas leis da *phýsis*? Para concretizar a justiça na *pólis*, Antifonte mostra que não basta ter tomado conhecimento das leis da *phýsis*. É necessário exercitar continuamente, na vida em comum, o debate corretivo e formador que dá a conhecer o modelo de justiça cósmica que se deve imitar. Também é necessário que haja uma verdadeira revolução, no sentido de se propor uma transformação completa em relação ao prazer de viver a vida em comum, buscando responder aos desafios impostos constantemente pela vulnerabilidade das decisões e pelas incoerências dos juízos de valor, situações que dependem das convenções, das circunstâncias, dos conflitos de interesse e das paixões.

Para fundamentar essa parte essencial da doutrina de Antifonte, podemos retornar à intuição fundamental de Ésquilo com relação ao código de conduta prática estabelecido no momento da fundação mítica do tribunal do Areópago, instituído para julgar o matricídio cometido por Orestes. Para apreciar o significado da célebre cena de julgamento, podemos utilizar como chave interpretativa tanto a experiência histórica da vida em democracia quanto os problemas éticos e religiosos evocados pelo poeta, ao explorar as potencialidades artísticas inspiradas na difícil missão punitiva de Orestes.

Parece-me exemplar que os dados do mito façam referência a um período no qual ainda não existia o direito positivo. A utilização deste imaginário pré-jurídico fornece a Ésquilo a oportunidade inovadora de apresentar aos seus espectadores o matricídio cometido por Orestes como o primeiro crime a ser julgado pelo tribunal do Areópago⁴. A astúcia do

⁴ Sobre a fundação mítica do tribunal do Areópago, Delfim Leão observa que, em Apolodoro, o tribunal foi fundado para resolver o litígio entre Ares e Poseidon. Nessa versão, a filha de Ares é violada pelo filho de Poseidon. Ares, em vingança, mata o filho de Poseidon e por esse crime é julgado pelos deuses. A maior inovação de Ésquilo ao narrar a fundação do Areópago reside, segundo Leão, na cena de julgamento, pois o poeta cria um tribunal de cidadãos atenienses para julgar o crime de Orestes, deixando de lado a intervenção do julgamento divino (Leão, 2010, p.49-50). Solmsen considera digna de nota a versão do julgamento de Orestes narrada pelo historiador Helânico de Lesbos que, no lugar das Erínias, apresenta Erigone, filha de Egisto, como a responsável pelo encaminhamento do processo de acusação (Solmsen, 1995, p. 207).

Por seu turno, Carawan observa que encontramos registradas variadas versões acerca da fundação mítica do tribunal do Areópago. Segundo Carawan, Helânico de Lesbos, Dinarco de Atenas, Ésquilo e Apolodoro recriam dramaticamente a tradição lendária que narra a origem do Areópago. Os mitos sempre mostram que o julgamento de Ares foi o mais antigo. Em seguida, é narrado o julgamento de Céfalos, neto de Deucalião, que é julgado pelo assassinato acidental de sua esposa Procris, filha de Erecteu, um dos reis míticos de Atenas. As duas últimas narrativas míticas dizem respeito ao julgamento de Dédalo pelo assassinato

discurso poético de Ésquilo está na articulação dos dados do mito com a história política e a prática jurídica vivenciadas na Atenas do seu tempo. Neste cenário, Ésquilo oferece a sua plateia uma sucessão de surpresas: ele faz com que a cena do julgamento de Orestes seja a ocasião privilegiada para examinar as credenciais de origem do processo penal ateniense, inserindo o jogo ficcional no contexto da realidade histórica que o cerca. Ao remeter o alcance do processo penal ático ao âmbito do divino, Ésquilo dá margem à contemplação dos fatos históricos de uma perspectiva mais ampla. Para examinarmos as causas e os efeitos deste jogo ficcional, convém recorrer à cena de *agōn* entre Atena e o coro das Erínias que dá início ao terceiro episódio das *Eumênides*:

Atena: “Quem sois, então? Falo a todos vós: ao estrangeiro piamente acorocado aos pés de minha imagem, e também a vós, cuja figura estranha em nada se assemelha a criatura alguma”.

Erínias: “Iráis saber de tudo resumidamente, Filha de Zeus, somos as tristes descendentes da negra Noite, nas profundezas da terra, onde moramos, chamam-nos de Maldições (*Arái*)”.

Atena: “Agora conheço estirpe e nome próprio”.

Erínias: “Logo saberás quais as minhas honras (*timás*)”.

Atena: “Saberei se forem ditas claras palavras”.

Erínias: “Expulsamos de casa os homicidas”.

Atena: “E para quem mata onde finda a fuga?”

Erínias: “Onde não se costuma nunca ter alegria”.

Atena: “Gritando pões este homem em tal fuga?”

Erínias: “Teve a ousadia de matar a mãe”.

Atena: “Alguém o coagiu ou ele tinha medo de vingança?”

Erínias: “Que pretendes dizer? Explica-te melhor, pois bem se vê que não és pobre em sapiência”.

Atena: “Digo que os juramentos não têm o poder de transformar uma injustiça em ato justo”.

Erínias: “Então, submete-o a exame e dá reta sentença”.

Erínias: “Mas ele não aceita juramento (*hórkois*), nem quer fazê-lo”.

Atena: “Quereis parecer justas, mas não estais sendo”.

Atena: “Pretendeis confiar-me a decisão da causa?”

Erínias: “E por que não? Assim seremos reverentes a quem é digna de nossa veneração” (v.407-435)

Pelo jogo de todas essas falas em que se refletiu sobre a fundação mítica do tribunal do Areópago, sua configuração histórica apresenta-se

de seu sobrinho Talos e ao julgamento de Orestes pelo crime de matricídio. Carawan também apresenta os mitos que narram as fundações dos tribunais do Paládio, do Delfino e do Freato. Pausânias, observa Carawan, é o responsável pelas narrativas que mostram Demophon sendo julgado no Paládio, por um assassinato acidental ocorrido durante a guerra; Teseu sendo absolvido pela morte de Hipólito no tribunal do Delfino; Teucro sendo julgado no Freato pela morte de Ajáx (Carawan, 1998, p. 10-13).

multifacetada. Com a reverberação de cada fala, vemos que ambos os discursos comportam considerações sobre as dificuldades e os benefícios que a instauração do processo oferece aos litigantes. O *agōn* envolvendo Atena e Erínias é bom exemplo do debate antilógico. Através dos diálogos cruzados cabe às Erínias a função de denúncia (*énklēma*), enquanto Atena assume o papel de arconte rei (*basiléus*) que, nos processos por homicídio em Atenas, era encarregado de notificar o acusado (*prorrésis*), proclamando solenemente o início do processo, além de ser o responsável pela organização das audiências de instrução do processo (*prodikásiai*), durante as quais os litigantes expunham os fatos e designavam as testemunhas⁵. Nesta cena, a *mímēse* do processo judicial é tão solene quanto dramática e as formalidades da instrução e das exposições utilizam amplamente o recurso retórico do interrogatório, para focalizar e definir o objeto da demanda. Acredito que o que esta cena de *agōn* tem de melhor é justamente ir enveredando pouco a pouco pela esfera surpreendente de uma verdadeira apologia da multiplicidade dos conflitos e rupturas que serão regulados pelos mecanismos de compensação elaborados racionalmente pelo direito, tendo em vista a reparação da justiça. Existe algo que garante a reparação da justiça mesmo antes da proclamação da sentença, mas este algo escapa às expectativas, está além da visibilidade do que se contempla no espaço do familiar e, por isso, se manifesta como busca de reordenação da justiça divina que, para garantir sua legitimidade

⁵ Eva Cantarella divide os procedimentos para os crimes de sangue em duas etapas. A primeira etapa formalizava as queixas e instituía formalmente o processo. De forma solene e dramática, a família do morto apresentava o nome do suposto assassino perante o *basileús*. Em seguida, a família do morto cravava uma lança diante da sua tumba, o que, simbolicamente, representava o início de uma guerra, de uma disputa. A partir de então, o *basileus* notificava o acusado que se afastasse dos lugares previstos pela lei, publicava a causa (*dikē phónou*), marcava as três audiências de instrução (*prodikásiai*) e encaminhava o caso para o tribunal competente (*eisagén*). Na segunda etapa, dava-se início aos procedimentos deliberativos através dos juramentos (*dimosía*), dos discursos (*lógoi*) e da votação. Convém observar que Cantarella demonstra a ritualização de cada uma das etapas do processo, utilizando como referência trechos dos discursos de Antifonte e de Demóstenes (Cantarella, 1996, p.64,65). Para Douglas MacDowell, os processos por homicídio eram “mais elaborados” do que os outros processos devido à tradição religiosa. MacDowell analisa em detalhe a fase deliberativa do processo dando ênfase aos discursos. Para ele, o recurso ao exílio concedido ao acusado, no final do seu primeiro discurso de defesa, não pode ser considerado um procedimento humanitário. O exílio era um castigo cruel para o acusado, que deveria partir para uma terra estranha sem bens e tinha que abandonar a própria família. O helenista acredita que, para fugir da pena de morte, o acusado que escolhia o exílio admitia a própria culpa diante dos juízes (MacDowell, 1986, p.118,119).

e imperatividade entre os mortais, conta com a cumplicidade entre as deusas Erínias e a deusa Atena. Nada parece impedir que, nos versos citados, entendamos que logo no início do processo jurídico as Erínias já estão predispostas a se converterem em Eumênides. Cumpre admitir que a sabedoria de Atena faz com que as Erínias possam prescindir de ouvir o discurso do outro, ou melhor dizendo, avaliar o discurso de defesa de Orestes parece não lhes oferecer garantia suficiente para a reparação da justiça. É preciso, portanto, detalhar mais o que esta cena ensina ao representar de antemão a garantia inabalável com relação à fidelidade das deusas Erínias aos procedimentos jurídicos organizados por Atena.

A propósito do impacto causado por esta cena, convém considerar a interpretação proposta por Kitto, para quem os citados versos constituem uma “passagem crítica” da peça, pois: “as Erínias não podem conceber nenhum tipo de justificação para Orestes”. Elas consideram que Orestes, ao recusar fazer o juramento (*hórkos*), admitiu explicitamente sua culpa⁶. Kitto estima que o discernimento que Ésquilo exige de seu público, ao fazer as Erínias reivindicarem diante de Atena o juramento de inocência, põe em causa a questão da possibilidade de justificativa do crime, sem menosprezar a questão da culpa. Em contrapartida, afirma Kitto, Atena pretende realçar em sua resposta às Erínias que o caráter exterior e a objetividade da justificativa de uma ação criminosa contrastam com o significado opaco e lacônico das intencionalidades pronunciadas no juramento (1966, p.61-63). Adotando a tese de Kitto de que a “razoabilidade” e a “sensatez” de Atena foram capazes de mudar a situação do processo judicial, indicando um primeiro sinal de reconciliação entre as *dikaí* das divindades, somos obrigados a perguntar pela possibilidade de se justificar o matricídio através do uso dramático de provas retóricas.

⁶ Sobre este tema, Joseph Plescia observa que, no direito grego, os juramentos eram, do ponto de vista retórico, testes de convicção. O perjúrio era considerado crime grave e a má reputação e a punição recaíam sobre o acusado e seus descendentes. Por esta razão, afirma Plescia, Orestes recusou fazer o juramento de inocência diante dos juízes e das suas acusadoras (1976, p.40-41).

Ainda sobre este tema, convém indicar a elucidativa análise etimológica do termo *hórkos* empreendida por Benveniste. Em seus estudos, ele nos mostra que, originariamente, os juramentos não eram atos isolados que tinham significado autônomo. Em Homero, os juramentos dependiam de um rito sacralizado que concedia à palavra uma força e uma virtude religiosas, ao invocar os deuses como testemunhas. Por isso, o perjúrio constituía grave transgressão religiosa e despertava forças maléficas oriundas do ressentimento dos deuses (Benveniste, 1995, p. 163-169).

Para reavaliar a questão convém recorrer aos estudos de Edwin Carawan, que aborda a realidade jurídica encenada por Ésquilo, acentuando a sofisticação dos métodos retóricos que envolvem o uso das provas. Carawan mostra que Ésquilo abandonou os procedimentos arcaicos de demonstração automática das provas apresentadas pelos juramentos que determinavam a culpa e o culpado. Profundamente influenciado pelas categorias que Aristóteles descreveu para caracterizar as provas técnicas (*entekhnós*) e as provas não técnicas (*atekhnōs*), Carawan atribui ao tragediógrafo o uso progressista dessas categorias. Assim, o que importava para o poeta era enfatizar, para além das provas formais (*atekhnōs*), os raciocínios lógicos sobre os fatos e sobre as circunstâncias (*entekhnós*), para explicar e discriminar o que é justo e o que é justificável (1998, p. 23,24).

Há um detalhe que considero essencial e que parece ter sido ignorado pelas valiosas análises empreendidas por Kitto e Carawan. A astúcia que orienta a construção da peça estaria precisamente em jogar com a identificação das contradições que estabelecem paralelos entre as evidências e as circunstâncias, sublinhando para o espectador (ou leitor) que, de fato, se trata de propósitos que se opõem ao consenso moral. Para as Erínias, pôr em causa o prejuízo real causado pelo matricídio permite compreender onde deve parar a tolerância e onde deve se separar a defesa da justiça da defesa da liberdade, pois o direito ao erro é um aspecto essencial dessa liberdade. Do ponto de vista das Erínias, se Orestes está livre do juramento de inocência, ele afirma o valor intrínseco da liberdade de errar, mesmo em questões de moral. A tudo isso se soma o uso retórico das provas para produzir o discernimento, no que concerne ao trabalho de definição dos motivos e a atitude de ponderação das intenções que permitem aos espectadores da tragédia apreciar a objetividade dos danos causados a outrem. A tensão trágica, gerada pela justificativa do matricídio, diz respeito ao seguinte: não é o fato de tolerar o crime ou o desagradável que transforma a justificativa em virtuosa justiça, mas o fato de justificar e tolerar o que é dificilmente admissível. Tal atitude pareceria estar em contradição com a imparcialidade que caracteriza, com o maior consenso, as ações danosas moralmente repreensíveis, revelando que seria inoportuno recorrer exclusivamente ao caráter inevitável do conflito relativo à prioridade conferida à intenção, aos sentimentos ou ao caráter.

Uma das soluções propostas por Antífonte para compreender este dilema trágico é apresentada na terceira *Tetralogia*. É, com efeito, o problema do assassinato justificável (*phónos díkaios*), pretensamente cometido em legítima defesa, que é posto em discussão pelos oradores⁷. No caso em questão na terceira *Tetralogia*, a vítima é um ancião beberrão que, entregue aos excessos da bebida, agride sem prudência um jovem insolente e robusto. Não hesitando em retribuir a agressão recebida, o jovem golpeia com mais força e o ancião cai, ferido mortalmente. Em seu primeiro discurso de defesa, o jovem está disposto a inverter os argumentos de seu acusador.

Mas quando eles (os acusadores) pretendem igualar às causas mais graves um caso onde a vítima é, mais do que eu, responsável por sua morte, é verossímil (*eikótos*), parece-me, que eu me irrite. Pois ele, embriagado, começando os golpes injustamente contra alguém muito mais temperante (*sôphronésteron*) que ele, não apenas produziu a desgraça para si, mas também a incriminação segundo a qual sou o culpado (Γ β 1).

A contra-acusação apresentada no exórdio, ao evocar a imagem de uma virtude moral como a *sophrosýne*, fornece elementos que indicam como o caráter do ancião determinou a sua morte. Mas não é somente o caráter do morto que determinou seu trágico fim. Chega o momento de mostrar aos juízes que o ancião, ainda que gravemente ferido, sobreviveu aos golpes e morreu depois de ter sido entregue aos cuidados de um médico pouco competente.

4 - ...“mas ele morre depois de muitos dias, quando foi confiado a um médico incapaz, vítima da incapacidade do médico, não dos golpes” (Γ β 4) .

Sob a proteção oferecida pela transferência da culpa ao médico, o acusado constrói o argumento final do seu primeiro discurso.

5 - “Por outro lado, a própria lei que é invocada para me processar me absolve: é a intenção (*epiboulé*), para a lei, que causou o assassinato. Então, que intenção eu poderia ter contra ele que ele não teria

⁷ No texto da lei de Dracon, que representa o mais antigo código jurídico de Atenas, estabelece uma distinção geral entre o crime intencional e o crime involuntário (1.3, p.69). O alcance da lei também contemplava os casos que envolviam os acidentes que aconteciam durante a guerra, durante os jogos olímpicos e até mesmo os casos de adultério, os crimes passionais e, sobretudo, a legítima defesa: ... “começando uma luta... ele mata quem começou a luta... e os *ephétai* irão decidir. ...ou é livre, e se alguém defendendo-se mata aquele que o roubava ou sequestrava, sem recompensa ficará o assassinato” (37-40) .

tido contra mim? Eu me defendi com as mesmas armas, eu devolvi os mesmos golpes que eu recebi: é claro que eu tive com relação a ele as mesmas intenções que ele teve com relação a mim” (Γ β 5).

Percebe-se bem aqui como a relação entre o estatuto da lei e a conversão moral da intencionalidade em *álibi* confere ilegitimidade à acusação. É significativo, a meu ver, que no discurso de defesa toda a ênfase concentre-se no fato de que a vítima deu o primeiro golpe e que o jovem acusado usou uma força igual para se defender, pois a justificativa não valeria se ele tivesse usado uma força maior contra seu agressor. Esse exemplo antifontiano oferece uma conexão filosófica com a situação dramaticamente experimentada por Orestes ao ser julgado como assassino. O drama conceitual de Antifonte reflete o drama trágico de Ésquilo, ao expressar a diferença entre agredir e defender-se. O personagem de Antifonte, ao defender-se, contrapõe uma força ou resistência passiva contra uma agressão ativa. O mesmo problema é indicado por Ésquilo, ao construir o discurso de Orestes diante da deusa Atena na cena de instrução do processo (*prodikasiai*):

Orestes: “Sou argivo, conheces bem meu pai
Agamêmnon, o comandante da esquadra,
com sua ajuda, ele destruiu o forte de Ílion.
ele sucumbiu sem nobreza ao chegar
em casa, minha mãe de coração negro
matou-o envolto em astuto véu,
testemunho do massacre no banho.
Eu, antes exilado, ao regressar
matei quem me gerou, não o nego,
punindo a morte do querido pai” (v.455-464)

Uma nova invocação do mesmo problema é apresentada por Ésquilo na cena de *agōn* na qual Orestes e Erínias entram em confronto, no exato momento em que o processo alcança sua fase deliberativa:

Atena: “Início o processo. Vossa é a palavra.
O acusador primeiro desde o princípio
poderia instruir de verdade a questão”.

Erínias: “Somos muitas, mas falaremos curto
responde fala por fala por tua vez.
Diz primeiro se és matador da mãe”.

Orestes: “Matei. Não é possível negar isso”.

Erínias: “Eis já ganho um dos três assaltos”.

Orestes: “Vanglorias quando ainda não caí”.

Erínias: “Deves dizer, todavia, como mataste”.

Orestes: “Com espada na mão cortei o pescoço”.

“E até aqui não lamento a sorte”.

Erínias: “Se o voto te pegar, dirás diferente”.

Orestes: “Confio, e da tumba o pai auxiliará”.

Erínias: “Confia nos mortos, matador da mãe!”

Orestes: “Ela era tocada de dupla poluição”.

Erínias: “Como assim? Explica-o aos juízes”.

Orestes: “Matando o marido, matou meu pai” (v. 583-602).

Está bem atestada nos versos citados e na terceira *Tetralogia* a interpretação do homicídio como crime justificável. Todavia, o que permite equiparar as duas atestações mencionadas é que ambos, tanto o jovem réu da *Tetralogia* quanto Orestes, se movem na esfera de uma categoria jurídica que ainda não está claramente definida, porque requer interpretações do contexto dos fatos que envolvem as fatalidades produzidas pelos erros que foram cometidos pela própria vítima⁸. O importante é notar como, nesse nível de reflexão crítica, o poeta não se separa do filósofo. Para ambos, a justificativa do crime se apoia no erro culpável da vítima. A pertinência dessa justificativa confirma-se quando os dois réus argumentam, dizendo que as vítimas deram início a uma série de eventos que resultaram na catástrofe final causada pelas ações delas mesmas. A concepção que lhes é comum presta-se, no entanto, a uma série de objeções, que brotam da experiência moral. A certeza da incompatibilidade entre moralidade e legalidade pode sem dúvida conduzir à objeção que concebe o homicídio justificável como um ato que o próprio sujeito do delito reconhece como retribuição da violência. Por esta razão, uma das tarefas que os juízes de Orestes são chamados a cumprir é definir, através da sentença, formas de inteligibilidade e de compreensão que permitam esclarecer a dificuldade dessas questões. A ambição dos juízes seria antes produzir um acordo sobre princípios de ações e considerações racionais que informassem a maneira pela qual avaliaram os fatos e as intenções. Ao que parece, diante do julgamento de um matricida, a

⁸ Caizzi defende que a noção de reciprocidade entre a culpa e o castigo foi inicialmente discutida entre os pitagóricos e ganhou suas características conceituais através dos textos de Antífonte e Platão. Ela acredita que na terceira *Tetralogia* e nas passagens 870e-873a do diálogo platônico *Leis*, encontramos uma teoria filosófica da justiça definida como sinônimo de *antipeponthós*, ou seja, a justiça entendida como ação de devolver o que foi recebido na mesma proporção (1969, p.55-61).

possibilidade de uma concepção de justiça como ordem parece opor-se, ao mesmo tempo, à definição da justiça como realidade identificável e definida que exige, da parte dos juízes de Orestes, a percepção de que só é possível julgar a respeito do bem e do justo segundo critérios que supõem uma concepção didática do medo da violência centrada no agente e na justiça à qual ele pode chegar. Como mostra a deusa Atena, sem essa possibilidade de julgar, não se poderia justificar o que motiva e justifica o emprego de sentenças e sanções.

Atena: “Escutai o que instituo, povo da Ática,
quando primeiro julgais sangue vertido” (v.681-682).
“Aqui Reverência e congênere Pavor dos cidadãos coibirão
a injustiça dia e noite do mesmo modo,
a não ser que eles prefiram aniquilar as leis feitas para o seu
bem.
Quem poluir a fonte límpida com maus
afluxos e lama não terá donde beber.
Aconselho aos cidadãos não cultuar
nem desgoverno nem despotismo;
nem de todo banir da cidade o terror.
Que mortal é justo se não tem medo?” (v.690-699)

Assim, na concepção esquiliana, é possível aos juízes definirem critérios relativamente estáveis, adotando um ponto de vista de terceira pessoa ou impessoal, porque o caráter objetivo da justiça corresponde ao desejo genérico e universal da virtude da concórdia e da consciência do dever, essa última concebida como capacidade de refletir acerca das atitudes e dos sentimentos experimentados. Qualquer que seja seu quinhão de males, os cidadãos da *pólis* devem aceitar o medo como algo absolutamente bom, que ensina a todos que renunciem às ações de violência que ameaçam destruir a ordem da *pólis*.

Essa questão relativa ao valor do medo também se encontra em Antifonte. Para ele, o cerne da justiça é essa instituição que é o medo, ou mais precisamente sua importância ao determinar para as ações humanas as virtudes dos comportamentos ditos morais (sentido de justiça, altruísmo) e de sentimentos morais (vergonha, culpabilidade, indignação), que envolvem, universalmente, a análise das consequências perniciosas da ação violenta. Antifonte, no último discurso de defesa da terceira *Tetralogia*, nos mostra que o jovem acusado sai de cena ao partir para o “exílio voluntário” e quem representa seu papel são seus amigos, que passam a atuar como mediadores. Aos mediadores, resta agora abordar as normas coercivas inspiradas pelas práticas religiosas. Decerto, é o imenso valor conferido à imperatividade do direito penal que suscita a mais ardorosa solicitude dos

mediadores, que finalizam a defesa dirigindo aos juizes súplicas e advertências:

“O azar (*týkhē*) é do que começou a briga e não do que se defendeu. Pois, esse fazendo tudo involuntariamente (*akousíōs*) e sofrendo um azar alheio, agiu como agiu, ao passo que o primeiro, fazendo tudo voluntariamente (*hekousíōs*) e trazendo para si o azar por seus próprios atos, errou por seu próprio infortúnio (*atýkhia hēmarten*). 9- Que o acusado não está sujeito a nenhuma das acusações está demonstrado. 10 – (...) Se o matardes, o espírito do morto não se voltará menos contra os culpados, e, já que o outro também terá perecido impiamente, tereis duplicado a mancha (*miasma*) dos criminosos que cabe aos que mataram. 11- Temendo essas coisas considerai como vosso dever absolver da culpa aquele que é puro. E, entregando ao tempo a tarefa de revelar aquele que de fato está manchado de sangue, deixai aos parentes e amigos da vítima a tarefa de vingá-la. Pois assim fareis as coisas mais justas e mais santas” (Γ δ 09-11).

Ora, o que os oradores exigem da parte dos juizes é o consentimento com relação ao valor do medo gerado pela ameaça de suscitar um novo ciclo de vingança e de violência. Não se trata, entretanto, de uma posição dura e simplista, mas admitem-se gradações, uma vez que, entre a agressão e a ofensa, interfere o acaso (*týkhē*). Isso não é o bastante para garantir ao acusado sua pureza e inocência. Introduce-se ainda um elemento relacionado com a intenção de quem fala: os amigos do acusado assumem, no contexto de enunciação do discurso de defesa, o papel de juizes, pois representam a atestação da veracidade fundamentada nas consequências do próprio ato de julgar.

Vê-se como se configuram os exemplos mais extremos. Justificar os crimes de sangue, para realçar a confrontação entre duas concepções de justiça, aponta para uma mudança de finalidade: em vez de buscar a vitória de uma das duas partes que julgam o matricídio de uma maneira claramente parcial, parece que tanto Antífonte como Ésquilo assumem, neste caso, a instauração do terceiro ponto de vista como via de acesso para a interrupção da maldição das vinganças. Esta interpretação se encontra confirmada pela curiosa reação das Erínias diante da absolvição de Orestes, sentenciada pela deusa Atena, e que, a meu ver, pode ser associada ao parâmetro argumentativo inspirado pelo bom uso da justiça

defendido pelos oradores de Antifonte. Entretanto, o importante é realçar que todos esses pontos de vista constituem a expressão, nos próprios textos, de reflexões sobre a importância da arte oratória e sobre o estatuto do orador. Isso significa que a apresentação da oratória e do orador nos textos de Ésquilo e de Antifonte problematizam tanto os procedimentos técnicos de composição dos discursos como as finalidades pragmáticas da persuasão. Trata-se de uma sorte de desafio em que o que está em causa é a capacidade de atingir o ponto de vista imparcial através da persuasão.

É suficientemente famosa a cena da conversão das Erínias em Eumênides.⁹ Nesta cena, acredito que o primeiro fato digno de nota é que se trata de uma conversão que resulta da persuasão. Persuadir as deusas Erínias a participarem da ordem jurídica da *pólis* significa, para a deusa Atena, apresentar a persuasão como a única forma de solução pacífica dos conflitos por oposição ao uso da força.

A palavra persuasiva da deusa estabelece compromissos de forma pacífica e restitui honras, pois tem como objetivo principal “cantar” anunciando “a vitória não maligna” (*níkēs mē kakēs* – v.903-904). Emocionada com a fala de suas novas hóspedes, Atena mostra que a fonte de onde provém seu poder de convencimento é a admiração, o respeito pela grandeza e pureza da deusa Persuasão que a ela concedeu a “doçura e o encanto das palavras” (v.885-886):

“Amo o olhar da Persuasão
que me dirigiu a língua e a voz
a estas bravias recalcitrantes.
Zeus forense (*agoraios*) prevaleceu
e nossa porfia de bens
tem para sempre a vitória” (v.970-975).

⁹ Sobre o significado da conversão das Erínias temos variados pontos de vista defendidos pela crítica recente. Aponto, resumidamente, aqueles que considero paradigmáticos. Observa, com razão, Solmsen que a conversão das Erínias tem um caráter positivo e representa a vitória da persuasão (*peithō*) sobre a força (*bía*), visto que, convertidas em Eumênides, as deusas Erínias, ao serem incorporadas na ordem jurídica da *pólis*, só podem punir os assassinos depois que ocorrerem o julgamento e a promulgação da sentença (Solmsen, 1995, p.200-201).

Nos estudos de Kitto, a conversão não tem significado estritamente positivo, pois as Eumênides continuarão exercendo suas antigas funções, pressupondo a extrema fragilidade da ordem jurídica. Para Kitto, a conversão mais positiva diz respeito à mudança de atributos conferidos a Zeus. No início da trilogia, vemos Zeus Xénos tirar proveito da ambição de Agamêmnon para punir Paris. Na última peça da trilogia, Zeus Xénos se transforma em Zeus Agoraios e passa a zelar pela mediação dos litígios através dos discursos públicos (Kitto, 1956, p.80-85).

Quem melhor que Antifonte poderia responder a essas palavras? Com magnífico clamor, ele sentencia na última frase do fragmento *Da Verdade*: “A vitória é das palavras”.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

ANTIFONTE. *Testemunhos, Fragmentos, Discursos*. Trad. Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ANTIPHON. Ed. F. Declava Caizzi. In: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*. Accademia Toscana di Scienze e Lettere, La Colombarina. Parte I: Autori Noti. Vol. 1. Firenze: Olschki, 1989.

ANTIPHON & ANDOCIDES. Trad. M. Gagarin; D. MacDowell. Austin: Univ. of Texas Press, 1998.

ANTIPHON. *Discours*. Trad. Louis Gernet. Paris: Belles Letres, 1954.

ÉSQUILO. *Orestéia*. Trad. Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Iluminuras, 2004.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

LES PRESOCRATIQUES. Org. Jean P. Dumont. Paris: Gallimard, 1998.

Fontes Secundárias

BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. *Os monstros do remorso em Ésquilo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BENVENISTE, Emile. *Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. 2 vols. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

CANTARELLA, Eva. *Los Suplicios Capitales en Grecia y Roma: origenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. Madri: Akal, 1996.

CARAWAN, Edwin. *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Claredon Press, 1998.

CAIZZI, F. Deleva. "Hysteron Proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon". *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1986) p.291-310.

CROISET, Alfred e Maurice. *Manuel d'Histoire de la Littérature Grecque*. Paris: Ed. Thorin et Fils, 1900.

GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Éditions Albin Michel, 2001.

GERNET, Louis. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.

KITTO, H. D. F.. *Form and meaning in drama*. London: Methuen & Co. Ltd, 1956.

LEÃO, Delfim F. The Legal Horizon of the Oresteia. In: E. M. Harris; D. Leão; P. J. Rhodes (eds.) *Law and Drama in Ancient Greece*. London: Duckworth, 2010, p.39-60.

MACDOWELL, Douglas. *The Law in Classical Athens*. New York: Cornell University Press, 1986.

MEIGGS, Russel; LEWIS, David. *A selection of Greek Historical Inscriptions (to the end of fifth century B.C.)*. Oxford: Oxford University press, 1969.

PLESCIA, Joseph. *The oath and Perjury in Ancient Greece*. Gainesville : Florida State University Press, 1976.

SILVA, Maria de Fátima Sousa. *Ésquilo: o primeiro dramaturgo europeu*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

SOLMSEN, Friedrich. *Hesiod and Aeschylus*. London: Cornell University Press, 1995.