




UNICAMP

Ao IEL para manter em arquivo 01 exemplar do  
RELATÓRIO DE AFASTAMENTO de FLÁVIO RIBEIRO DE  
OLIVEIRA - IEL, a qual acompanhou o trâmite do  
processo nº 21-P-8103/96 1 1 (VIDA FUNCIONAL),  
em nome do interessado.

  
ELIZABETH FILETTI

Apoio Adm. SG

Matr. 11988-1

07/04/00

RELATÓRIO DAS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS DURANTE  
PERÍODO DE AFASTAMENTO (1/7/1998 - 30/6/1999)

docente: Flávio Ribeiro de Oliveira  
Departamento de Lingüística - IEL - UNICAMP

O período de pesquisa junto à Universidade de Roma permitiu o contato com bibliografia fundamental para a elaboração da tese de doutorado. A pesquisa realizou-se na biblioteca do Departamento de Filologia Grega e Latina da Universidade de Roma e nas bibliotecas do Deusches Archäologisches Institut Rom, da École Française de Rome, da American Accademy in Rome e na Biblioteca Apostolica Vaticana; instituições a que tive acesso por intermédio da Universidade de Roma.

Alterou-se o projeto inicial: para permitir uma maior profundidade do estudo, este se concentrará na análise da retórica em Eurípides, mais especificamente nas tragédias do período final de sua produção.

Apresenta-se, a seguir, uma sinopse dos resultados obtidos até aqui.

Interessa-nos examinar o emprego da retórica em três tragédias do período final da produção euripídiana (*Orestes*, *Bacantes* e *Ifigênia em Áulis*), considerando-se o conceito em uma acepção ampla: não só aquela retórica em sentido estrito, considerada como técnica de se dirigir oralmente a uma audiência em tribunais ou assembleias, mas a retórica considerada como o conjunto de técnicas, recursos e artificios que subjazem a qualquer tentativa de se obter a aquiescência ou a persuasão da(s) pessoa(s) a que se dirige o falante<sup>1</sup>, ou seja, uma definição de retórica que abranja todo e qualquer discurso cuja meta seja a persuasão, quaisquer que sejam o falante, o ouvinte, o assunto ou a situação. Enfim, interessa-nos a idéia de retórica como arte (τέχνη) de persuasão (πειθώ)<sup>2</sup>.

Analisaremos o uso da retórica em Eurípidés; isso, contudo, não nos impede de fazer comparações e remeter a instâncias de emprego da retórica em outras culturas e em outros períodos da história do Ocidente. Pois, se é evidente que o mundo grego tinha especificidades que devem ser compreendidas em si, sem serem reduzidas a conceitos modernos – por exemplo, o conceito norte-americano de democracia é inadequado ou, na melhor das hipóteses, insuficiente para compreendermos o conceito de democracia grega – por outro lado devemos reconhecer que as artes de persuasão que se têm empregado desde os gregos do século V a. C. até nossos dias, na política, nos tribunais, em obras

<sup>1</sup> Sobre essa visão da retórica como fenômeno mais amplo, cf. D. Coehn, “Classical Rhetoric and Modern Theories”, in *Persuasion – Greek Rhetoric in Action*, edited by Ian Worthington, Routledge, London & New York, 1994, pág. 70; Chaim Perelman, *The New Rhetoric – A Treatise in Argumentation*, Notre Dame, 1969, pág. 6.

<sup>2</sup> Um dos aspectos sob os quais Roland Barthes analisa a retórica é aquele de uma arte geral da persuasão, isso é, “um conjunto de regras, de receitas cuja colocação em funcionamento permite convencer o ouvinte do discurso (e, mais tarde, da obra), mesmo se aquilo de que será persuadido é falso”; *La Retorica Antica*, trad. italiana P. Fabbri, Milano, Bompiani, 1996, pág. 7. George Kennedy afirma que “wherever persuasion is the end, rhetoric is present. This is most marked in formal speeches in epic or drama or history, but it can be found in passages not formally oratorical both in lyric and in philosophy” (*The Art of Persuasion in Greece*; London, Routledge & Kegan Paul, 1963, pág. 7). Para Victor Beers, uma definição da retórica que é mais útil na elucidação da tragédia “regards as rhetorical anything that is said with the intent to persuade any person” (“Tragedy and Rhetoric”, in *Persuasion – Greek Rhetoric in Action*, edited by Ian Worthington, pág. 192).

literárias, em peças de propaganda etc. não sofreram nenhuma drástica mudança de substância. Certo, alterações houve no modo de emprego da retórica e no alcance e avaliações do fenômeno retórico – muda a política, muda a sociedade, muda o status das classes que detêm o privilégio da palavra, muda a relação entre escrita e oralidade etc. – mas a substância do conceito, sua forma essencial como fenômeno lingüístico perdura e permite-nos sua identificação segura e constante nos diversos períodos da História<sup>3</sup>: o discurso persuasivo de um anúncio publicitário do século XX obedece aos mesmos princípios que um discurso de orador grego diante de uma assembléia: em ambos podem-se verificar a mesma estrutura, os mesmos *topoi*, a mesma subdivisão do discurso em determinado número de partes relacionadas e articuladas em função do convencimento do ouvinte ou leitor etc.<sup>4</sup>. A persuasão, como fenômeno especificamente lingüístico, permanece hoje essencialmente o mesmo que era entre os antigos gregos.

### *Persuasão*

Admitindo que há retórica sempre que se busca persuadir alguém, cabe-nos indagar: o que é persuadir? Assumamos, por hora, uma definição simplificada: é fazer, por meio de palavras, com que outrem altere certo curso de ação (considerando-se também o pensamento como uma forma de ação). É fazer, com palavras, com que outro faça (ou pense) aquilo que queremos<sup>5</sup>.

Lady Macbeth cobiça o trono<sup>6</sup>; deseja que Macbeth seja rei. Para isso ele deve assassinar Duncan, o que reluta em fazer. Ela trata de, empregando palavras de modo que considera adequado à consecução de seus objetivos, convencê-lo a perpetrar o crime.

<sup>3</sup> Barthes refere-se à “amplidão do fato retórico”, ...“verdadeiro império mais vasto e mais tenaz do que qualquer império político” e afirma que, “qualquer que tenham sido as variações internas do sistema, ele reinou no Ocidente por dois milênios e meio”; a organização que a retórica impôs à linguagem é “o único traço realmente comum a conjuntos históricos sucessivos e diversos, como se houvesse, superior às ideologias de conteúdos e às determinações diretas da história, uma ideologia da forma”. *La Retorica Antica*, págs. 9-10.

<sup>4</sup> É significativo que livros sobre retórica antiga freqüentemente recorram a exemplos tirados da publicidade, da política contemporânea etc.

<sup>5</sup> Cf. William Nash, *Rhetoric – the Wit of Persuasion*; Oxford & Cambridge, Blackwell, 1992, pág. 76: “to get people to change their behavior”.

<sup>6</sup> Postulada a permanência estável de um conceito de persuasão como fenômeno lingüístico desde os antigos gregos, não julgamos impertinente o recurso a exemplos tomados de fontes históricas e literárias posteriores à Grécia clássica – ou mesmo exemplos tirados de nosso cotidiano.

Macbeth adotava certo curso de ação (não matar o rei). Sua mulher, com palavras, persuade-o: leva-o a alterar aquele curso de ação.

Sem pretender entrar em uma análise profunda da peça e de suas personagens – não é o caso – parece evidente que Lady Macbeth teve de persuadir o marido a cometer o crime porque ela, de um modo ou de outro, não poderia fazê-lo por si mesma ou julgava que não seria capaz de fazê-lo por si mesma. Se lhe fosse possível fazer sozinha aquilo de que precisava, não lhe seria necessário persuadir quem quer que fosse.

Tampouco seria necessário que Lady Macbeth empregasse suas artes persuasórias se o marido, desde o início, tivesse o firme propósito de assassinar o rei: não precisamos persuadir alguém a fazer aquilo que ele deseja fazer. Assim, os helenos que assediam Tróia buscaram persuadir Aquiles a voltar a combater – pois ele não tinha o propósito de combater. Mas nenhum grego julgou que seria necessário persuadir Ájax ou Menelau a combater: estes tinham o propósito de fazê-lo.

Tomemos um outro exemplo. Um homem está preso. Vigia-o um carcereiro, que possui a chave da cela. O prisioneiro deseja escapar. Ele pode tentar convencer o carcereiro a entregar-lhe a chave, a abrir-lhe a porta da cela. Pode, com palavras, tentar mostrar que é inocente, que foi encarcerado injustamente, que merece a liberdade, ou que o ato pelo qual foi preso era na verdade um ato justo. Pode tentar mostrar ao carcereiro que ele, o carcereiro, não seria punido se deixasse fugir o prisioneiro, que nada grave lhe resultaria de tal fuga, que ele teria a eterna gratidão do fugitivo, que este algum dia ainda lhe poderia retribuir o favor...

O carcereiro, por sua vez, pode aceitar o jogo proposto pelo preso. Pode contra-argumentar. Pode tentar demonstrar como são fracas ou insuficientes ou incompletas as razões apresentadas pelo primeiro. Pode surgir, entre os dois homens, um embate retórico análogo àqueles que travavam gregos e romanos em tribunais e assembléias.

O carcereiro, contudo, poderia adotar outra linha de conduta: poderia calar-se. Nada responderia aos argumentos do preso. Ignorá-lo-ia. Isso ser-lhe-ia possível por um motivo simples: força. Ele tem força, detém o poder, está em posição de superioridade com relação ao outro. O preso *precisa* usar palavras para persuadi-lo, se quiser de fato sair da cela. Já ele não precisa convencer o preso a permanecer na cela: ele tem força; ele

tem o poder de fazê-lo. Se o prisioneiro pudesse simplesmente abrir a porta e sair da cela sem ser incomodado, tampouco ele precisaria persuadir o carcereiro a deixá-lo sair.

A novela VII da oitava jornada do *Decameron* de Bocaccio conta a história de um jovem e erudito estudante – estudara muito tempo em Paris – chamado Rinieri que, em Florença, se apaixona por uma viúva um pouco cruel, Elena. Mas ela tem um amante e não se interessa por Rinieri. Contudo não deixa de perceber que ele lhe faz a corte. Por troça, passa a alimentar a paixão do rapaz, fingindo que também ela está enamorada. A zombaria de Elena culmina em malvadeza: certa noite em que fazia muito frio, ela manda dizer ao estudante que o espera em sua casa para que finalmente gozem de seu amor; o rapaz vai até a casa da moça e passa a esperá-la no átrio, sob a neve. Por meio de mil pretextos, Elena alega que ainda não pode recebê-lo e o faz esperar a noite toda. Enquanto isso, ela se diverte com o amante, ambos rindo da ingenuidade de Rinieri. Este, ao amanhecer, se dá conta da zombaria de que fora vítima e jura vingança. Ele quase morre como consequência da longa exposição ao frio brutal. Após longo e penoso tratamento médico, recupera-se.

Alguns meses depois o amante abandona Elena. Ela, desesperada, pensa em recorrer à magia para ter seu amado de volta. Lembra-se do estudante, que sabia muitas coisas e decerto saberia alguma fórmula mágica que lhe devolveria seu homem. Procura-o. Rinieri percebe que se lhe oferece a ocasião de vingança. Conforta Elena, afirmando que a ajudará. Diz-lhe que, se ela praticar certo ritual mágico, seu amante voltará. O ritual consistiria em Elena banhar-se em um riacho, em noite de lua cheia e, nua no alto de uma torre, pronunciar uma fórmula mágica sete vezes. Elena, que conhecia um lugar isolado ideal para a execução do ritual, seguiu as instruções do estudante. Numa noite quente, de lua cheia, despiu-se, banhou-se no riacho e subiu à torre, nua, para pronunciar as palavras mágicas. Rinieri, contudo, estava oculto nas redondezas a espia-la. Assim que ela se postou no alto da torre, ele apossou-se das roupas de Elena e retirou a escada pela qual ela subira. Deixou Elena nua, sozinha no alto da torre. Amanheceu. Elena, ao perceber a armadilha em que caíra, desesperou-se e chorava. O sol forte começou a ferir sua pele delicada; mosquitos a espicaçavam; uma sede intensa a afligia. Finalmente aparece Rinieri. A Elena, nua, só e exausta no alto da torre, só resta buscar persuadir o jovem a deixá-la descer. Dirige-se a ele, admitindo que errara ao zombar dele, fazendo-o esperar por ela em

vão, ao aberto, em uma noite fria. Mas agora Rinieri já teria se vingado: ela sofrera muito por passar aquela noite na torre. A moça então lhe roga que a deixe descer – não por amor a ela, mas por amor de si, já que ele é um gentil-homem e deve admitir que obteve uma vingança à altura da ofensa que lhe foi feita. Oferece ao estudante a noite de amor de que lhe privara naquela outra ocasião e suplica-lhe que não queira exercitar sua força contra ela: “niuna gloria è a una aquila l’aver vinta una colomba”.

Rinieri responde com muita dureza: naquela outra noite, ela não teve piedade dele e não permitiu que ele entrasse em sua casa; ao contrário, com o amante, escarnecia de seu infortúnio. Que ela, agora, vá se lamentar ao amante. Quanto ao amor que lhe oferecia a mulher, o estudante responde que ela não pode lhe oferecer o que ele já não deseja – e nem lho poderia negar, se ele ainda desejasse. Ela o chama de gentil-homem – continua Rinieri – mas agora suas blandícias não lhe obumbrarão os olhos do intelecto, como outrora os ofuscaram suas promessas. E, embora ele não seja águia, tampouco ela é pomba, mas serpente venenosa. O estudante conclui: o que te inflijo não é vingança, mas castigo, pois a vingança deve ultrapassar a ofensa e, nesse caso, nem se eu te tirasse a vida estaria vingado; nem as vidas de cem mulheres como tu pagariam a ofensa cometida contra mim, pois és uma vil e abjeta mulherzinha; teu único bem é o rostinho belo que o tempo logo enrugará. Já Rinieri é um grande homem, um erudito, cuja vida ainda há de ser mais útil ao mundo do que as vidas de cem mil mulheres como Elena. Portanto, ele não está a se vingar, mas apenas lhe ensina o que significa escarnecer de um *scolare*.

Enquanto Rinieri falava, Elena chorava – e o sol escaldante a assá-la inclemente... A troca de razões entre os dois jovens ainda se prolongou bastante. Mas não nos precisamos ocupar em minúcia do que argumentavam Rinieri e Elena. Basta-nos saber que, a certo ponto, Rinieri fingiu que estava convencido e disse que iria pegar as roupas de Elena e trazer-lhe uma escada. Isso dito, foi-se embora. A moça ficou esperando em vão, sob o sol, impotente. Só muito mais tarde, em casa, Rinieri achou que já a havia maltratado o suficiente e mandou que alguém fosse tirá-la da torre.

A anedota de Rinieri e Elena nos oferece um caso exemplar de tentativa de persuasão. Elena estava obrigada a tentar persuadir o estudante a deixá-la descer. Não lhe restava outra coisa a fazer: apenas com os meios que tinha à sua disposição, jamais conseguiria sair da torre. Rinieri aceita o jogo de Elena: com argumentos, busca refutar os



argumentos da moça. É evidente, contudo, que Rinieri não estava obrigado a aceitar o debate: havia, entre ele e Elena, manifesta assimetria de forças. Elena devia persuadi-lo. Ele não tinha de persuadir ninguém: aquilo que desejava (a sujeição de Elena), já o tinha. Enfim, é a pomba que tem de persuadir a águia.

Rinieri decide deixar a moça descer não como consequência dos esforços de persuasão desta, mas porque em determinado ponto pareceu-lhe que o castigo já tinha sido suficiente. Rinieri, homem cosmopolita, estudante, hábil com as palavras, se sai muito melhor do que Elena no debate. Anula meticulosamente cada argumento dela. Contudo, mesmo que Elena fosse mais hábil argumentadora, mesmo que seus argumentos fossem muito mais fortes do que os de Rinieri, dependeria sempre do arbítrio deste deixar ou não a moça descer. Há, entre ambos, uma relação de forças desigual.

O âmbito em que se busca ou em que se realiza a persuasão pressupõe sempre uma relação entre duas ou mais forças. No caso que vimos, há assimetria de forças. Um lado é forte e pode ou sabe ou tem como obter algo de modo autônomo; o outro lado é fraco e não pode, não sabe ou não tem como obter algo por si só. Essa situação pode se tornar mais complexa, pode compreender relações de forças intrincadas, complicadas, ambíguas; pode haver equilíbrio entre as duas ou mais forças em questão, pode haver outros elementos intervenientes – mas o elemento fundamental é sempre aquele: um embate de forças, um jogo de poder.

O poder militar da NATO é muito superior ao do exército iugoslavo. Contudo, para buscar um acordo sobre o Kosovo, o Ocidente empenhou-se para convencer Milosevic com argumentos. É um caso em que o mais forte tenta persuadir o mais fraco: uma intervenção militar precipitada, sem prévias tentativas de persuasão por meio de argumentos, seria contrária a certos princípios de civilização que o Ocidente alega seguir. Atacar militarmente um país é também muito caro. Pode custar vidas de muitos soldados. São elementos que entram no cálculo, que impelem o mais forte a negociar, a tratar, a tentar persuadir com palavras, e não com bombas.

O emprego de palavras com a finalidade de persuadir um ouvinte é desnecessário se o orador não deseja nada do ouvinte<sup>7</sup>. Se não quero comprar um automóvel, nunca

<sup>7</sup> Nash notou que o ponto central da retórica é “to have designs in an audience”; *Rhetoric – The Wit of Persuasion*, pág 1.

pensarei em empregar palavras persuasivas para convencer alguém que quer vender seu carro a vender-mo por um bom preço. Contudo parece-me absolutamente natural empregar palavras para convencer um feirante a abaixar o preço das batatas. Devo comprar batatas; seu preço interessa-me; não devo comprar um automóvel; seu preço não me interessa. Já alguém interessado em comprar um automóvel decerto desejará persuadir o vendedor a abaixar o preço de seu carro. A idéia de *interesse* subjaz a toda tentativa de persuasão. Buscamos persuadir aquele de quem desejamos algo. Assim, o Ocidente não se empenha muito em persuadir a Turquia – um aliado – a resolver o problema curdo (e nem lhe atira bombas): esse não é um interesse do Ocidente – ao menos não é prioritário, não justifica enérgicos esforços de persuasão ou ameaças de intervenção militar. A compreensão dos mecanismos de persuasão pode nos ajudar a desmascarar falsos pretextos.

Imaginemos, por um instante, qual seria a situação dos homens em um quadro pré-civilizado – ou seja, no estado de natureza, um estado anterior ao pacto coletivo pelo qual todos os homens renunciam ao uso da violência, atribuindo a um estado organizado a prerrogativa de usá-la em determinados casos, prescritos por um conjunto de normas. No estado de natureza, sem pactos, normas ou leis que regulem as relações entre os homens, um indivíduo faminto, ao ver outro homem comendo uma fruta, pode, se for forte o suficiente, arrebatar-lhe a fruta. Ou seja, fora da sociedade organizada, tal como a conhecemos, os indivíduos mais fortes poderiam usar indiscriminadamente a força para obter de outros aquilo que quisessem – e não o poder persuasivo da palavra<sup>8</sup>.

Numa sociedade em que o uso da força é inibido por normas e convenções, contudo, um homem não pode simplesmente arrebatar a seu semelhante aquilo de que precisa. Pode, contudo, tentar persuadi-lo, com palavras habilmente empregadas, a conceder-lhe o de que precisa. A persuasão, em uma sociedade civilizada, corresponde, do ponto de vista funcional, à força física fora da sociedade civilizada.

Em toda civilização, contudo, há brechas para o uso, em maior ou menor grau, da força, da intimidação física, da violência. A civilização não elimina completamente a βία. Em uma sociedade civilizada, um homem buscará persuadir quando não puder – ou não

<sup>8</sup> Cf. R. G. A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy – A Study of “Peitho”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pág. 58: “while *peitho* characterizes conduct within a civilized community, *bia* characterizes conduct outside such a community”.

quiser – empregar a força para obter aquilo que deseja. Um adulto pode, valendo-se de sua superioridade física, simplesmente tomar de uma criança a bola que ela chutava no meio da sala, pondo em risco cristais e porcelanas. Se esse adulto for um pouco mais sofisticado, contudo, buscará persuadir a criança que aquilo que ela faz é perigoso, nocivo ou inconveniente. Se a tentativa de persuasão funcionar, ele não precisará servir-se de sua superioridade física para tirar a bola da criança. Se fracassar, provavelmente terá de recorrer a ela.

É importante notar que, mesmo no âmbito da civilização, a violência é alternativa e complemento da persuasão: buscamos a persuasão quando não podemos ou não queremos usar a força; usamos a força quando não queremos ou não podemos usar a persuasão. Enfermeiros diante de um paciente com acesso de fúria provavelmente buscarão imobilizá-lo por meio da força, e não persuadi-lo com palavras a aquietar-se.

### *Peithó e Bía*

A persuasão é palavra, a força é ação e, sendo tais, a polaridade *πειθῶ* / *βία* é uma faceta da polaridade *λόγος* / *ἔργον*. Essa polaridade, contudo, não é estanque: não há oposição radical, completa e definitiva entre os dois conceitos. Eles mantêm sempre uma relação dialética, intercomunicam-se, confundem-se, complicam-se. A eficácia persuasiva das palavras contém um elemento intrínseco de *βία*. As palavras têm força, têm poder. A *πειθῶ* pode exercer ação violenta. Píndaro na *IV Pítica* referiu-se a *μάστιγι Πειθοῦς* (v. 219). No *Agamêmnon* de Ésquilo, diz-se que Páris foi compelido por *πειθῶ* a perpetrar o rapto de Helena:

βιᾶται δ' ἅ τάλαινα Πειθῶ  
προβούλου παῖς ἄφερτος ἄτας (v. 385-386).

Górgias, no *Encômio de Helena*, busca refutar aqueles que condenam Helena. Ela tinha beleza divina, o que despertou amor em muitos homens. Com um desses homens, fugiu para Tróia. Para Górgias, há três possíveis motivos para que tenha ocorrido a fuga: 1) Helena teria fugido para Tróia por decreto do Destino (*Τύχης βουλήματι*; 6, 10) ou ordem dos deuses (*θεῶν κελεύσματι*; 6, 10) ou voto da Necessidade (*Ἀνάγκης ψηφίσματι*; 6, 10-11); 2) Helena teria ido a Tróia arrebatada por meio de violência (*βία*

ἄρπασθειῖσα; 6, 11-12); 3) Helena teria ido a Tróia persuadida por meio de palavra (λόγῳ πεισθειῖσα; 6, 12).

Ora, se a fuga de Helena se deve ao primeiro motivo, ela é de se considerar inocente. Está na natureza das coisas que o mais forte governe o mais fraco, e os deuses são mais fortes que os homens tanto por força quanto por sabedoria (καὶ βία καὶ σοφία; 6, 18). Portanto, atribua-se a responsabilidade ao Destino ou aos deuses, e libere-se Helena da desonra.

Se a ida a Tróia se deve ao segundo motivo alegado, se foi raptada por meio de violência (βία; 7, 21), se foi violentada (ἐβιάσθη; 7, 21) ilegalmente, se foi insultada injustamente, então cometeu injustiça aquele que raptou, violentou, insultou, e padeceu aquela que foi raptada, violentada, insultada. É ele que deve ser condenado e punido. Ela deve receber nossa piedade, não nossa maledicência. Lamentemo-la, odiemo-lo.

Se, todavia, foi a palavra que a persuadiu e enganou-lhe o espírito (λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, 8, 5) tampouco neste caso será difícil retirar-lhe a culpabilidade. A palavra é um poderoso senhor (λόγος δυνάστης μέγας ἔστιν, 8, 7)<sup>9</sup>, capaz de realizar as mais divinas façanhas: pode interromper o medo, extirpar a tristeza, gerar alegria, inspirar piedade... Górgias aduz o exemplo da poesia: a alma do ouvinte, por meio das palavras (διὰ τῶν λόγων, 9, 16) que ouve, experimenta sensações e sofrimentos de outros como se fossem próprios. E sagrados encantamentos (ἔπωδαί, 10, 18) por meio de palavras (διὰ λόγων, 10, 18) podem trazer prazer e afastar a dor. O poder do encantamento, misturado à opinião (δόξη, 10, 19), enfeitiça, persuade e muda o espírito por meio de feitiçaria (γοητεία, 10, 20). Górgias identifica duas artes (τέχναι, 10, 21): feitiçaria e magia (γοητείας τε καὶ μαγείας, 10, 21), que consistem em erros do espírito e enganos da opinião. Górgias associa persuasão e falsidade: tantos quantos persuadiram e persuadem (καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι, 11, 15-16) o fazem plasmando palavra falsa (ψευδῆ λόγον, 11, 16); se todos os homens em todas as coisas tivessem memória do passado, entendimento do presente e previsão do futuro, a palavra não poderia enganar desse modo. A posição de Górgias antecipa aquela platônica: se tivéssemos ciência

<sup>9</sup> Cf. Eurípides, *Hécuba*, 816: Πειθῶ δὲ τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην.

verdadeira das coisas, não nos enganaríamos; enganamo-nos com freqüência porque a δοῖσα é uma forma de conhecimento incerta, insegura (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος, 11, 23).

Discorrendo sobre o poder da palavra, Górgias mencionou a força da palavra do poeta e aquela do encantador<sup>10</sup>. Dentre as formas de encantamento e magia, distinguiu duas: a que faz errar o espírito e a que engana a opinião. Ora, continua, o que impede que cheguemos à conclusão que de que Helena tenha sido forçada pela palavra, como se tivesse sido arrebatada à força? A palavra que persuade o espírito (λόγος ... τὴν ψυχὴν ὁ πείσας, 12, 4) o força, o obriga (ἠνάγκασε, 12, 5) a obedecer (πιθέσθαι, 12, 4) àquilo que é dito e a aprovar aquilo que é feito. Portanto, é aquele que persuade – na medida em que força, em que obriga (ὡς ἀναγκάσας, 12, 6) – que faz o mal; aquela que foi persuadida – Helena – uma vez que foi forçada (ὡς ἀναγκασθεῖσα, 12, 7) é erradamente acusada.

Para Górgias, as palavras dos astrônomos, os debates agonísticos e as disputas verbais dos filósofos são exemplos de como a persuasão pode impressionar o espírito dos ouvintes do modo que desejar. O poder da palavra sobre o espírito é análogo ao de drogas sobre o corpo. Assim, se Helena foi persuadida por palavra (εἰ λόγῳ ἐπέισθη, 15, 9), não cometeu injustiça, mas foi infeliz.

As três seções da argumentação de Górgias partem de um mesmo princípio: se uma força superior constringe um homem a determinada ação, a responsabilidade por essa ação deve ser atribuída àquela força, e não ao forçado. Essas forças podem ser os deuses (ou o Destino ou a Necessidade), a violência ou a palavra persuasiva. O mesmo efeito – a coação – pode ser obtido por ação seja dos deuses, seja da βία, seja do λόγος (λόγος ὁ πείσας ... ἠνάγκασε, 12, 4-5).

A palavra, embora sendo diversa da violência, é-lhe funcionalmente análoga: na ação de ambas há necessidade. Tanto os deuses como a βία como o λόγος impõem-se necessariamente ao homem porque são mais fortes.

A posição de Górgias revela o que eu definiria como otimismo com relação à eficiência da palavra. Essa posição é partilhada por todos aqueles filósofos e oradores que, no século V, podemos associar ao movimento sofístico. Essencial no pensamento sofístico

<sup>10</sup> Cf. M. Detiègne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Ancienne*, Paris, 1994, passim.

é a idéia de que a palavra persuasiva funciona: se bem empregada, conforme as prescrições de uma τέχνη que nos círculos sofisticos era estudada e difundida, a palavra é eficaz em dirigir o pensamento ou a ação de outrem. A palavra bem empregada persuade – se para o bem ou para o mal é uma outra questão. O que se define aqui como otimismo sofisticado com relação à eficiência da palavra diz respeito apenas à virtude que tem o λόγος de persuadir, abstraindo-se as especulações morais que se possam fazer – e que fará Platão – sobre a natureza dessa virtude.

### *Retórica hoje e na Grécia Antiga*

Na Grécia do século V a.C., quotidianamente se empregava certa τέχνη – um conjunto de procedimentos mais ou menos sistemáticos – com a finalidade de persuadir. O fato de se empregar uma arte tendo em vista a persuasão não era visto de modo negativo – ao contrário do que ocorre em nossos tempos<sup>11</sup>. Vivemos em época em que se valoriza a sinceridade, a franqueza, a transparência. Se notamos em um interlocutor o emprego de técnicas e artificios com o propósito de nos persuadir, reagimos mal e provavelmente negamos ao interlocutor a persuasão que ele deseja obter. Não que não haja, hoje, recurso a técnicas de convencimento e persuasão – pelo contrário, e do emprego de tais técnicas temos numerosos exemplos na publicidade, na política etc. Nos nossos tempos, contudo, aqueles mecanismos do discurso destinados a provocar a persuasão são normalmente camuflados: o persuasor não pode deixar que os ouvintes tomem consciência de sua arte. Walter Nash<sup>12</sup> comenta que no mundo moderno é freqüente o emprego, por exemplo, da música de Mozart em propagandas de fertilizantes ou da imagem vigorosa de um tigre em propagandas de postos de gasolina – mas que esse tipo de recurso inevitavelmente falha, porque nós, a quem se dirigem essas peças publicitárias, o percebemos com facilidade, tomamos consciência do “truque” e ficamos irritados com tal tentativa de manipular

<sup>11</sup> É atitude comum em nossos tempos certo desdém pelas artes da persuasão verbal. Kennedy denunciou com humor nosso desprezo pela retórica: “one of the principal interests of the Greek was rhetoric. Classissists admit the fact, deplore it, and forget it. After all, the Greeks condoned animal sacrifice, homosexuality, watered wine, and cock fights” (*The Art of Persuasion in Greece*; Routledge & Kegan Paul, London, 1963, pág. 3).

<sup>12</sup> *Rhetoric – The Wit of Persuasion*, pág. 31

nossos sentimentos. Hoje, qualificar um discurso como retórico corresponde a desqualificá-lo moralmente<sup>13</sup>.

Na Grécia clássica um orador não se sentia forçado a tentar ocultar a arte retórica que estruturava seus discursos. Considerava-se um fato positivo que um discurso destinado a persuadir se adequasse a certo modelo de discurso persuasivo, que prescrevia o uso de determinados *topoi*, a divisão da peça em determinado número de partes com características e funções bem definidas etc.

Já nos poemas homéricos encontramos um emprego da palavra com finalidade de persuasão, organizando-se o discurso segundo certos esquemas análogos aos que se empregarão nos séculos V e IV<sup>14</sup>. Na sociedade homérica, contudo, o uso da palavra com o propósito de persuadir era bem mais restrito do que no período clássico. O direito de tomar a palavra em assembleias era condicionado pelo status social do indivíduo. A palavra era prerrogativa da nobreza<sup>15</sup>. Embora possa haver casos excepcionais em que uma figura como Tersites consiga tomar a palavra em assembleia (*Iliada*, II, 212 sqq.), sua capacidade de persuadir será nula – quaisquer que sejam os argumentos que empregue – justamente em função de sua inferioridade social.

Os versos 79-87 da *Teogonia* evidenciam a ligação entre a posição social do βασιλευς e a faculdade de persuadir:

Καλλιόπηθ ᾽ ἢ δὲ προφερεστάτη ἔστιν ἀπασέων  
 ἢ γὰρ καὶ βασιλεύσιν ἄμ ᾽ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ  
 ὄντινα τιμήσουσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο  
 γεινόμενόν τ ᾽ ἔσίδωσι διοτρεφέων βασιλῆων  
 τῶ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔέρσην,

<sup>13</sup> Cf. Nash, *Rhetoric – The Wit of Persuasion*, pág. 198: “that rhetorical adepts are impostors who tell lies and twist the facts, we know from the frequent testimony of the daily newspapers”. Segundo Malcom Gladwell (“The Spin Myth”, in *New Yorker*, vol LXXIV, n.o 18, July 6, 1998, pág. 68-69) um dos mitos modernos sobre a persuasão é aquele segundo o qual “the best way to persuade someone to do something is to hide the act of persuasion”.

<sup>14</sup> Cf. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, pág. 35: “techniques of rhetorical theory are already evident in the speeches of the Homer poems to such a degree that later antiquity found formal rhetoric everywhere in Homer”.

<sup>15</sup> Cf. A. Momigliano, in S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*; Routledge & Kegan Paul, London, 1978, pág. 184: na sociedade homérica, “decision-making was basically an aristocratic affair performed by councils of elders”. R. G. A. Buxton (*Persuasion in Greek Tragedy*, pág. 6) afirma que o funcionamento das assembleias homéricas dependia da autoridade daqueles que conduziam: “the power of persuasion is the prerogative of the ‘kings’, the nobility, the ‘heroes’”.

τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλικα. οἱ δέ τε λαοὶ  
 πάντες ἐς αὐτὸν ὄρωσι διακρίνοντα θέμιστας  
 ἰθείησι δίκησιν. ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων  
 αἰψά τε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν

São as Musas que vertem sobre a língua do rei doce orvalho, o que faz com que de sua boca surjam melíferas palavras. Ele fala sem vacilar, dissolvendo discórdias e julgando os casos com reta justiça. O poder da fala do rei, portanto, é privilégio que lhe concederam os deuses. O rei persuade porque sua palavra tem a virtude essencial de persuadir, e não como consequência de uma organização engenhosa dos argumentos, conforme regras e princípios acessíveis a todos. A palavra do rei persuade porque ele é rei.

Assim, tal faculdade de persuadir não pode ser ensinada. É dada. Os deuses a concedem aos homens superiores, à nobreza. Um homem inferior não poderia aprender a arte da persuasão: a efetividade persuasiva da palavra provém imediatamente do divino; não haveria função para professores de retórica – ou seja, na sociedade épica a persuasão não é uma τέχνη<sup>16</sup>.

### *Eurípides e o Pensamento sofista*

Seria talvez um equívoco buscar estabelecer nexos causais entre o movimento sofístico e a tragédia grega. É todavia evidente que tanto a sofística como a tragédia são fruto de um mesmo universo social, político e cultural: ainda que se possa aventar o fato de terem sua origem fora de Atenas, é inegável que se desenvolveram e atingiram seu apogeu na Atenas do século V a.C.; são fenômenos culturais visceralmente atenienses. O pensamento sofístico teve certamente precursores, anteriores ao século V, e deixou seguidores nos séculos subsequentes; a tragédia tem suas origens no século VI, e um

<sup>16</sup> Kennedy afirma que “speech in epic is generally treated as an irrational power ... and is thus inspiration, a gift of the gods” (*The Art of Persuasion in Greece*, pág. 36), mas ressalva que deveria haver alguns princípios críticos, geral e tacitamente aceitos, e que se deveria praticar alguma forma de ensinamento retórico. Contudo, isso não altera o fato de que, no universo literário homérico, a faculdade de usar a palavra persuasiva era socialmente condicionada e de que para efetuar a persuasão contava mais o valor social do falante do que o valor formal do argumento; Kennedy admite que a oratória homérica “is weakest in the construction of logic argument” (*ibid.*) e que se baseava sobretudo em argumentos extra-técnicos, como a relação de presentes a serem dados a Aquiles, que é o ponto mais forte na tentativa de persuadi-lo em *Iliada* IX, 225 sqq.



gênero literário trágico não deixou de existir depois de 400 a.C. Mas aquela unidade poética de forma e conteúdo que conhecemos como “tragédia grega” – de que são realizações sublimes as obras supérstites de Ésquilo, Sófocles e Eurípidas – e aquela unidade filosófico-pedagógica que conhecemos como “sofística” – na qual se destacam o pensamento e o ensinamento de Górgias, Protágoras, Pródico e Hípias – tiveram sua efêmera existência apenas no quadro sócio-cultural de Atenas no século V a.C.<sup>17</sup>

Nas tragédias de Eurípidas encontramos sempre, aqui e ali, referências múltiplas à cultura de seu tempo<sup>18</sup>, às teorias dos filósofos; encontramos recursos da retórica, artifícios da sofística, reflexões e conceitos dos físicos e médicos<sup>19</sup>. Sobretudo a retórica tem nítida presença em suas peças – e isso ele deve em grande parte aos sofistas<sup>20</sup>.

Mas é preciso estar atento ao sentido geral da obra do poeta. Não devemos avaliar os pontos de vista de Eurípidas com relação à retórica com base em fragmentos separados de seu contexto. Há, sim, muito de retórica em suas tragédias. Mas o que significa essa retórica? Como funciona? Qual é seu grau de eficiência? Como as personagens se persuadem umas às outras?

As peças de oratória nas últimas tragédias de Eurípidas com frequência submergem em um fluxo de intenso emocionalismo, que prevalece sobre o elemento

<sup>17</sup> Cf. S. Goodhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, University Press, 1986, pág. 243: “the sophists do not merely constitute an intellectual background or influence on the literary world of tragedy. Rather, tragedy and sophistic writing both arrest to a radical series of tensions in the language and ideology of the city of the fifth-century Athens”.

<sup>18</sup> Ο Γένος Ευριπίδου já deixa claro que Eurípidas teve intenso interesse nas novas doutrinas e matérias de estudo de sua época, tendo sido ouvinte das lições de Anaxágoras, Pródico e Protágoras: (...), πολλὰ προσεξεῦρε, προλόγους φυσιολογίας ῥητορείας ἀναγνωρισμοῦς, ὡς δὲ ἀκουστῆς γενομένος Ἀναξαγόρου καὶ Προδίκου καὶ Πρωταγόρου. (in E. Schwartz, *Scholia in Euripidem*, Berlin, G. Reimer, 1887). Sobre o interesse de Eurípidas pelas doutrinas dos sofistas, cf. R. P. Winnington-Ingram, “Euripides: Poietês Sophos”, *Arethusa*, 2, 1969, espec. págs. 127-129. E. R. Dodds afirma que foi a influência dos sofistas que levou Eurípidas a discutir questões morais fundamentais em termos de νόμος e φύσις (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1951, pág. 182).

<sup>19</sup> Cf. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, III*, Cambridge, 1969, pág. 232: “it is hard to arrive at the mind of Euripides himself, beyond saying that he was intensely interested in the most advanced thinking of his day. ... His characters ... mirror almost every point of view, and it is as such a mirror of his time that he is ... best begarded”.

<sup>20</sup> Cf. F. A. G. Beck, *Greek Education – 450-350 B.C.*, London, Methuen & Co, 1964, pág. 186: “the rhetoric flavour and love of argument which characterizes Euripides owe much to their [dos sofistas] influence”.

racional<sup>21</sup>, sobre a palavra bem escolhida, sobre a frase bem composta, sobre o discurso bem estruturado. E, de modo geral, as tentativas para se persuadir o interlocutor por meio da palavra malogram.

Em Eurípides o meio mais eficaz para fazer uma personagem alterar seu curso de ação não é o discurso retórico, mas uma ação contrária – é o emprego da força, da violência, da βίαια. O mundo que nos mostra Eurípides é um mundo em que a palavra não funciona; funciona a ação do mais forte.

O pensamento sofista pode-se seguramente definir otimista no que diz respeito ao uso da palavra<sup>22</sup>: prevalece um otimismo geral com relação ao poder do λόγος, a sua eficiência persuasiva<sup>23</sup>. A palavra pode agir com eficácia sobre o real<sup>24</sup>. Além disso, dispomos de um conjunto de técnicas que, enquanto tais, podem ser ensinadas e que permitem a quem as possua efetuar a persuasão dos ouvintes. O λόγος é um instrumento que podemos aprender a usar para obter aquilo que desejamos.

As personagens de Eurípides empregam amiúde o λόγος com a finalidade de persuadir. Empregam-no muitas vezes conforme aquelas técnicas ensinadas por sofistas e oradores. Contudo, em Eurípides, o λόγος como instrumento de persuasão funciona mal. A palavra não move ou demove os ouvintes; estes, após ouvirem discurso cuja meta era persuadi-los, permanecem inabaláveis em suas determinações prévias: fixos, inflexíveis, inexoráveis, sofocleanos. Em Eurípides a palavra é empregada com habilidade técnica –

<sup>21</sup> Nas peças mais antigas de Eurípides pode-se identificar um forte elemento racionalístico – o que, contudo, não indica necessariamente adesão às doutrinas sofisticas; cf. V. di Benedetto, *Euripide, Teatro e Società*, Torino, Einaudi, 1971 pág. 83.

<sup>22</sup> Era elemento fundamental na educação sofista: uma vez que sua meta principal era preparar para a política, era essencial treinar os discípulos na “art of persuasive speaking” (G. B. Kerfeld, *The Sophistic Movement*, Cambridge, University Press, 1981, pág. 17). Segundo V. Beers, “sophistic and rhetoric cannot be separated from each other in any simple way” (“Tragedy and Rhetoric”, in *Persuasion – Greek Rhetoric in Action*, ed. by I. Worthington, pág. 192).

<sup>23</sup> Dodds refere-se ao otimismo pedagógico dos sofistas, que provém da certeza de que se possa ensinar a virtude (*The Greeks and the Irrational*, pág. 183). Ora, todo otimismo pedagógico se funda em um otimismo quanto ao poder persuasivo da palavra, quanto a sua eficácia: não serei capaz de ensinar-te que a Terra é redonda se não te puder persuadir de que o é. Entre os sofistas, a palavra é instrumento eficaz – e isso é a base de toda sua pedagogia.

<sup>24</sup> Para Protágoras, o λογος “in quanto strumento retorico, ha (...) una funzione determinante in vista di una modificazione di una situazione di fatto” (V. Di Benedetto, *Euripide, Teatro e Società*, pág. 90).

não o neguemos – mas não funciona, não obtém a persuasão que buscava. A tragédia de Eurípides é, nesse sentido, uma tragédia da falência da fala<sup>25</sup>.

### *Orestes*

Podemos afirmar inequivocamente que a tentativa de persuasão é um dos aspectos centrais do *Orestes* de Eurípides. Em *Orestes*, todas as tentativas de persuasão falham e, como consequência, o uso da palavra persuasiva é substituído por seu equivalente funcional: o uso da força<sup>26</sup>.

A longa cena em que debatem Orestes, Menelau e Tíndaro gira em torno de malogradas tentativas de persuasão. Orestes se encontra em uma situação desesperada e – como a Elena da novela boccacciana – não é capaz de escapar dela sozinho: na condição de matricida, está sob interdição religiosa; dentro em pouco a cidade deve votar se o condenará à lapidação. Orestes precisa de ajuda – precisa persuadir alguém a ajudá-lo. Sua esperança concentra-se na iminente chegada do tio, Menelau.

Com a entrada em cena de Menelau (v. 356), temos como que um segundo prólogo, como na entrada de Penteu em *Bacantes* 215: em ambos os casos, a personagem que entra não percebe nenhuma outra personagem em cena<sup>27</sup>. As primeiras palavras que diz Menelau já apresentam indecisão entre dois pólos, dubiedade (τῆ μὲν ... τῆ δὲ, v. 356-357): está feliz por rever sua casa após tão longa ausência e, ao mesmo tempo, infeliz, por causa dos males que se abateram sobre os seus. Antes de chegar já soubera, por intermédio de Glauco, do assassinio de Agamêmnon; ao desembarcar, informaram-no do crime de Orestes – que Menelau qualifica como ímpio (ἀνόσιον, v. 374).

<sup>25</sup> Di Benedetto afirma que “il razionalismo di Euripide non condivideva le illusioni nel logos che erano proprie della sofistica” (*Euripide: teatro e Società*, págs. 20-21).

<sup>26</sup> T. M. Falkner escreveu que a peça pode ser analisada em termos de “βία, δόλος and πειθώ, attempted and failed” e que “δόλος and βία are eagerly embraced by Orestes and his comrades when their attempts at persuasion fail” (“Coming of an Age in Argos: Physis and Paideia in Euripides’ *Orestes*”, *Classical Journal*, 78, 1983, pág. 291. Anne Pippin-Burnett apresenta assim o desenho da peça que se prefigura ao leitor: “the champion will have to be persuaded to take up the cause of the children of Agamemnon, and probably a representative of the ‘pursuing’ Argive people will try to dissuade him. When the champion is won over, he will either persuade the demos, or bully it with a show of public force” (*Catastrophe Survived*, Oxford, University Press, 1985, pág. 184-185). Contudo, nenhuma dessas tentativas de persuasão será bem-sucedida.

<sup>27</sup> Cf. Dodds, Eurípides *Bacchae*, Oxford, Clarendon Press, 1944, págs. 92-93 ad v. 215.

Orestes apresenta-se ao tio, sua única esperança de salvação. Para ele, é vital obter a proteção de Menelau. Não hesita: assume atitude de suplicante (τῶν σῶν δὲ γονάτων πρωτόλεια θιγγάνω / ἱκέτης, v. 382-383) e roga: salva-me (σῶσόν μ', v. 384). A súplica de Orestes é admiravelmente curta, direta e precisa. Sem rodeios prostra-se e pede proteção.

No diálogo que se segue, Orestes é apresentado como um ser de escassa, precária realidade, um semi-vivo: um dentre os mortos, define-o Menelau (v. 385); ele concorda: “nestes males, não estou vivo, ainda que veja a luz” (v. 387). Orestes está a dizer que parece vivo mas não está realmente, valorizando de tal modo sua δόξα (aquilo que lhe parece) de forma a inverter a normal hierarquia epistemológica entre ser e parecer – pois, na realidade objetiva, Orestes está de fato vivo, mas sente-se tão acabrunhado por seus males que lhe parece não estar vivo. E tal parecer é forte a ponto de passar por ser: pareço vivo, mas não estou vivo, afirma ele.

Menelau refere-se à aparência lamentável do moço; este concorda: meu corpo foi-se, restou só o nome (v. 390). Apresenta-se quase como um não-ser – um não ser que, de alguma forma, é<sup>28</sup>. Menelau a seguir define-o φανεῖσ' αμορφία<sup>29</sup> (v. 391; “não-forma que aparece” ou, quase sem traduzir o grego, “amorfia fenomênica”), insistindo no jogo de contrastes e oxímoros (aquilo que tem forma não pode aparecer). Conclui Orestes: “eis-me, de minha desgraçada mãe assassino” (v. 392); “já sei; sê parcimonioso no mencionar males”, retruca Menelau; “sou; mas o *daímon* é para mim pródigo de males”, lamenta-se o sobrinho.

Menelau passa então a interrogar Orestes a respeito da natureza de seus males. Já se notou que seu método é o de um médico, tal como o descreve Platão em *Leis* 720d<sup>30</sup>. A primeira pergunta de Menelau (v. 395) busca informações sobre o estado geral; de Orestes. Divide-se em duas partes: a primeira, mais genérica (“o que tens?”); a segunda mais específica (“que doença te destrói?”). A resposta (ἢ σύνεσις) refere-se apenas à

<sup>28</sup> Cf. G. W. Willink, *Euripides' Orestes*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pág. 149: “Or. is at once ‘not alive’ and ‘alive’”.

<sup>29</sup> Termo que tem cognatos empregados na linguagem filosófica. Demócrito (fr. B.300-18, Diels) teria mostrado que o πολύμορφον é também ἄμορφον.

<sup>30</sup> M. West, *Euripides' Orestes – edited with translation and commentary by M. West*, Aris & Philips, 1987, pág. 210.

segunda questão (o nominativo não poderia responder a τί χρῆμα πάσχεις): a doença que me arruina é minha σύνεσις. Orestes explica: “porque perpetrei atos terríveis”.

O sentido primeiro de σύνεσις, concreto, é “união” (cf., por exemplo, *Odisséia* X, 515). Um uso abstrato do termo é difundido na Grécia já no século V. Em Píndaro, por exemplo, temos na *Sétima Neméia* (v. 60): Θεαρίων [...] σύνεσιν οὐκ ἀποβλήπτει φρενῶν (“Thearion não destrói a σύνεσις de teu espírito”). Demócrito (fragmento B181 – Diels) diz: συνέσει τε καὶ ἐπιστήμη ὀρθοπραγέων τις ἀνδρεῖος ἅμα καὶ εὐθύγνωμος γίγνεται (“uma pessoa, agindo corretamente com σύνεσις e ciência, torna-se ao mesmo tempo valente e sensato”). Em ambos os exemplos é inequívoco o sentido de “inteligência”<sup>31</sup>. Contudo o conceito de inteligência não convém como tradução na passagem de *Orestes* que discutimos. O conceito que introduz Eurípides – e a oração explicativa subsequente o esclarece suficientemente – é o de “consciência”: “destrói-me minha consciência, pois sei que perpetrei terríveis atos”. Que não era comum o uso do termo com tal valor semântico demonstram-no a necessidade de explaná-lo por meio da oração explicativa e a confusão de Menelau, para quem a resposta parece abstrusa. Eurípides está a introduzir em sua tragédia um conceito novo<sup>32</sup>. Não temos notícia de uso do termo com o sentido de “consciência” antes do *Orestes* de Eurípides.

Mas convém esclarecer o que pode significar “consciência” nessa passagem. Para V. A. Rodgers<sup>33</sup> o conceito de “conscience”, quando referido a ações já realizadas, pode ter dois valores: um pragmático, que envolve reconhecimento da própria culpa em determinada ação e arrependimento por tê-la realizado, ou seja, trata-se da admissão, por parte de alguém, de que está sujeito a punição ou castigo por causa de um ato impróprio. O segundo valor é mais profundamente moral: implica o sentimento de ter agido contra suas mais profundas convicções (independentemente de eventuais punições externas). Contudo o verbo σύνοιδα, com o qual Orestes esclarece o sentido de σύνεσις, não significa mais do que “estar consciente”, “saber”, “reconhecer” (σύνοιδα δεῖν εἰργασμένοσ, “estou consciente de ter feito coisas terríveis”), sem a implicação

<sup>31</sup> cf. Liddell-Scott-Jones: “faculty of quick comprehension”.

<sup>32</sup> Na Grécia helenística, συνείδησις. O único exemplo que dão Liddell-Scott-Jones de σύνεσις como sinônimo de συνείδησις (traduzida aqui como “conscience”) é justamente essa passagem de *Orestes*.

<sup>33</sup> “Σύνεσις and the expression of conscience”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10, 1969, págs. 241-254.

necessária de sentimento moral de culpa ou arrependimento – ou seja, sem relação com nenhum dos dois sentidos possíveis de “conscience”<sup>34</sup>. Portanto σύνεσις, nesse verso de *Orestes*, significa “consciência” – mas no sentido do inglês “consciousness”, e não “conscience”<sup>35</sup>; é “awareness”, a ação de tomar ciência de um erro, e não consciência moral, arrependimento<sup>36</sup>. O universo moral de Eurípides ainda é o de uma “shame-culture”, e não o de uma “guilt-culture”<sup>37</sup>.

O que destrói Orestes não é sentimento de culpa ou remorso: é o saber, é o estar consciente de ter cometido ações monstruosas.

E o que embaraça Menelau na resposta de Orestes não é o fato de ter ele se referido a algum sentimento de culpa ou remorso, mas o fato de ter apresentado, como causa de seus males, não um fator externo (a ação das Erínias) mas um fator interno (o estar ciente de ter agido mal). A própria formulação da questão de Menelau já evidencia que ele considerava os males de Orestes motivados por algum elemento externo (τίς σ’ ἀπόλλυσιν νόσος;).

Para Menelau, a resposta de Orestes é obscura. Em verso de ricas aliterações, solicita-lhe maior clareza: πῶς φῆς; σοφόν τοι τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές (v. 397)<sup>38</sup>. Responde Orestes: o que o destrói é λύπη (tristeza, sofrimento, aflição); atalha Menelau afirmando que Λύπη é uma deusa terrível. “E loucura (μανία)”, acrescenta Orestes, “vingança do sangue de minha mãe”. Portanto, Orestes afirma que o que lhe faz mal é a consciência – isso é, o fato de estar ciente – de ter perpetrado terríveis atos e esclarece: tal consciência traduz-se objetivamente em λύπη e μανία. Menelau – como um médico em busca do diagnóstico – solicita mais informações: em que dia começou a fúria (λύσση, v. 401)? Quando estavas em casa ou junto à pira funerária? Havia alguém contigo? Que tipo de visões tens? As respostas de Orestes reconstituem a história de sua doença.

<sup>34</sup> Rodgers (págs. 245-249), analisando numerosos exemplos, demonstra que συνειδέναι τι ἑαυτῷ refere-se a “consciousness of some fact about oneself” – “consciousness”, e não “conscience”.

<sup>35</sup> Não é preciso o Liddell-Scott-Jones, que traduz como “conscience”; cf. Rodgers pág. 251.

<sup>36</sup> No sentido em que o *Novo Testamento*, por exemplo, mais tarde empregará συνείδησις para se referir a “consciência tranqüila” ou a “consciência culpada”.

<sup>37</sup> Sobre os conceitos, cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1951, pág. 17.

<sup>38</sup> A preocupação com a σαφήνεια no discurso, com a precisa definição dos termos, era própria do racionalismo sofista; cf. G. W. Bond, *Euripides' Heracles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pág. 75, ad v. 55.

O interrogatório de Menelau é incômodo para o sobrinho na medida em que sua pertinência: Orestes se voltara a ele em busca de efetiva proteção política contra a ira dos argivos e não em busca de um médico que curasse seus males. A investigação de Menelau em nenhum momento se fixa em aspectos jurídicos; não procura elementos para estabelecer a culpabilidade ou inocência do jovem e que sirvam de base para uma oferta ou recusa da proteção solicitada; faz incidir sua investigação sobre a doença de Orestes, não sobre suas ações – o que não o impedirá, mais tarde, de emitir um julgamento moral sobre o crime (verso 413). Dramaticamente, contudo, a passagem é importante, pois revela ao espectador, com grande minúcia descritiva, alguns antecedentes do drama.

Após ter interrogado o sobrinho, Menelau apresenta o diagnóstico: as Erínias te enlouqueceram (βακχεύουσιν, v. 411) em assassinio consangüíneo – o crime é apresentado não só como causa da loucura, mas também como sua substância<sup>39</sup>. Após ter apresentado um diagnóstico objetivo da doença – perseguem-te as Erínias – emite sua avaliação moral: “não é terrível sofrer o terrível quem o perpetrou” (οὐ δεινὰ πάσχειν δεινὰ τοὺς εἰργασμένους, v. 413). Ou seja, o sofrimento de Orestes é justo. Este retruca que ainda há saída para sua desgraça (ἀναφορὰ τῆς συμφορᾶς, v. 414, com jogo de palavras de sabor gorgiânico). Menelau não compreende a que tipo de saída estaria a aludir Orestes e atalha: “Não menciones a morte! Isso não seria sensato (σοφόν)” (v. 415). Orestes pensava em Apolo; Menelau imagina que estivesse a pensar na morte. A comunicação entre as duas personagens é imperfeita; poder-se-ia dizer que falta empatia entre elas. O verso 397 já deixara claro que Menelau não compreende bem Orestes.

Não é incoerente que Orestes nesse ponto mencione Apolo como possibilidade de salvação. É verdade que antes se referira precisamente a Menelau como sua possibilidade de se salvar (v. 243-244). É que a salvação de Orestes se deve efetivar em dois planos: do ponto de vista moral-religioso, só Apolo pode livrá-lo de seus males, absolvendo-o do matricídio, purificando-o e, assim, fazendo cessar a doença que o acomete – o assédio das Erínias. Do ponto de vista político, contudo, Orestes é um homem sujeito às sanções da πόλις por ter cometido crime de sangue contra os governantes da cidade; apenas Menelau

<sup>39</sup> Cf. V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965, pág. 89 e C. W. Willink, *op. cit.*, pág. 153.

seria capaz de defendê-lo e impedir que os argivos o punam com a morte. Como nesse ponto do diálogo Menelau está a interrogar Orestes sobre sua doença - situando, portanto, a discussão no plano moral-religioso - é natural que a possibilidade de salvação a que aluda Orestes seja Apolo.

O juízo de Menelau - “então ele é bem ignorante (ἀμαθέστερος) do belo e do justo” (v. 417) - constitui crítica intelectualista (Apolo seria aquele que não sabe, que não conhece) coerente com a atitude geral da personagem - uma personagem que se pretende detentora de certa σοφία e que promove o σοφόν a critério de justiça e adequação das ações e pensamentos dos homens<sup>40</sup>. A acusação de ἀμαθία é tanto mais vigorosa quanto era proverbial no mundo helênico a σοφία de Apolo. Não devemos, todavia, extrair precipitadamente dessa passagem elementos que confirmem o ateísmo ou ceticismo de Eurípidēs<sup>41</sup>. Em primeiro lugar, o ponto de vista expresso é o de Menelau e decorre da necessidade dramática da construção das personagens - seria um abuso supor que Eurípidēs estivesse a emitir juízos pessoais por intermédio de Menelau. Em segundo lugar, deve-se notar que a afirmação de Menelau não é mais que hábil artifício retórico empregado para desqualificar a alegação de Orestes de que Apolo teria ordenado que cometesse o crime. A crítica é contra Orestes, não contra Apolo. O raciocínio é de tipo silogístico: premissa maior, subentendida, “Apolo é σοφός” (isso é um dado cultural e não necessita de demonstração); premissa menor, “não é σοφόν ordenar um matricídio”; conclusão, “não foi Apolo quem ordenou o matricídio”. O que Menelau quer dizer é que, se Apolo tivesse ordenado o crime, poder-se-ia acusá-lo de ser ignorante do belo e do justo - mas como se sabe que ele não o é, também será evidente que não pode ter sido ele o motivador do assassinio<sup>42</sup>.

Orestes não compreende assim e a comunicação entre ambos continua defeituosa. Responde como se Menelau tivesse afirmado crua e simplesmente que Apolo é ignorante do justo e do belo: “somos servos dos deuses, o que quer que sejam” (v. 418), isso é,

<sup>40</sup> Cf. o uso do termo σοφός por Menelau nos versos 397 (σοφόν τοι τὸ σαφέες), 415 (“não menciones a morte, pois isso οὐ σοφόν) e, abaixo, 480 e 490; e o uso de ἀμαθής em 695.

<sup>41</sup> Como Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, pág. 90: em toda sua obra, “Eurípidēs nunca perdeu uma ocasião para criticar o deus da mântica”.

<sup>42</sup> Notou-o sagazmente o escoliasta: εἰ τοῦτο (i.e., o assassinato de Clitemnestra) ἐκέλευσεν (sujeito: Apolo), ἀμαθής ἐστιν, ἵνα ἐκ τῶν ἐναντίων δηλώσῃ (sujeito: Menelau) ὅτι οὐκ ἐκέλευσεν ὁ θεός. οὐ γὰρ ἐστιν ὁ θεὸς ἀμαθής.



mesmo que ignorantes do belo e do justo, devemo-lhes obediência. Menelau responde sarcástico<sup>43</sup>: “Mas Loxias não alivia os teus males?” Não é necessário repetirmos que o sarcasmo se dirige contra as alegações de Orestes e não contra Apolo<sup>44</sup>.

A resposta de Orestes é sábia: Apolo há de aliviá-lo – no futuro, não agora (μέλλει, v. 420); tais são os deuses por natureza. Orestes acerta: Apolo de fato ainda há de aliviá-lo – e não só naquilo que Orestes espera de Apolo (repelir as Erínias, curar sua doença), mas também naquilo que espera de Menelau: conciliação política de Orestes com a cidade.

Entretanto, não de detém Menelau: continua a interrogar Orestes, com sarcasmo crescente – empenha-se meticulosamente em espezinhá-lo, de modo semelhante ao modo como Electra se dirigia a Helena. Pergunta a Orestes há quanto tempo morrera Clitemnestra (e é difícil supor que já não o soubesse, pois já se informara dos fatos; cf. versos 356-374) apenas para, à resposta dele (“este é o sexto dia desde sua morte”), poder comentar: “como vieram rapidamente (ὥς ταχὺ) as deusas (αἱ θεαί)” (v. 423), opondo ταχὺ e αἱ θεαί a μέλλει e τὸ θεῖον do verso 420. Se Apolo está tardando porque tal é a natureza do divino, é estranho que as Erínias – também elas deusas – tenham sido tão rápidas. Novamente a acusação não é conta Apolo, mas sim um ataque à alegação de Orestes de que seu ato teria sido motivado pelo deus<sup>45</sup>.

O verso 424 (οὐ σοφός, ἀληθὴς δ' εἰς φίλους ἔφους κακός) é corrupto e são plausíveis as correções propostas por Willink (οὐ σοφὸς ἀληθῶς εἰς φίλους ὁ φὺς κακός: “não é realmente sábio aquele que é por natureza mau com os amigos”, uma sentença gnômica evocada para protestar contra as insinuações malvadas de Menelau) e Brunck (ἔφουν φίλος: “não sou por natureza σοφός, mas sou verdadeiro amigo para os amigos”; i.e., o assassinio de minha mãe só me trouxe problemas, mas agi com fidelidade para com os amigos, para com meu pai). Di Benedetto, aceitando a correção de Brunck, afirma que, diante do ataque de Menelau, só resta a Orestes alegar que, mesmo que se

<sup>43</sup> κατ (α) introduz a interrogação. Afirma Denniston (*The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, 1954, pág. 311) que é usado em interrogações em que haja surpresa, indignação ou sarcasmo.

<sup>44</sup> Cf. o escólio: ἐλέγχει οὖν αὐτόν (Orestes) ὡς καταψευδόμενον.

<sup>45</sup> Cf. o escoliasta: διὰ τούτων (Menelau) ἐλέγχει (Orestes) ὡς ἀθέως πεπράχοντα τὸν φόνον (...) καὶ ἀνθυποφορὰ ἐστὶ τοῦ εἰρημένου ὑπὸ Ὀρέστου τὸ θεῖον ἐστὶ τοιοῦτον φύσει.

tenha posto em situação desastrosa, ao menos cumpriu seu dever filial<sup>46</sup>; ao alegar que a resposta de Orestes é inadequada, pois 473 não seria um ataque a Orestes, mas mero comentário sobre a pontualidade das Erínias, em oposição à lentidão de Apolo, West<sup>47</sup> não percebeu que justamente tal comentário é um ataque a Orestes, é uma alegação de que o crime não teve motivação divina, de que foi ímpio. O escoliasta tenta salvar o texto transmitido pelos manuscritos: οὐ σοφός – ἀληθῆς δ' εἰς φίλους ἔφους – κακός, ou seja, οὐ σοφὸς κακὸς εἰς φίλους ἔφους, ἀληθῆς δ' ἔφους σοφός. Segundo Orestes, Menelau não estaria agindo como um κακὸς σοφός, i.e., um σοφιστής<sup>48</sup>, não o estaria engabelando (οὐκ ἐσόφισας ἐμέ) ao afirmar que, se Apolo é lento, as Erínias são velozes: Menelau seria um ἀληθῆς σοφός com relação a seus amigos. A solução é estrambótica, mas deixa claro que, para o escoliasta, as alegações de Melelau nada têm de sofisticado – não são ataques sofistas aos deuses – mas são realmente σοφαί.

À pergunta sobre se lhe adveio alguma vantagem do fato de ter vingado o pai, Orestes responde que não e que considera τὸ μέλλον – lembrança da lentidão de Apolo; cf. o verso 420 - o mesmo que ἀπραξία. O uso do particípio neutro substantivado mostra a familiaridade de Eurípides com o vocabulário filosófico – especialmente sofisticado – que se estava constituindo no século V.

Menelau, sempre conduzindo a perquirição, passa a interrogar Orestes sobre sua situação com relação à cidade (τὰ πρὸς πόλιν, v. 427). Finalmente chega-se ao ponto em Menelau poderia ser de alguma utilidade para o sobrinho – a possível mediação no conflito que opõe a cidade ao jovem. Orestes responde que é odiado pelos cidadãos de Argos a ponto de não lhe dirigirem a palavra.

Poder-se-ia dizer a Orestes: nada pessoal. É natural que não lhe dirijam a palavra os argivos, pois ele está maculado de sangue e, portanto, sob interdição religiosa. Pergunta-lhe Menelau, então, se ele não se purificou. O rapaz responde que não pode fazê-lo por ter sido banido de todas as casas.

Com a mesma meticulosidade com que se informava antes acerca da doença de Orestes, agora Menelau passa a investigar sua situação política: qual cidadão te bane?

<sup>46</sup> *Euripidis Orestes*, pág. 91.

<sup>47</sup> *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 28, 1981, pág. 69.

<sup>48</sup> Para o escoliasta, o termo é depreciativo.

Entre aqueles que te perseguem, há algum dos amigos de Egisto? A cidade impede que assumas o posto de Agamêmnon? O que farão os cidadãos? Votarão teu exílio ou tua morte<sup>49</sup>? Não fugirás? Impedem-te de fugir os teus inimigos pessoais ou a cidade de Argos?

Menelau é habilíssimo político. Busca estabelecer qual é a situação de Orestes na cidade, que facções se lhe opõem, a que perigos está exposto, que possibilidades de salvação há – e, como após o primeiro interrogatório, segue o diagnóstico, inexorável: estás no extremo da desgraça (v. 447). Menelau, como homem político – como sofista – analisa a situação de Orestes em termos de ação política. O que busca saber é se, dentro do quadro das instituições da cidade, considerando as relações de forças que constituem o poder político, há algo que se possa fazer por Orestes. Este, já vimos, espera do tio outro tipo de ajuda: quer ações, exige proteção militar imediata. O quadro conceitual que orienta seu pensamento é aquele da moral heróica, não o da moral política.

O diagnóstico de Menelau parece não deixar esperanças a Orestes: estás no cúmulo do desastre, isso é, eu não posso fazer nada por ti. Orestes então deve persuadir o tio a prestar-lhe aquele auxílio de que necessita: minha esperança de escapar dos males volta-se para ti (v. 448). Nos versos 414-416, quando se tratava de doença divina, a esperança era Apolo; agora, no plano das relações entre os homens, a esperança é Menelau.

A breve *rhexis* (v. 448-455) com a qual Orestes deve persuadir Menelau a ajudá-lo divide-se em cinco partes:

- 1) Tu és minha esperança de fugir dos males. Tal afirmação isoladamente não obriga Menelau a socorrer o sobrinho: certo, ele é a esperança de salvação, mas é ainda necessário demonstrar por que ele deveria vir em socorro do jovem.

<sup>49</sup> O verso 441 tem sido questionado por editores e comentadores (p. ex., Willink, *op. cit.*, pág. 160); nota-se a incoerência de interrogar sobre o exílio depois de ζῆν οὐκ ἔωσ' ἡμᾶς no verso 438. Contudo deve-se observar que Menelau, como sempre tem feito, está a buscar clareza: após ter-lhe dito Orestes que os argivos não o deixarão viver (v. 438), pergunta (numa tradução literal e deselegante): “fazendo que coisa que possas me dizer claramente (σαφές)?”, ou seja, como viu o escoliasta, “εἰπέ μοι σαφῶς ὃ ἔχεις εἶπειν. τί δρῶσιν οὐκ ἔωσί σε ζῆν;” à resposta lacônica (“votarão contra mim hoje”), Menelau pede esclarecimentos: votarão o que precisamente? Exílio? Morte?

- 2) Tu chegaste bem aventurado (εὐτυχής, 449); compartilha, então, com teus amigos mal-sucedidos (ἀθλίως πρόσσουσφιν ... φίλοισι σοῖσι, 449-450) o teu sucesso (σῆς εὐπραξίας, 450).
- 3) Não conserves toda a vantagem para ti (o que é conseqüência lógica da proposição precedente e reforça a idéia de distribuição que ela contém). O argumento de Orestes é distributivo e fundado no dever de solidariedade entre φίλοι: não é justo que um homem, tendo muita boa fortuna, deixe seus φίλοι em estado de infortúnio. A construção do verso 450, com a vizinhança dos possessivos σοῖσι e σῆς, enfatiza a idéia da necessidade de pôr em comum aquilo que pertence a amigos: que o sucesso de um homem comunique com seus amigos, beneficie-os, seja-lhes vizinho: “compartilha com os amigos *teus* teu sucesso”, tanto os amigos quanto o sucesso são *teus*.
- 4) Aceita também sofrimentos (πόνων, 451) em teu turno (proposição simétrica à proposição 2: aquele que deve compartilhar com os amigos infelizes sua porção de felicidade há de aceitar também seu lote de πόνοι). A distribuição da εὐπραξία entre os φίλοι implica uma diminuição da εὐπραξία que um homem possui sozinho. Depois de três sentenças articuladas em torno de três imperativos (μετάδος, μὴ ... ἔχε, ἀντιλάζου) e que expõem sobre diversos aspectos uma mesma idéia – tu que tens sucesso deve dividi-lo com teus amigos, ainda que isso te custe sofrimentos – segue uma justificativa, é apresentada uma razão segundo a qual os imperativos contidos nas proposições 2), 3) e 4) moralmente obrigam Menelau:
- 5) De tal modo retribuirias os favores paternos (i.e., de meu pai, Agamêmnon), os quais tu deves retribuir (σε δεῖ). A justificativa é pleonástica, contudo correta: Menelau deve dar aos amigos porque está em débito (como se, a uma hipotética pergunta “por que devo?”, Orestes respondesse: “porque deves”). Orestes não menciona que débito seria esse, mas o sabemos: Agamêmnon organizou a expedição contra Tróia para trazer de volta a mulher de Menelau, a fujona Helena. A campanha militar foi bem sucedida, os gregos venceram e Menelau recuperou a mulher. Mas Agamêmnon foi assassinado e

seu filho Orestes sucumbe sob o peso de desgraças. Agora, cobra a conta. Isso é aceitabilíssimo do ponto de vista moral: não estamos no quadro de uma moral platônica – e muito menos de uma moral cristã – em que se deve fazer o bem não só em vista de resultados práticos, mas pelo valor intrínseco de se praticar o bem. Aqui, vigora o princípio heróico de fazer o bem àqueles que nos fazem o bem. Conclui Orestes com uma γνώμη: os amigos (φίλοι) que não são amigos nas desgraças têm nome (ὄνομα) de amigos, mas não atos (ἔργον). Recorrendo à oposição palavra / ações, aqui sob a forma da oposição ὄνομα / ἔργον<sup>50</sup>, Orestes conclui com lógica elegante: se é dever do amigo socorrer os amigos infelizes, o amigo que não o faz não é realmente amigo: tem só o nome do amigo, a aparência do amigo. Não podemos deixar de relacionar este verso com o 390, em que Orestes afirma já não ter corpo, já não ter uma realidade concreta: restava-lhe apenas o nome. Na presente passagem, Orestes insiste que as coisas que apenas parecem ser não são na realidade, em oposição frontal ao pensamento de Protágoras. E tal insistência no *topos* que contrasta ἔργον e λόγος, desvalorizando o último, também contraria o otimismo sofístico com relação à eficiência da palavra. É importante notar que, ao recorrer à φιλία, Orestes não está evocando apenas laços de parentesco para justificar o dever de Menelau de protegê-lo. A noção de φιλία recobria recobria toda relação de afeto ou amizade entre duas pessoas – o que é compatível, claro, com relações familiares<sup>51</sup>. Prova de que Orestes não está evocando apenas os laços do γένος é o fato de que menciona um benefício (χρηστὸν, 454) que Agamêmnon propiciou a Menelau e que agora é dever deste retribuir – independentemente de laços de parentesco que os liguem. Agamêmnon favoreceu Menelau; Orestes vingou Agamêmnon; agora Menelau está obrigado a favorecer Orestes. Se, nesta passagem, Orestes estivesse a alegar tão-somente os laços de parentesco, sua posição se complicaria, pois seria difícil excluir Clitemnestra e Tíndaro dessa relação.

<sup>50</sup> Cf. *Troianas* 1233; *Hipólito* 501-502 etc. Tal oposição, contudo, não aparece nos outros trágicos.

<sup>51</sup> Cf. D. Konstan, "Greek Friendship", *American Journal of Philology* 117, 1996, pág. 88.

A habilidade de Eurípides como dramaturgo se nota na súbita entrada de Tíndaro, que permitirá ao espectador saber imediatamente que tipo de auxílio (com palavras ou com atos) Menelau estaria disposto a oferecer a Orestes. Este reage emocionalmente à entrada do avô (ἀπωλόμην, Μενέλαε... 459, ὃ τάλαινα καρδία ψυχὴ τ' ἐμή, 466) e admite que retribuiu de modo não belo à afeição<sup>52</sup> que teve, quando criança, dos avós.

O que sente diante de Tíndaro é vergonha, é αἰδώς (αἰδώς μ' ἔχει, 460); o mesmo sentimento implícito também nos versos 467-469: quisera que o ocultasse a escuridão, que uma nuvem impedisse de o verem os olhos do ancião. Orestes parece presa de um inexorável processo de aniquilamento, de diminuição de seu ser: se antes Menelau definira-o como φανεῖσ ἄμορφία (391), agora incomoda-o até o mero fato de aparecer, de oferecer-se ao olhar do outro, e quisera fazer-se ἀφανής. A vergonha acachapa-o, fã-lo desejar não ser visto, desaparecer, imergir no nada, não ser – morrer. Contudo, força oposta impele-o a viver, a buscar ajuda, a suplicar auxílio a Menelau. Orestes é pungentemente trágico: em sua caracterização, Eurípides mostra porque foi definido ο τραγικωτατος dentre os trágicos<sup>53</sup>. Podemos contrastar a personagem trágica de Orestes, massacrada entre vergonha aniquilante e visceral desejo de viver, e a não trágica Helena, também presa de vergonha que a faz evitar os olhares dos argivos (v. 98, 101) – contudo não atormentada, dir-se-ia quase serena. Orestes deixa degradar-se-lhe o corpo a ponto de afirmar não mais ter corpo (385 sqq.); Helena conserva a vaidade do corpo a ponto de cortar pouco os cabelos para se não enfeiar (126 sqq).

Tíndaro, vendo o neto, indigna-se (define-o serpente matricida, 479) e pergunta a Menelau se estava a dirigir a palavra ao homem impuro. A resposta corajosa de Menelau leva a crer que o pedido de ajuda de Orestes tenha sido acolhido favoravelmente: “e daí? É filho de pai meu amigo (φίλου, 482)”. A menção à φιλία retoma o ponto central da argumentação de Orestes (448-455). Este solicitara ajuda com base em laços de φιλία; ora, tais laços de φιλία Menelau acabou de reconhecer. A resposta do ancião – em forma de interrogação que espera resposta negativa – contesta aquilo que afirmara Menelau:

<sup>52</sup> φιλήματα (463), “beijos”, mas também “sinais de φιλία”; cf. Willink, *op. cit.*, pág. 163.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Poética*, 1453a24-30. Aristóteles está a comentar o fato de as mais trágicas tragédias terminarem em δυστυχία – o que não será o caso de *Orestes*.

Orestes, τοιοῦτος γεγώς (sendo por nascimento de tal gênero, tendo nascido tal) é filho de Agamêmnon (πέφυκε κείνου, v. 483), verso de difícil tradução e que encerra implicações importantes. Menelau afirmara que Orestes era filho (ἔκγονος) de Agamêmnon; Tíndaro retoma o conceito com o cognato γεγώς: nato de tal qualidade, como se pode afirmar que se tenha originado daquele homem? O ato assassino de Orestes é motivo para Tíndaro negar a comunidade de γένος entre Orestes e Agamêmnon – comunidade de γένος que, do ponto de vista de Tíndaro, justificaria a φιλία que Orestes reclama do tio. Tíndaro erra o alvo, pois Orestes solicitou ajuda com base em atos concretos que teriam estabelecido um compromisso de φιλία, conforme princípios de reciprocidade, e não com base tão-somente em laços de γένος.

Menelau responde sem hesitação: πέφυκεν (v. 484). É um dado de fato. Orestes é filho de Agamêmnon. Menelau é um realista e, com acuidade filosófica, analisa e avalia os fatos com serena clareza. Vai mais longe: se está em infortúnio, logo τιμητέος. O adjetivo verbal indica obrigação: Menelau vê-se obrigado a dar a Orestes a τιμή a que ele tem direito.

Tíndaro passa a atacar outro ponto: tornaste-te bárbaro, vivendo tanto tempo entre bárbaros; Menelau replica que é heleno honrar (τιμῶν v. 486) sempre o ὁμόθεν<sup>54</sup>. Tíndaro acrescenta: (é helênico) não desejar estar acima das leis (τῶν νόμων, v. 487). Refere-se à lei que proíbe o contato com Orestes, na condição de ἀνόσιος.

A resposta (v. 488) contesta a compulsão das leis para os sábios (ἐν τοῖς σοφοῖς): é servil tudo o que é compulsório<sup>55</sup>. Sua afirmação tem implicações importantes: coloca o exercício da σοφία acima da necessidade das leis. A discussão é diversa daquela estabelecida na *Antígona*: não opõe Menelau uma moral religiosa à compulsão das leis humanas, mas sim o imperativo da σοφία. O homem σοφός não se submete incondicionalmente às prescrições da lei – não se submete a nenhuma necessidade: isso

<sup>54</sup> Traduzir o ὁμόθεν por “parente” ou “aquele que é do mesmo sangue” faz perder a alusão primeira a lugar de origem contida no sufixo -θεν. À acusação de barbarismo, Menelau responde que está a honrar um homem heleno – e isso é helênico.

<sup>55</sup> Diferente é a explicação do escoliasta: tratar-se-ia da necessidade de parentesco, à qual Menelau seria servil. Contudo é improvável que aplicasse termo tão pejorativo (δοῦλον) a si mesmo. Além disso, não se refere a nenhuma necessidade específica: para ele, é servil πᾶν τοῦξ ἀνάγκης

seria próprio de escravos. Tal discurso era corrente entre os sofistas. Platão atribuía a Cálicles pontos de vista próximos dos de Menelau<sup>56</sup>.

Tíndaro retruca de modo a encerrar qualquer possibilidade de persuasão ou de acordo: tu conserves esse ponto de vista, eu não o partilharei. Tampouco Menelau dá um passo em direção ao acordo: limita-se a qualificar a postura de Tíndaro de οὐ σοφόν.

A *rhexis* seguinte do ancião (versos 491-541) constitui habilíssima peça de retórica forense (δικανική). Divide-se claramente em três partes:

1. Versos 491-495: proêmio (προοίμιον)<sup>57</sup>. É a ἀρχή λόγου, que deve indicar aos ouvintes sobre o que será o discurso<sup>58</sup>, função análoga às dos prólogos das tragédias ou dos proêmios das epopeias. Retomando o conceito de σοφία, sobre o qual insistira Menelau na *stychomythia* (v. 488, 490), Tíndaro anuncia que um ἄγων sobre ἀσοφία é pertinente a Orestes<sup>59</sup>. Sendo evidente a todos os homens quais coisas sejam καλά e quais μὴ καλά - e é significativo o uso de πᾶσι: a evidência é para todos os homens, não só para os σοφοί - quem é mais privado de senso (ἀσυνετώτερος) que Orestes? A questão pressupõe resposta negativa e equívale a afirmação enfática. Orestes nem observou a justiça (τὸ δίκαιον) nem seguiu a lei (νόμον) comum dos helenos. Com clareza estabelece-se que: a) o tema do discurso será a ἀσοφία; b) tratar-se-á da máxima ἀσοφία (ou ἀσυνεσία) de Orestes no que diz respeito a τὰ καλά e τὰ μὴ καλά; c) Orestes é maximamente ἀσύνετος porque contrariou tanto a justiça (τὸ δίκαιον) quanto as leis (τὸν νόμον), ou seja, tanto de um ponto de vista mais restrito - o dos νομοί, estabelecidos por convenção dos homens - quanto de um ponto de vista mais amplo - aquele de uma δίκη absoluta, estabelecida pelos deuses.

<sup>56</sup> *Górgias*, 483b-483-e, 491e-492c: aquele que por natureza é superior não se deve submeter aos νόμοι, pois πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὄτρωον; (“como pode um homem ser feliz sendo servil ao que quer que seja?”, 491e)

<sup>57</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1414b19 sqq.

<sup>58</sup> *id.*, *ibid.*, 1415a12-13

<sup>59</sup> Segundo a pontuação proposta por Willink, *op. cit.*, pág. 167.



2. Versos 496-533: confirmação (πίστις). Seria dramaticamente desnecessária a πρόθεσις<sup>60</sup> no discurso de Tíndaro: neste ponto da tragédia, a sucessão dos fatos já está suficientemente estabelecida; expô-los novamente seria supérfluo. Tíndaro passa diretamente à πίστις (argumentos retóricos que fundamentem o julgamento<sup>61</sup>). Trata-se de mostrar por que Orestes é ἀσυνετώτερος naquilo que diz respeito a τὰ καλά e τὰ μὴ καλά. Podemos dividir a πίστις em 6 partes:

- a) Versos 496-503: Tíndaro apresenta uma situação ideal: aquilo que poderia ter sido, caso Orestes houvesse dado a resposta καλή ao assassinio do pai. Quando Clitemnestra matou Agamêmnon, Orestes deveria ter-lhe imposto a punição justa (ἐπιθεῖναι ... δίκην, v. 500), expulsando-a de casa. Tal gesto teria sido justo e pio (ὀσίαν, v. 501) – ou seja, constituiria, em tal caso, τὰ καλά em oposição a τὰ μὴ καλά. Se assim tivesse sido, o jovem teria tomado o partido daquilo que é sensato (τὸ σῶφρον, v. 502), teria respeitado a lei (τοῦ νόμου, v. 503) e teria sido pio (εὐσεβής, v. 503). Tíndaro constrói um período hipotético irreal, mostrando quais teriam sido as conseqüências (versos 502-503, com os verbos em tempos secundários do indicativo acompanhados de ὅν) se Orestes tivesse agido como deveria (verso 500, com χρῆν acompanhado de infinitivo).
- b) Versos 504-506: Tíndaro apresenta a situação real (νῦν δὲ, verso 504), o estado efetivo das coisas, em oposição à hipótese irreal de 496-503: Orestes incorreu no mesmo destino que a mãe. De modo justo (ἐνδίκως, v. 505), ele a havia julgado κακήν (v. 505); contudo, assassinando-a, tornou-se ele mais κακός do que ela. Tíndaro divide o procedimento de Orestes em dois elementos: um intelectual – ele pensou, julgou, considerou (ἤγούμενος, v. 505) vil o ato da mãe – e nisso estava

<sup>60</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1414a31 sqq.; cf. também E. M. Cope, *Rhetoric of Aristoteles with a Commentary*, vol III; Cambridge, University Press, 1877, pág. 157: a πρόθεσις é “statement of the case (the setting forth of all its circumstances, as a foundation for judgement and argument”.

<sup>61</sup> Cf. Cope, *ibid.* pág. 157.

certo (o ancião já havia concedido, no verso 498, que o ato de Clitemnestra era abominável); o outro, no plano da ação: se é verdade que pensou bem, todavia agiu mal. Orestes fez a avaliação acertada do gesto da mãe, porém adotou como resposta a via de ação equivocada. Pensou bem, agiu mal: aqui, a oposição λόγος / ἔργον tem deslocado seu campo semântico e se traduz em pensamento / ação. Recurso engenhoso de Tíndaro é amplificar a vileza do crime de Orestes: se Clitemnestra ao assassinar Agamêmnon foi κακὴ (v. 505), Orestes ao matá-la foi κακίων (v. 506). Na verdade, os dois crimes são da mesma natureza – assassinato à traição de parente próximo – e, se alguma atenuante quanto ao motivo se pode propor, é o fato de o ato de Orestes alegadamente ter sido inspirado por Apolo e não lhe ter trazido qualquer vantagem pessoal – agiu desinteressadamente, motivado apenas pelo desejo de fazer justiça ao pai. Tíndaro considera do crimes de um outro ponto de vista; segundo ele, se o crime de Clitemnestra foi vil, mais vil foi o de Orestes: como notou o escoliasta<sup>62</sup>, a mulher é apenas parente (συγγενής<sup>63</sup>) do marido, mas o filho é ligado à mãe por natureza (φύσει).

- c) Versos 507-511: com um exemplo hiperbólico, Tíndaro ilustra seu ponto de vista: se Orestes um dia fosse assassinado por sua esposa e esta, por sua vez, fosse assassinada pelo filho e este houvesse de pagar com seu sangue o sangue derramado... A hipótese de Tíndaro é um caso de *reductio ad absurdum*, no qual mostra que se, de certo hipotético estado de coisas, seguissem todas as implicações necessárias, o estado resultante seria absurdo ou intolerável. Tíndaro, na verdade, não precisaria ter recorrido a uma hipótese (*se* Orestes tivesse uma esposa, *se* ela o assassinasse...), pois, nesse caso, a hipótese exemplificadora é essencialmente *igual* ao caso real: temos, ali, diante de nós, um caso real de marido assassinado pela esposa que, por sua vez, foi assassinada pelo filho. A situação real já degenerou no absurdo que o exemplo hipotético

<sup>62</sup> ad 504.

<sup>63</sup> O termo συγγενής não se aplica ao parentesco entre o filho e seus pais.

pretendia mostrar. O παράδειγμα aristotélico, observando relação de semelhança entre dois casos (ὅμοιος πρὸς ὅμοιον<sup>64</sup>), prova indutivamente que um deles trará resultados semelhantes ao outro. Se Dionísio solicita uma guarda pessoal, logo ele aspira à tirania – do mesmo modo que Pisístrato, tendo solicitado guarda pessoal, tornou-se tirano assim que a obteve<sup>65</sup>. Em nosso caso, o raciocínio deve articular-se do seguinte modo: se Clitemnestra assassina Agamêmnon e Orestes assassina Clitemnestra, logo teremos uma cadeia sem fim de assassinatos – do mesmo modo que, se a mulher de Orestes tivesse matado Orestes e o filho deles a tivesse matado, ele por sua vez haveria de ser morto... Mas, à diferença do exemplo dado por Aristóteles, o de Tíndaro não é um caso passado real, conhecido e reconhecível por todos e que permita, por indução, estabelecer conclusões válidas também para a situação discutida. Para Aristóteles, contudo, o παράδειγμα não precisa ser necessariamente tirado de fatos históricos reais (τὸ λέγειν πράγματα προγεγενημένα, 1393a29) podem-se também inventar exemplos (τὸ αὐτὸν ποιεῖν, 1393α29–30). Exemplos inventados podem ser fábulas (λόγοι, 1393a30), como as de Esopo, ou parábolas (παραβολή, 1393a30). Sócrates serve-se de uma parábola ao asseverar que os magistrados não devem ser escolhidos por sorteios: seria o mesmo que escolher os atletas por sorteio, e não em função de sua força física, ou escolher os pilotos por sorteio, e não em função de sua habilidade em governar um barco<sup>66</sup>. A parábola, nesses casos, dá maior clareza ao tema discutido. Ora, a parábola de que se serve Tíndaro é singular: não toma um exemplo análogo, semelhante (a relação entre piloto e nau é análoga, semelhante àquela entre magistrado e cidade) ao caso proposto, mas igual. Como se Sócrates dissesse: “não devemos escolher magistrados por sorteio; por exemplo, se escolhêssemos magistrados por sorteio e não por seus talentos específicos, o resultado

<sup>64</sup> *Retórica*, 1357b28-29.

<sup>65</sup> *ibid.*, 1357b30-35.

<sup>66</sup> *ibid.*, 1393b4-8

seria ruinoso para a cidade”. Tal parábola não teria a utilidade de ilustrar, de esclarecer o caso real analisado: ela é igual ao caso real, não pode lhe trazer nenhuma luz nova. Espera-se da parábola que seja semelhante ao caso real: “por exemplo, se escolhêssemos pilotos de navios por sorteio, os resultados seriam desastrosos”. Sob a forma de παράδειγμα, Tíndaro na verdade oferece uma tautologia. O ancião, expondo a parábola, começa a frase no potencial, com εἶ e optativo (ἀποκτείνειεν, v. 508), como Aristóteles, mas logo passa a usar o futuro do indicativo (ἀνταποκτενεῖ<sup>67</sup>, v. 509, λύσει, v. 511), como se quisesse “materializar”, dar mais intensidade, mais *pathos* a seu exemplo. Se o exemplo que Tíndaro apresenta não tem a força lógica, indutiva, de um exemplo histórico ou de um fato real, nem a força ilustrativa, esclarecedora de uma parábola, em compensação tem enorme efeito patético: evoca o quadro de um Orestes assassinado pela esposa<sup>68</sup> justamente no momento em que Orestes está prostrado em cena, exânime, fantasmático, semi-vivo (cf. versos 385, 386, 390, 391 etc.). Tíndaro mata Orestes – com palavras, não com atos. Orestes morto, assassinado por um parente, é a consequência lógica dessa cadeia de crimes. Tíndaro apontando Orestes (é expressivo o demonstrativo τόνδ(ε) no verso 508), farrapo humano jogado em cena, e sugerindo seu assassinato por uma esposa pérfida, faz que o vejamos já morto, põe-no pateticamente diante dos olhos do público. A consequência das proposições de Tíndaro faz-se paradoxal e vertiginosa: para que Orestes não morra, Orestes deve morrer (ou seja, para que não se sancione o absurdo daquela cadeia hipotética de assassinios que nos põe diante dos olhos a imagem do cadáver de Orestes massacrado pela esposa é necessário que, na realidade, o matricida efetivo seja punido segundo a prescrição das leis). Tíndaro conclui essa seção do discurso perguntando

<sup>67</sup> Ésquilo empregou o mesmo verbo para se referir ao assassinato de Clitemnestra por Orestes: *Coéforas*, versos 121 e 274.

<sup>68</sup> Imagem que é edípica no sentido psicanalítico, pois a especularidade entre o assassinio real de que foi sujeito Orestes e aquele imaginário de que seria objeto intercambia sua mãe por sua mulher. Na realidade, a esposa que assassinou o marido foi Clitemnestra. Tíndaro, em sua hipótese, coloca Orestes no lugar de seu pai.

onde estaria o término de tais males (aquela desenfreada cadeia de assassínios) (v. 511).

- d) Versos 512-517: apresenta a resposta à questão proposta no verso 511: estabeleceram bem tais coisas nossos antepassados (πάτερες οἱ πάλαι, v. 512). Em 409-408 a.C., fora gravada em pedra, em Atenas, uma lei sobre homicídios que os atenienses acreditavam ser a mesma estabelecida por Drácon em 621-620 a.C.<sup>69</sup>. Sólon abolira todas as leis draconianas, exceto aquelas que tratavam de assassinatos. Chapoutier<sup>70</sup> cria que as palavras de Tíndaro se pudessem referir às leis de Drácon. O problema é que as leis de Drácon previam a morte como punição de homicídio<sup>71</sup>. A menção de φυγαῖσι ὄσιοῦν (v. 515) sugere que a referência seja antes às leis homéricas<sup>72</sup>. Seja como for, Tíndaro está a indicar claramente que a cadeia de assassinatos deve ser interrompida e que os antepassados cuidaram disso estabelecendo leis: aquele que estiver maculado de sangue não deve se apresentar à vista de nenhum outro homem, mas deve purificar-se (ὄσιοῦν, 515) exilando-se – a lei proíbe que seja morto como compensação pelo assassinio que cometeu (ἀνταποκτείνειν, v. 515, o mesmo verbo empregado em 509). Todavia, Tíndaro, mesmo tendo evocado antiga lei que proíbe ἀνταποκτείνειν, mais tarde afirmará que Orestes deve ser apedrejado (v. 536). A incoerência pode ser corrigida com a supressão dos versos 536 e 537, que se repetem em 625 e 626, onde não encerram contradição: Tíndaro se teria tornado defensor da pena de morte para Orestes apenas quando se enfurece, depois do discurso de defesa do jovem (v. 470-629)<sup>73</sup>. Como confirmação de sua tese de que o assassino deve ser exilado, conforme a

<sup>69</sup> Cf. D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London, Thames & Hudson, 1970, pág. 42.

<sup>70</sup> Euripide, *Oreste – texte établi et annoté par F. Chapoutier et traduit par L. Méridier*, Paris, Belles Lettres, 1959, pág. 89.

<sup>71</sup> Cf. Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, pág. 107

<sup>72</sup> Di Benedetto, *ibid.*, cita *Iliada*, IX, sqq.

<sup>73</sup> Cf. Willink, *op. cit.*, págs. 166 e 172, que ainda alega como razões para a supressão dos versos 536 e 537 o tom temperado do epílogo de Tíndaro (v. 538-541), a resposta mansa do coro, que haveria de indignar-se caso o ancião, em um acesso de fúria, tivesse proposto o apedrejamento de Orestes e, finalmente, o fato de o escoliasta comentar o verso 616 e não o 537.

lei, Tíndaro apresenta a evidência de que, se assim não for, haverá sempre um homem culpado de homicídio, maculado pelo último assassinato da série. Os versos 516-517 repetem, sintetizando, a idéia que se desenvolveu no exemplo hipotético de 506-511. O esquema argumentativo foi: se parentes começarem a se assassinar uns aos outros com o propósito de vingar o crime precedente (v. 508-511), qual será o termo dessa seqüência de assassinatos (v. 511)? As leis dos antigos estabeleceram o termo para tal seqüência (v. 512-515); se não forem seguidas, os parentes começarão a se assassinar uns aos outros (v. v. 516-517). Há uma tautologia: I) temos o problema x; II) y resolve o problema x; III) se não houver y, teremos o problema x – que, contudo, não enfraquece a argumentação, mas serve para enfatizar e fixar melhor, na mente dos ouvintes, o ponto de vista defendido. Até aqui a argumentação de Tíndaro foi objetiva, imparcial, serena. O orador só se manifesta pessoalmente duas vezes: no parêntese do verso 499, em que avalia moralmente o crime de Clitemnestra e afirma que não o aprovará, e no verbo ερησομαι, com o qual se dirige a Menelau, anunciando que lhe fará uma pergunta.

- e) Versos 518-525: na seção da *rhexis* que se inicia em 518, Tíndaro muda o tom. O orador se manifesta explicita e decididamente – ἐγὼ δὲ (v. 518), deixando os ouvintes perceberem que a objetividade da seção precedente – que era mais técnica, que se atinha a considerações e raciocínios jurídicos – será substituída por uma elocução mais subjetiva, pessoal, passional. Tal inflamação já se expressa no forte verbo μισῶ (“eu odeio”, v. 518, o primeiro de uma série de cinco verbos na primeira pessoa do singular): odeio mulheres impuras (ἀνοσίους, v. 518, retomando ὀσίαν do verso 501 – a justiça pia que Orestes deveria ter buscado – e ὀσιοῦν do verso 515 – o ato de purificar-se com o exílio), afirmação dura que retomará e desenvolverá a concessão apresentada no verso 419. A *confutatio* tem como função impedir que mais tarde se possa acusá-lo de, atacando a ação de Orestes, defender aquela de Clitemnestra. Πρώτην, no

verso seguinte, apresenta o anúncio de que se sairá do âmbito mais restrito dos crimes de Clitemnestra e Orestes: Tíndaro odeia a filha, que assassinou o marido – odeia-a em primeiro lugar (ou seja, ela é a primeira, mas não a única a ser objeto de seu ódio). “E Helena, tua esposa, jamais louvarei” (οὐποτ’ αἰνήσω, v. 520): sob o litote, pulsa a veemência do ódio recém-expresso. Prossegue Tíndaro: οὐδ’ ἄν προσείποιμι (o objeto direto é Helena<sup>74</sup>) e, dirigindo-se frontalmente a Menelau e introduzindo outro litote, οὐδὲ σὲ ζηλώ. O movimento das censuras do ancião principia no genérico “mulheres impuras” para, passando por Clitemnestra e Helena, chegar ao próprio Menelau: ele foi a Tróia por causa de uma mulher κακῆ (v. 521). A vileza da mulher que motivou as ações de Menelau contamina-o, conspurca-o, fã-lo também κακός. Os versos 518-522 concederam ao interlocutor que Clitemnestra é vil e estenderam sua condenação à irmã e ao marido desta. No verso 523, ἄμυνῶ δὲ responderá a μισῶ μὲν (v. 518); “sim, odeio mulheres impuras, mas defendo a lei”. Ao ódio contrapõe-se o νόμος; qualquer simpatia ou aversão pessoal que possamos sentir por alguém se deve sempre submeter à disciplina da lei. Defendendo a prevalência da lei, Tíndaro critica o modo anômalo de ação de Orestes, que resolveu por meio de βία uma situação que requeria a observância do νόμος. Com ὅσονπερ δυνατός εἶμι (v. 523), Tíndaro vai além em sua defesa da lei: defendê-la-á tanto quanto tiver poder para fazê-lo – ou seja, não está a fazer mera apologia da lei por meio de palavras, mas anuncia, aqui, futuras ações: usará as forças de que dispõe para conservar o império do νόμος, a fim de interromper – conclui – a bestial carnificina que sempre arruina a terra e a cidade. Os versos 524-525 concluem essa parte da *rhexis*, oferecendo uma sinopse da motivação da postura de Tíndaro: dirige sua decisão a busca do bem da cidade. A defesa do νόμος como garantia de civilização, em oposição ao estado selvagem, é própria do pensamento

<sup>74</sup> O fato de não dirigir palavra a Helena equivale a uma imputação, como se ela fosse tão responsável pela morte de Agamêmnon quanto Clitemnestra; cf. *Eurípide, Oreste – lettura di A. M. Scarcella*, Roma, Signorelli, 1958, pág. 85.

sofístico<sup>75</sup> – em particular de Protágoras – e a fala de Tíndaro é evidência da familiaridade de Eurípides com questões e conceitos discutidos pelos sofistas.

f) Versos 526-533: a veemência emocional de Tíndaro atinge o paroxismo. Ele deixa de falar a Menelau para se dirigir a Orestes – o que é tanto mais significativo de seu desequilíbrio quanto se sabia haver o impedimento religioso de se dirigir a palavra ao matricida. Pergunta-lhe que ânimo tinha quando a mãe, suplicante, mostrou-lhe o seio<sup>76</sup>; ele, Tíndaro, sem ter visto a cena, chora. O emocionalismo do ancião não oculta uma estrutura retórica elaboradíssima. O orador está a manipular o conceito de caráter. Sua preocupação com a conservação das leis e com o bem comum da cidade já evidenciaram para os ouvintes que ele é homem virtuoso; agora, apresentando lado a lado sua própria reação emocional e aquela de Orestes a um quadro patético – a mãe ameaçada pelo filho a mostrar-lhe o seio – permite que os ouvintes se formem um juízo claro sobre o caráter do acusador e do acusado. Tíndaro, que não viu a cena, chorou – é um homem benevolente<sup>77</sup>; Orestes, que viu a cena, que era o protagonista da cena, que era o próprio filho daquela que suplicava (ἵκετεύουσα) não se comoveu: matou-a. Não só não chorou, mas deu prosseguimento à ação torpe. A resposta à pergunta que propõe o ancião – τί ν' εἶχες, ὦ τάλας, ψυχὴν τότε... ; – está implícita no próprio modo de formular a questão: um homem que perpetrou tais κακά tinha então ψυχὴν κακὴν; o vocativo τάλας com que Tíndaro se dirige a ele assume a conotação de maldito, abominável<sup>78</sup>, em contraste enfático com o uso do mesmo termo com relação aos próprios olhos lacrimejantes: δακρύοις γέροντ' ὀφθαλμὸν ἐκτίκω τάλας – os velhos olhos infelizes,

<sup>75</sup> Cf. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, University Press, 1981, págs. 111-130; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol III, Cambridge, University Press, 1969, págs. 60-84

<sup>76</sup> Com enjambement e ênfase na palavra μητηρ, que inicia o verso 528.

<sup>77</sup> Segundo Aristóteles, *Retórica* 1378a6 sqq., determinam a credibilidade do orador sua φρόνησις, ἀρετή e εὐνοία.

<sup>78</sup> “You devil”, traduz West.



sofredores, desgraçados de Tíndaro verteram lágrimas. Devemos observar que mesmo nesse ponto da argumentação de Tíndaro não se perde o rigor retórico e não se recorre a sentimentalismo fácil; estamos ainda no domínio de provas técnicas: são ἔντεχνοι πίστεις também aquelas que se fundam no caráter – no caráter do orador e no estado de espírito em que ele é capaz de pôr seus ouvintes<sup>79</sup>: persuade-nos mais prontamente o orador cujo discurso revela caráter sólido e digno. Tais πίστεις são subjetivas, mas não por isso atécnicas. Com a evocação por parte de Tíndaro da imagem da mãe suplicando ao filho, seio exposto, que poupe sua vida, outra vez Eurípides recorre ao expediente de convidar o espectador a ver aquilo que não está em cena. O espectador faz-se cúmplice do autor na elaboração do *pathos*, pois é ele quem ele deve criar na mente a imagem sugerida. E isso em dois planos: no plano da convenção dramática, fazemos as personagens que estão em cena a ouvir a argumentação de Tíndaro, mas fazem-no também os espectadores do teatro de Dioniso<sup>80</sup> que ouvem os versos criados por Eurípides e se deixam levar pelo mesmo *pathos* que experimentam as personagens da ficção. O paroxismo patético atingido então é contrabalançado por uma prova objetiva (versos 530-532): tu és odiado (μισῆς, ecoando μισῶ em 518) pelos deuses e pagas o crime cometido contra tua mãe errando em acessos de loucura e pavor. Tíndaro acabara de evocar a imagem da mãe suplicante, convidando os ouvintes a imaginá-la; agora, aponta uma imagem presente, materialíssima: Orestes doente. O corpo de Orestes é prova da impiedade de seu crime. Os males que o afligem têm origem divina – são prova de que o odeiam os deuses. Depois de argumentação sutilíssima construída com palavras, Tíndaro permite-se chegar à desqualificação da palavra como prova jurídica (versos 532-533): diante deste quadro que todos vemos, clamoroso e incontestável, é desnecessário ouvir qualquer palavra que seja de outros testemunhos (τί μαρτύρων ἄλλων ἀκούειν δεῖ μ(ε) ᾿...;): a prova da

<sup>79</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1356a1 sqq. e 1366a9-16.

<sup>80</sup> E que certamente terão em mente os versos 896 e 898 das *Coéforas* de Ésquilo.

impiedade está ali para ser vista (εἰσορᾶν πάρα)<sup>81</sup>. A afirmação final de Tíndaro não é mera ênfase retórica na certeza da culpabilidade do jovem; tem função estrutural precisa: é uma *confutatio* poderosíssima. Equivale a alegar: demonstrei com palavras que ele é criminoso e deve ser entregue à lei; caso alguém venha a demonstrar com palavras o contrário, desconsideremo-las, pois para que servem provas verbais, se temos aqui a prova maior, para ser *vista* – a doença divina?

3. Versos 534-541: conclusão (ἐπίλογος). As palavras que abrem a seção (ὥς οὖν ἂν εἰδῆς, Μενέλεως) são semelhantes àquelas que abrem os epílogos de outras *rheseis* em tragédias de Eurípides (*Troianas* 1029, *Orestes* 627)<sup>82</sup> Tíndaro volta a se dirigir a Menelau: ele é o destinatário de sua *rhesis*. Tíndaro não deve persuadir Orestes, deve persuadir Menelau: a seção entre os versos 526 e 533, embora dirigida a Orestes, visava a efeito emocional sobre Menelau. Nos versos 534-535, Tíndaro aduz a conseqüência lógica de 531-532: por meio da insofismável prova do corpo devastado do jovem, concluíra-se que os deuses lhe são inimigos; então, caso Menelau busque ajudá-lo, estará a agir contrariamente aos desígnios dos deuses. O argumento tem a aparência de um entimema: I) os deuses são inimigos de Orestes; II) se Menelau for amigo de Orestes, logo III) Menelau será inimigo dos deuses<sup>83</sup>. A argumentação ganha ênfase emocional do fato de ser, a princípio, dirigida a Orestes naquilo que lhe diz respeito diretamente e, depois, a Menelau naquilo que é de seu interesse: I) “os deuses *te* odeiam” (Tíndaro está a falar com o matricida); II e III) “se *tu* ajudares Orestes, *tu* serás inimigo dos deuses” (Tíndaro dirige-se a Menelau). Os versos 538-539, pela terceira vez<sup>84</sup>,

<sup>81</sup> Contudo a demonstração de Tíndaro não é a-retórica, pois funda-se justamente na apresentação de um τεκμήριον; cf. Aristóteles, *Retórica*, 1357a34 sqq.; concluir que Orestes é culpado tomando por base o τεκμήριον que é seu corpo presente e arruinado equivale a concluir que “um sinal de que está doente, é que tem febre”

<sup>82</sup> Aproximação feita por Th. Miller, *apud* Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, pág. 111.

<sup>83</sup> É falso o silogismo pois, do ponto de vista formal, de I e II não segue necessariamente III; contudo subjaz à argumentação de Tíndaro um silogismo legítimo que o ouvinte é induzido a pressupor: I) os amigos de Orestes são inimigos dos deuses, II) Menelau é amigo de Orestes, III) Menelau é inimigo dos deuses.

<sup>84</sup> A repetição de um tema (παλλίλογία) no epílogo com o propósito de fixá-lo bem é defendida na *Retórica a Alexandre*, 1433b21 sqq.

abordam o tema da culpabilidade de Clitemnestra: sim, ela mereceu morrer, isso foi justo – mas não deveria morrer pela mão de Orestes. Tíndaro, com rigor lógico, está a denunciar um falso entimema. Para Aristóteles<sup>85</sup>, uma das modalidades de entimema aparente é aquela que se funda na separação (διάρησις). Trata-se de reunir duas proposições que, separadas, são verdadeiras mas que, juntas, não implicam necessariamente uma terceira proposição verdadeira. Referindo-se a uma passagem do *Orestes* de Teodecto, Aristóteles analisa-a formalmente assim: δίκαιον ἔστιν, ἢ τις ἄν κτείνῃ πόσιν, ἀποθνήσκειν ταύτην, καὶ τῷ πατρί γε τιμωρεῖν τὸν υἱόν. Aristóteles parte de duas proposições verdadeiras: I) É justo que morra aquela que assassinou seu marido; II) É justo o filho vingar seu pai. Contudo, não segue da verdade de I e II que seja verdadeiro III: é justo que Orestes mate Clitemnestra. As ações mencionadas em I e II são individualmente justas, mas reunidas – e o elo de reunião seria Orestes, filho da assassina e do assassinado – resultam em uma proposição falsa: de fato, é falso III) É justo Orestes vingar seu pai assassinando aquela (Clitemnestra) que o matou. No texto de Eurípides, Tíndaro aponta a verdade de I, omite II e chama nossa atenção explicitamente para a falsidade de III. Clitemnestra deveria morrer, sim, mas não pela mão de Orestes. Esse ponto é crucial para o estabelecimento da inocência ou culpabilidade do jovem mais tarde (versos 546-556): Orestes defender-se-á buscando mostrar que tal entimema não é apenas aparente, mas verdadeiro – ou seja, tratará de demonstrar que a proposição III é verdadeira. Uma novidade nessa seção da *rhexis* de Tíndaro é o fato de ele ter afirmado que Clitemnestra morrera justamente, contrariando sua afirmação precedente de que a justa punição para o assassinio seria o exílio (versos 501-502; 513-515). Abre-se a possibilidade para mais tarde aventar-se a possibilidade de infligir também a Orestes a pena de morte (v. 625), uma vez que, por seu crime, tornou-se igual a Clitemnestra (v. 504) – ou, ainda, pior que ela (v. 506). Conclui Tíndaro sua elocução com dois versos em tom de lamúria

<sup>85</sup> *Retórica*, 1401a25 sqq.

pessoal, afirmando que é feliz em tudo, exceto por suas filhas (versos 539-540).

Esperaríamos, então, a resposta de Menelau – foi a ele que Tíndaro dirigiu a *rhexis*; o que está em questão é se Menelau ajudará ou não Orestes a escapar ao julgamento popular. Mas Menelau se cala, e responde Orestes. Também sua resposta se estrutura em sólido esquema retórico:

1. Versos 544-550: proêmio (προοίμιον). Aristóteles<sup>86</sup> afirma que a função do προοιμιον é indicar o fim a que se dirige um discurso e que aquilo que diz respeito à acusação (τὰ πρὸς διαβολήν) deve ser tratado no ἐπίλογος do discurso do acusador, mas no início (πρῶτον) do discurso do defensor, já que este deve principiar afastando os obstáculos, de modo a se livrar logo da acusação – enquanto aquele deve deixar a acusação para o fim, para que dela se lembrem os ouvintes mais facilmente. Orestes, no proêmio, trata de negar sua culpa. Inicia anunciando ao ancião que teme dirigir-lhe a palavra, pois há de aborrecê-lo. Os motivos pelos quais Orestes o crê são, em primeiro lugar, o fato de que o contestará agonicamente; em segundo lugar, o fato de, como assassino poluto, haver contra ele a interdição sacra (que, contudo, Tíndaro já rompera ao dirigir-lhe a palavra nos versos 526-533. Orestes, nos versos 546-547, indica a que fim se dirigirá a *rhexis* e já assevera que, ao menos em certo sentido, é um homem inocente: “eu, por ter matado minha mãe, sou impuro (ἄνόσιος), mas, com um outro nome, sou puro (ὄσιος), já que vinguei meu pai”. Apresenta-se um jogo de contrastes que opõe ἄνόσιος a ὄσιος, μητέρα a πατρί e κτανών a τιμωρῶν, com expressivo quiasma em μητέρα κτανών ... τιμωρῶν πατρί. Orestes está a assumir um ponto de vista completamente afinado com as doutrinas dos sofistas. Os Δίσσοι Λόγοι<sup>87</sup> defendiam a tese de que a uma mesma coisa podiam sempre ser atribuídos nomes opostos (ἄγαθός

<sup>86</sup> *Retórica*, 1415a22 sqq.

<sup>87</sup> Diels-Kranz – 90.

/ κακός, καλός / αἰσχρός, δίκαιος / ἄδικος etc.)<sup>88</sup>. Quando Orestes afirma ἐγὼ δ' ἄνοσιος εἶμι ... ὄσιος δέ ... repete a mesma estrutura de, por exemplo, τούτῳ δίκαιον καὶ ἄδικον<sup>89</sup>. Para o autor dos Δίσσοι Λόγοι, a uma mesma coisa, sob dois pontos de vista diferentes, podem ser atribuídos predicados contrários. Por exemplo, a vitória dos gregos contra os persas foi um bem para aqueles, mas um mal para os bárbaros<sup>90</sup>. Não há aqui a idéia de uma justiça divina, suprema, que possa fundamentar um juízo de valor absoluto sobre as coisas<sup>91</sup>. Também Orestes se defende do mesmo modo: não é possível avaliar seu ato de um ponto de vista único, absoluto, supremo: de um ponto de vista foi ímpio, de outro foi pio. Pois, se puniu quem lhe trucidou o pai, puniu um inimigo – como estabelecem os Δίσσοι Λόγοι, τὸς μὲν φίλως καὶ τὸς πολίτας φονεύεν αἰσχρόν, τὸς δὲ πολεμίως καλόν<sup>92</sup>. O trabalho retórico de Orestes consistirá em demonstrar que, com relação a Clitemnestra, é-lhe mais apropriado considerá-la πολεμία do que φίλη (o que, em certo sentido, ela também é). O jovem conclui o proêmio aludindo outra vez à idade de Tíndaro, contudo anunciando que, apesar de sentir-se inibido diante dos cabelos brancos do ancião, irá em frente com sua defesa (versos 548-550).

2. Versos 551-599: confirmação (πίστις).

- a) Versos 551-563: defesa de sua decisão de matar Clitemnestra. A questão τί χρῆν' με δρᾶσαι; (v. 551) expressa perfeitamente a perplexidade em que se encontrava o herói, seu estado de ἀπορία. Naquele momento, impunha-se difícil decisão. Orestes convida o interlocutor a ponderar: “opõe duas coisas a duas coisas” (v. 551). A oposição proposta será aquela entre os papéis do pai e da mãe na procriação: “meu pai me engendrou (ἐφύτευσεν), tua filha deu-me à luz (ἔτικτε) – campo arado que recebeu a

<sup>88</sup> Também Protágoras (Diels-Kranz 80A1) já dizia δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.

<sup>89</sup> Δίσσοι Λόγοι, 90, 3, 1.

<sup>90</sup> *ibid.*, 90, 1, 8

<sup>91</sup> O método era familiar a Eurípides e é muito provável que a expressão δίσσοι λόγοι, empregada na terminologia dos filósofos, seja uma referência a versos do próprio Eurípides: ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσοῶν λόγων / ἄγωνά θεῖτ' ἄν εἰ λέγειν εἴη σοφός (fragmento 189).

<sup>92</sup> 90, 2, 8.

semente de outro” (versos 552-553). Para Paley<sup>93</sup>, o sentido da expressão δύο γὰρ ἀντίθετες δυοῖν seria o fato de haver dois fatos a favor de Orestes (o pai é o verdadeiro originador do filho; Clitemnestra era adúltera) a serem confrontados com duas acusações de Tíndaro (Orestes matara a própria mãe; Orestes matara a sua filha). Essa interpretação é inadequada, porque Tíndaro não defende a filha enquanto tal. Para Di Benedetto<sup>94</sup>, as duas oposições seriam: de um lado, Clitemnestra apenas recebeu o sêmen de Agamêmnon e Clitemnestra cometeu adultério; de outro lado, Orestes tomou partido a favor do pai e Orestes matou a mãe. Parece, contudo, que a explicação mais simples seria considerar que os dois pares de elementos opostos estão no verso 552, dispostos em estrutura quiasmática: πατήρ ... ἐφύτευσεν ... ἔτικτε παῖς (meu pai gerou(-me) ... deu(-me) à luz tua filha). Opõem-se o pai de Orestes e a filha de Tíndaro; opõem-se o ato de φυτεύειν e o ato de τίκτειν<sup>95</sup>. O ponto de vista de que o pai tem papel mais importante no ato de procriação, assim como a semente o é com relação à terra arada, era corrente no mundo grego. Segundo Aristóteles<sup>96</sup>, filósofos como Anaxágoras sustentavam tal posição (γίνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον). Argumento idêntico ao proposto por Orestes é aquele apresentado por Apolo em *Eumênides* (versos 658-659). Orestes continua: sem o pai, não existiria o filho<sup>97</sup>. Portanto, se o pai prevalece diante da mãe, Orestes raciocinou que deveria tomar o partido dele – o originador do γένος (versos 555-556). A argumentação do jovem é simples e se sustenta por si só: houve oposição entre seu pai e sua mãe; como ele é mais filho do pai do que da mãe, deve defender o partido paterno. Orestes acrescenta ainda um agravante para a

<sup>93</sup> *Euripides*, vol. III, London 1880, *ad v.*

<sup>94</sup> *Op. cit.*, pág. 114.

<sup>95</sup> Não muito diferente é a leitura do escoliasta: compara ao pai a semente e à mãe o campo arado.

<sup>96</sup> *De Gen. An.* Δ 1.763b30; Anaxágoras, fragmento A.107, Diels-Kranz

<sup>97</sup> O verso 554 é suprimido por vários editores, como Nauck e Paley; segundo Willink, ele enfraqueceria o argumento de Orestes, que se funda na maior importância do pai, enquanto o verso em questão estabeleceria importância igual para pai e mãe. De fato, o argumento não é brilhante, e seria o caso de se perguntar, como o escoliasta, “e sem a mãe?”. Contudo, não é função do editor corrigir ou aperfeiçoar a argumentação de uma personagem. Não há razão maior para extirpar o verso.

assassina, que não altera substancialmente o argumento, mas contribui para criar uma imagem moralmente negativa de Clitemnestra: “tua filha – tenho vergonha de dizer ‘mãe’ – em privadas<sup>98</sup> núpcias insensatas freqüentava o leito de um homem”. A Tíndaro, que enfatizava a relação de parentesco entre Clitemnestra e Orestes (μητέρα, v. 502; μητέρι, v. 504; μητέρ(α), v. 506; μητέρ(α), v. 509; μήτηρ, v. 528; μητρός, v. 531), este responde recusando a Clitemnestra a denominação μήτηρ e designando-a como ἡ σὴ ... θυγάτηρ. Clitemnestra era amante de Egisto. Orestes matou-o<sup>99</sup> e sacrificou a mãe – usa o verbo ἐπιθύω (v. 562), próprio para designar sacrifício ritual. O assassinio de Clitemnestra é visto como um sacrifício<sup>100</sup> por meio do qual um jovem vinga seu pai; à expressão ἐπὶ δ’ ἔθυσσα μητέρα, ao final do verso 562, corresponde τιμωρῶν πατρί ao final do 563. O recurso a vocabulário do contexto ritual-religioso serviria para situar a iniciativa do jovem no âmbito das ações sacras sancionadas pelos deuses – e não apenas como mero ato de vingança humana<sup>101</sup>. Há paradoxo, contudo, no acréscimo de ἀνόσια μὲν δρῶν (v. 563), o que concede que foi ímpio o sacrifício de Clitemnestra. Um sacrifício não sacro não é um sacrifício, é um assassinato; é esse o ponto fraco da argumentação de Orestes. Seu ato de matar a mãe foi um sacrifício anômalo e ἀνόσιος, cuja única justificativa seria τιμωρῶν πατρί<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> οὐ νενομισμένοις, explica o escólio.

<sup>99</sup> A morte de Egisto não representa embaraço para a defesa de Orestes e é justificada rapidamente, *en passant*, pois a lei ática permitia que um homem assassinasse um adúltero flagrado com sua esposa, mãe, filha ou irmã; cf. Lísiias, I, 30 e Demóstenes, 23.53, citados por West, *Orestes*, pág. 221.

<sup>100</sup> Walter Burkert, em “Tragedy and Sacrificy Ritual” (*Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966, pág. 109), nota que há formas de sacrifício em que a vítima é considerada responsável pela própria morte – entre elas, o sacrifício do τράγος a Dioniso. Também segundo Burkert, é importante a ambivalência de sentimentos nesses casos: o homem mata conforme a vontade dos deuses; contudo, ao matar, reluta e experimenta sensação de culpa e remorso.

<sup>101</sup> Cf. Denniston, *Euripides – Electra*, Oxford, 1954, págs. 200-201, ad. v. 1222. Cf. também o escoliasta: ἵνα δείξῃ ὅτι εὐσεβῶς διεπράξατο φονεύσας αὐτήν, ἔφη τὸ ἔθυσσα.

<sup>102</sup> A idéia é enfatizada pela composição em quiasma do verso 563: ἀνόσια μὲν δρῶν, ἀλλὰ τιμωρῶν πατρί.

- b) Versos 564-572: apresenta-se como benfeitor dos helenos<sup>103</sup>. Caso as mulheres fossem livres para matar seus maridos, sempre que tivessem qualquer motivo de queixa o fariam – e depois mostrariam os seios (respondendo à acusação de 526), para suscitar piedade. Orestes alega que, tendo agido como agiu, interrompeu tal costume (τόνδ' ἔπαυσα νόμον, v. 571). Tíndaro havia acusado Orestes de não ter agido conforme τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον (v. 495); o jovem agora proclama: ἅπασαν Ἑλλάδ' ὠφελῶ (v. 565), pois interrompeu este νόμον (i.e. de as esposas matarem impunemente seus maridos). Tíndaro afirmara que se deveria respeitar a lei (νόμῳ, v. 523) interrompendo (παύων, v. 525) a carnificina que arruina as cidades; Orestes agora se apresenta como benfeitor público na medida em que, com seu ato, justamente interrompeu (ἔπαυσα) o costume (νόμος) de as esposas matarem seus maridos. A resposta de Orestes é péssima. Em primeiro lugar, não se poderia dizer que houvesse na Hélade um νόμος conforme o qual as esposas matassem seus maridos. Em segundo lugar – e este aspecto é fundamental – Tíndaro não afirmou que Clitemnestra devesse ficar impune. Muito pelo contrário: enfatizou bem que o crime de sua filha fora abominável e que ela deveria ter sido punida conforme as leis. Também é infeliz nos detalhes a resposta de Orestes: ao dizer que pôs fim àquele νόμος realizando ações terríveis (δεινά), faz uma ressalva: ὡς σὺ κομπεῖς (v. 571). Ora, Tíndaro em nenhum momento usou tal adjetivo para qualificar os atos de Orestes; foi o próprio Orestes que, no verso 396, admitiu: σύνοιδα δεῖν ἔργασμένος.
- c) Versos 572-578: apresenta agravantes para o crime da mãe, num procedimento habitual da retórica δικανική<sup>104</sup>. Clitemnestra traiu um homem que partira de casa como comandante de todos os gregos, πάσης ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος (v. 574), ecoando o verso 565 (ἅπασαν Ἑλλάδ' ὠφελῶ) e enfatizando a idéia de utilidade pública: Clitemnestra traiu um

<sup>103</sup> Cf. *Rhetorica ad Alexandrum*, 1427a29: o acusado que não pode negar factualmente seu crime deve tentar mostrar que ele foi ou legal ou justo ou conveniente ou útil para a cidade.

<sup>104</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1374b24 sqq.



homem que beneficiava a Grécia. Ela não manteve puro seu leite e, quando percebeu seu erro, não puniu a si mesma (οὐχ αὐτῇ δίκην ἐπέθηκεν, v. 576-577) mas, para evitar que o marido a punisse (ὥς μὴ δίκην δοίη πόσει, v. 577), castigou e matou o pai de Orestes. Portanto, este odiou-a e assassinou-a com justiça (ἐνδίκως, v. 572). Note-se a ênfase que põe Orestes no conceito de δίκη: Clitemnestra não se submeteu à δίκη que merecia seu ato e, para evitá-la, assassina aquele que poderia exigir a aplicação de tal δίκη. O recurso à noção de δίκη, aqui, responde às acusações de Tíndaro de que Orestes não teria respeitado τὸ δίκαιον (v. 494), de que não aplicara a αἵματος δίκην (v. 500) e de que, agora, estaria a pagar ἀμητρὸς δικῆς (v. 531). Orestes enfatiza pouco, contudo, os aspectos hediondos do crime da mãe. Dentre os agravantes relacionados por Aristóteles, poder-se-iam aplicar ao assassinio de Agamêmnon o fato de ter sido premeditado, de que foi bestial e de que é um crime tal cuja narrativa inspiraria piedade<sup>105</sup>. Orestes, todavia, não aborda esses *topoi*.

- d) Versos 579-584: Orestes deixa de concentrar o foco de sua defesa na abjeção da assassina para passar a concentrá-lo em sua própria pessoa: na hipótese de que ele, calando, aprovasse o crime da mãe, o que lhe faria o assassinado (v. 580-581)? É de se notar o emprego do particípio σιγῶν. O verbo é claramente inadequado, pois Orestes não vingou o pai deixando de se calar, não vingou o pai com palavras, mas com atos. Numa cultura em que a ação é mais estimada que a palavra, Orestes agiu e, tendo agido, pouco importa se calou ou não. Na hipótese em que compactuasse com o crime, continua Orestes, o pai não o odiaria e não faria as suas Erínias dançarem ao redor dele? Conclui: ou será que as Erínias são aliadas de minha mãe, mas não de meu pai, que sofreu maior injustiça (v. 583-584)? Agora que mudou o foco da defesa para sua situação pessoal, Orestes encontrou um argumento feliz. De seu ponto de vista pessoal, o que poderia fazer? Se não reagisse ao crime da mãe, as Erínias o

<sup>105</sup> Cf. *Retórica*, 1375a6-8.

perseguiriam. Reagiu – e elas igualmente o perseguem! Orestes encontra-se naquela situação exemplificada pelo adágio popular “se ficar o bicho come, se correr o bicho pega”. Ora, uma vez que, agindo ou não agindo, será perseguido pelas Erínias, tomou o partido daquele que padeceu maior injustiça (e que, como já demonstrara, é aquele que o engendrou, o único responsável por sua existência) e não daquela que cometeu a injustiça.

- e) Versos 585-590: Orestes passa da defesa à acusação. Para Aristóteles, a ἀπολογία deveria se situar no início do discurso e a κατηγορία no epílogo<sup>106</sup>. Orestes acusa Tíndaro: σύ τοι (v. 585), inicia enfaticamente. Foi Tíndaro que, engendrando (φυτεύσας, v. 585, ecoando ἐφύτευσεν em 552, de modo coerente com a doutrina exposta de que o pai é o verdadeiro autor do filho) uma filha vil, arruinou Orestes: por causa de sua temeridade, ele perdeu o pai e tornou-se um matricida. Assim como Agamêmnon fora o verdadeiro autor de Orestes, Tíndaro, como verdadeiro autor de Clitemnestra, é também responsável pela ruína de Orestes. O jovem, passando da acusação de Tíndaro à crítica de Clitemnestra, recorre a um exemplo: a mulher de Odisseu não foi assassinada por Telêmaco, pois não acumulou esposos e manteve puro o leito nupcial (v. 587-590). Esses três versos são suprimidos por vários editores com base no fato de que a comparação seria imprópria (o fato de que Clitemnestra foi assassinada por ter sido vil não é objeto de contestação) ou de que seria inadequada a referência a um mito estranho àquele dos Atridas<sup>107</sup>. Ora, Orestes não faz outra coisa senão empregar um exemplo histórico para reforçar seu ponto de vista<sup>108</sup> e, se seu procedimento não revela grande habilidade retórica, não é este o único caso de mediocridade oratória em sua *rhexis* – e tal debilidade pode ser intencional<sup>109</sup>, desejada por Eurípides: o poeta era familiarizado com a melhor retórica; contudo não estava obrigado a fazer

<sup>106</sup> *Retórica*, 1415a29 sqq. Na *rhexis* de Orestes, contudo, aparecem dispersos vários elementos que Aristóteles indica como próprios do epílogo, e a divisão das partes do discurso não pode ser estabelecida com excessiva rigidez; cf *Retórica* 1419b10-19 e Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, pág. 119.

<sup>107</sup> Cf. Di Benedetto pág. 120; West pág. 222.

<sup>108</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1393a28sqq.

<sup>109</sup> Como notou Willink, *Euripides – Orestes*, pág. 178.

de todas as suas personagens hábeis oradores. De qualquer forma, não cabe ao leitor moderno “corrigir” a retórica de Orestes. Seu argumento não é de um digno de um Górgias, mas tampouco é absurdo; é simples, singelo – de uma assustadora, abissal infantilidade épica: se minha mãe tivesse se comportado bem como Penélope, eu não a precisaria ter matado.

- f) Versos 591-599: atribui a culpa a Apolo. Obedecendo a ele, persuadido por ele (τούτῳ πιθόμενος, v. 594), o jovem matou sua mãe. Em planos diferentes, dispõem-se diferentes graus de causalidade e de responsabilidade. Orestes tenta mostrar-se como mero instrumento; os verdadeiros responsáveis são Tíndaro, que gerou a mulher má, e Apolo, que ordenou a Orestes que a matasse. Orestes busca como que desaparecer por trás de instâncias mais importantes. Para ele, é o deus que deve ser banido como impuro (ἀνόσιον, v. 595), é o deus que deve ser morto – evidente *reductio ad absurdum*. Num *pathos* crescente, afirma que o deus errou (ἤμαρ(ε)) e não ele, Orestes. “O que eu deveria fazer?” (τί χρῆν με δρᾶν, v. 596), continua, enfatizando sua situação de aporia. Sua defesa, se tem pouco valor lógico, por outro lado é carregada de poder patético: o jovem se apresenta como frágil elemento sobre o qual confluem forças opostas, enormes, inexoráveis, acachapantes – e ele, débil rapazinho, é levado de roldão. “O que eu deveria fazer?”. Para ele, nenhuma ação – e nenhuma renúncia a ação! – seria possível. Se ficar o bicho come, se correr o bicho pega. A fala de Orestes se carrega de emotividade intensa, de nervosismo, com insistentes apelos ao ouvinte para que veja aquilo que ao jovem parece evidente (ὄρᾶς, v. 588; ὄρᾶς, v. 591); com a anáfora ἐκεῖνον / ἐκεῖνος iniciando os versos 595 e 596, enfatizando a responsabilidade de Apolo; com tensas mudanças de número da primeira e segunda pessoas do discurso (na primeira pessoa: με, v. 585; ἐγενόμην, v. 586; ἐγώ, v. 596; με, v. 596; πειθόμεσθα, v. 593; na segunda pessoa: σύ, v. 585; ὄρᾶς, v. 588; ὄρᾶς, v. 591; ἠγείσθ(ε), v. 595; κτείνετε, v. 595). Os versos 596-599 constituem um lamento, como se, esquecendo-se de sua

defesa, Orestes, desacorçoado, passasse a se lamuriar, queixando-se de Apolo: será que o deus não servirá para livrar-me da poluição? Para onde se pode fugir, se aquele que ordenou meu ato não me fez escapar à morte? Não há mais argumentos. Orestes lamenta-se, chora, impreca. Parece que já lhe sobreveem a consciência de que nada pode fazer, de que de nada adiantarão suas palavras, sua defesa, suas súplicas, suas censuras. Orestes, que sempre se pergunta τί χρῆν με δρᾶν, ver-se-á novamente compelido a agir. Orestes está condenado à ação.

3. Versos 600-605: epílogo (ἐπίλογος). Conclui: não digas que estes atos não foram feitos de bom modo, mas que foram não felizes para nós que os fizemos. Portanto: o ato que Orestes realizou não é em si condenável; fê-lo bem, com justiça; contudo, tal ação justa resultou danosa para seu autor. O jovem distingue dois planos em que se pode avaliar seu gesto: do ponto de vista moral, a ação foi boa e legítima; do ponto de vista pragmático, foi, para o agente, ruínosa. Orestes apresenta-se como alguém que se ofereceu em sacrifício voluntário – como tantas personagens euripidianas, como Polixena, Ifigênia etc. – realizando uma ação cujo objetivo é o bem comum mas, com tal ação, sacrificando sua felicidade pessoal. Orestes é o indivíduo que se sacrificou pelo coletivo. Concluindo, o jovem retoma o tom da conclusão da *rhexis* de Tíndaro: este afirmava ser feliz, exceto no que diz respeito às filhas: τοῦτο δ' οὐκ ευδαιμονῶ (v. 541); Orestes afirma que seu ato foi bem feito, exceto pelo fato de que, para ele, resultou οὐκ ευδαιμόνως (v. 601). Os versos 602-604 têm sido unanimemente suprimidos pelos editores modernos. Embora tanto o *topos* quanto a construção possam ser euripidianos, é difícil perceber a pertinência desses versos no contexto: traçam uma reflexão geral sobre o fato de serem felizes os homens bem casados, desgraçados aqueles cujo casamento fracassa. A reflexão não se aplica ao caso de Tíndaro (que foi infeliz com respeito a suas filhas, e não com respeito a seu casamento) nem ao caso de Orestes (que foi infeliz com respeito a sua mãe). Além disso, esses três versos anulariam a perfeita conclusão dos versos 600-601, em resposta à conclusão de Tíndaro nos versos 540-541. Contudo, é perigoso suprimirmos

os versos apenas porque julgamos que não sejam uma conclusão adequada à *rhexis* ou que pareçam fora de contexto<sup>110</sup>. Eurípides, já vimos, não faz de Orestes um habilíssimo orador. Suas falas são carregadas de imprecações, incoerências, hesitações. Ele está turbado pela emoção. Aqui, talvez tenha concluído sua *rhexis* de modo não exemplar. Porém não são absurdos os últimos três versos. Defendera a justeza de seu ato. Acusara Tíndaro. Acusara Apolo. Queixou-se de que seu ato lhe trouxe desgraça. Conclui com uma reflexão que, é verdade, não se aplica imediatamente a seu caso – mas aplica-se àquele de seu pai: Agamêmnon não foi bem casado; seu matrimônio arruinou-o. Orestes divaga, e isso não é incompatível com o estado emocional da personagem. E os versos 605-606 do Coro respondem perfeitamente à reflexão contida em 602-604.

Na resposta de Tíndaro (versos 607-629) a tensão e a violência atropelam um esquema retórico definido. Não há προοίμιον; a *rhexis* começa *ex abrupto*. Tíndaro não mais se preocupa em persuadir seus ouvintes: não deseja senão agredir Orestes, descarregar sobre ele sua cólera. A elocução pode dividir-se em:

1. Versos 607-621: cólera contra Orestes e Electra. Tíndaro concebe sua ira como justa retribuição pela atitude de Orestes, que seria insolente (θρασύνη, v. 607), não modera suas palavras e responde de modo a magoar o ancião; a consequência dessa postura, segundo Tíndaro, é que ele próprio mais se empenhará em obter a pena capital para Orestes. Agora, anuncia o ancião, ele irá à assembleia dos argivos e os incitará a condenar Orestes e Electra à morte. Electra, segundo Tíndaro, é mais merecedora de pena morte que Orestes, pois ela instigou o jovem contra sua mãe, relatando-lhe histórias, sonhos e o adultério de Egisto. Não fica claro qual seria o princípio jurídico no qual se funda Tíndaro para afirmar que Electra é mais merecedora da punição capital que seu irmão – contudo Tíndaro não está a buscar clareza argumentativa: seu propósito é uma descarga de cólera. Não está buscando persuadir ninguém: apenas anuncia, furiosamente, que empregará todas as suas

<sup>110</sup> O escoliasta comenta o verso 603 sem notar nada de estranho ou de incoerente na passagem.

forças para obter a condenação à morte dos dois irmãos. O destempero verbal de Tíndaro não é organizado, não tem um único objeto: dirige-se principalmente a Orestes e Electra, mas o ancião não deixa de amaldiçoar mais uma vez os adúlteros Clitemnestra e Egisto (versos 619-620).

2. Versos 622-629: ameaça a Menelau. O ancião dirige-se a Menelau. Deseja que este não ofereça proteção aos jovens. Contudo, não é por meio de palavras persuasórias que tentará demover Menelau. Tíndaro não emprega argumentos retóricos. Simplesmente ameaça: se protegeres Orestes, opondo-te aos deuses, serás banido de Esparta (versos 623-626). Tais palavras pertencem antes ao âmbito de βία que ao âmbito de πειθώ. Tíndaro ameaça empregar violência; no verso 622, deixa claro que está a dizer essas coisas (τάδε λέγω), mas que igualmente as realizará (δράσω τε). Tíndaro situa-se no plano da ação, não só no plano das palavras, pois suas palavras são o signo inequívoco, são o anúncio certo de que determinada ação violenta será consequência inevitável; de determinado comportamento de Menelau. Aqui, não há lugar para πειθώ, para a doce persuasão: vigora a lei do mais forte. Quando um garoto diz a seu colega “dê-me esse brinquedo ou te dou um soco na cara” ou quando um chefe de Estado diz a outro “ou aceitas nossas condições ou bombardeamos teu país”, não fazem nenhuma tentativa de argumentar, de persuadir o outro por meio de razões: há puro e cru anúncio de violência vindoura. O λόγος, em tais casos, é ancila de βία. Tíndaro não conseguiu persuadir ninguém com a *rhexis* dos versos 491-542 – assim como tampouco Orestes obteve a persuasão com sua fala nos versos 544-604. As tentativas de persuadir com as palavras fracassaram completamente. Depois de seu malogro, sobrevem o anúncio da violência. Tíndaro é mais forte e anuncia que fará valer sua força.

O fracasso do debate fica evidenciado nas palavras de Orestes que acompanham a saída de Tíndaro: vai, para que minhas palavras possam, sem perturbação (ἀθορύβως, v. 630), chegar a Menelau. Orestes quer ficar sozinho, sem oposição: o ideal, para ele, é a

ausência de debate, de confronto verbal de posições antagônicas. Opõe-se frontalmente a um princípio fundamental da retórica política e judiciária, que é a possibilidade de os dois lados falarem para defender seu ponto de vista.

Menelau hesita. Já vimos que não considera favoravelmente os atos cometidos pelo sobrinho e que não aceitou as razões (imposição de Apolo) alegadas por ele. Contudo, parece ainda estar incerto sobre o curso de ação a adotar: ἐν ἑμαυτῷ τι συνοοόμενος / ὅπη τράπομαι τῆς τύχης ἀμηχανῶ (v. 634-635). O emprego do verbo συνοοόμενος é próprio da atitude intelectualista de Menelau. Ele deve refletir para sair da indecisão quanto a qual caminho escolher.

Orestes, preocupado, convida-o a, antes de deliberar, ouvir suas palavras (ἐμοῦς / λόγους ἀκούσας, v. 636-637). Orestes, que de bom grado negaria a palavra a Tíndaro, precisa da palavra para buscar persuadir Menelau, que hesita. Orestes não tem alternativa; sua posição é de completo desamparo, análoga à situação de Elena no conto boccacciano: está à mercê dos outros e não dispõe de forças para sair sozinho do embaraço em que se encontra. Contudo em um ponto Orestes parece mais feliz que Elena: Rinieri não ouvia os argumentos da jovem; já Orestes encontra-se em uma situação típica em que πειθῶ *poderia* funcionar, pois Menelau está disposto a ouvir suas razões: λέγ(ε), esta é uma situação em que a palavra é melhor – literalmente, é mais forte – que o silêncio (versos 638-639). As palavras de Menelau naturalmente sugerem a teoria sofista do κρείσσων λόγος – em 639, κρείσσων e λόγος, respectivamente no início e no final do verso, estão em posição de destaque. Nos versos 638 e 639, Eurípides serve-se da figura retórica do *polyptoton*, recorrendo a inversão dos casos (... σιγῇ λόγου / ... σιγῆς λόγος), recurso não raro em suas tragédias do mesmo período<sup>111</sup>

A argumentação de Orestes divide-se em:

1. Versos 640-645: proêmio (προοίμιον). O proêmio consiste num elogio dos longos discursos e num anúncio do conteúdo do discurso que se seguirá. Λέγοιμι ἄν ἤδη, começa Orestes<sup>112</sup>. O princípio de sua *rhexis* revela

<sup>111</sup> Cf., por exemplo, *Ifigênia em Aulis*, 1406; *Orestes*, 742, etc.

<sup>112</sup> Segundo Fraenkel, a expressão era comum para iniciar um discurso na retórica forense ateniense (*Aeschylus – Agamemnon*, edited with a commentary by E. Fraenkel, Oxford, Clarendon Press, 1950, vol II, pág. 386-387).

otimismo com relação ao poder persuasivo da palavra: longos discursos são superiores e mais claros do que os curtos (v. 640-641). O jovem retoma a afirmação precedente de Menelau (v. 638-639) e leva-a ao extremo: não apenas a palavra é preferível ao silêncio, mas longos discursos são preferíveis a curtos<sup>113</sup>. Anuncia, então, nos versos 642-645, a substância daquilo que tem a dizer: não me dê nada do que é teu, mas devolve o que tomaste de meu pai. Orestes especifica: não falo de dinheiro (χρήματα), mas daquilo que é mais caro (χρήματ(α) ... φίλτατα) para mim: minha vida (ψυχή). O jovem joga com os dois sentidos de χρήματα, “dinheiro” e “bens preciosos”. Há provavelmente referência a Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 686: “dinheiro (χρήματα) é vida (ψυχή) para os mortais”. Com razão o escoliasta criticava os atores que antes da elucidação de Orestes faziam Menelau erguer a mão<sup>114</sup> como a alegar que não havia pedido dinheiro emprestado a Agamêmnon! De fato, seria tolo (e cômico) fazê-lo: Menelau sabe muito bem a que se está referindo Orestes, e a elucidação apresentada pelo jovem explica-se por si só, como desenvolvimento do tema hesiodiano.

2. Versos 646-668: confirmação (πίστις). Orestes já inicia apresentando argumentos. Neste ponto da trama, em que os fatos já são suficientemente conhecidos, seria desnecessário apresentar a προθεσις.
  - a) Versos 646-651. Orestes funda essa seção da *rhexis* no conceito de αδικία. Numa construção manifestamente gorgiânica, emprega quatro cognatos de diferentes categorias gramaticais: verbo (ἄδικῶν, v. 646), adjetivo (ἄδικον, v. 647), advérbio (ἀδίκως, v. 648) e substantivo

<sup>113</sup> O escoliasta via nesses versos uma contraposição à braquiologia própria dos lacedemônios e de Menelau, que era lacedemônio. Contudo o Menelau da peça de Eurípides tem muito mais traços de um cidadão ateniense esclarecido do que de um espartano. Quando reflete e fala, é mais um sofista do que um lacônico.

<sup>114</sup> E não o ator que interpretava Orestes, como pretende West (*Orestes*, pág. 226-227). Diz o escólio em ἅ δ' ἔλαβες: τούτου ῥηθέντος, αἴρουσιν οἱ ὑποκριταὶ τὴν χεῖρα (...). Ora, o particípio ῥηθέντος é genitivo absoluto – “isso tendo sido dito” – e quem o está a dizer é o ator que interpreta Orestes. Portanto, οἱ ὑποκριταί que erguem a mão não são os atores que interpretavam Orestes – caso em que teríamos mais naturalmente um particípio conjunto, ativo no nominativo plural, com o demonstrativo como complemento objeto direto do verbo, no acusativo (“tendo dito isso, os atores erguem a mão”) – mas aqueles que interpretavam Menelau.



(ἀδικίαν, v. 650), três deles em posição de destaque, no início de três versos sucessivos: “Cometi injustiça. Devo beneficiar-me, em troco desse mal / de uma injustiça de tua parte. Pois também Agamêmnon meu pai / injustamente tendo reunido os helenos partiu contra Tróia, / não por ter errado ele próprio, mas para um erro / e uma injustiça de tua mulher remediar”. Os quatro cognatos referem-se a injustiças de quatro sujeitos diferentes: ἀδικῶ (Orestes comete injustiça), ἀδικον (reclama uma injustiça cometida por Menelau), ἀδίκως (Agamêmnon atacou Ílion injustamente), ἀδικίαν (para corrigir injustiça cometida por Helena). Orestes funda sua argumentação numa cadeia de câmbio de atos injustos: para sanar a injustiça de Helena, mulher de Menelau, Agamêmnon, o pai de Orestes (as relações familiares são enfatizadas: πατήρ, v. 647; τῆς σῆς γυναικὸς, v. 650) fez uma expedição injusta contra Tróia; por seu pai, Orestes cometeu uma injustiça; agora espera que Menelau, marido de Helena, o beneficie por meio de uma injustiça. A estrutura do argumento se articula em torno do conceito de reciprocidade: deve-se retribuir uma ἀδικία cometendo outra ἀδικία. Contudo não há rigorosa simetria em tal reciprocidade: a ἀδικία de Helena foi o adultério; Agamêmnon pôde corrigi-la ao preço de outra ἀδικία (o sacrifício da filha inocente Ifigênia); a ἀδικία de Orestes foi matricídio e ele não exige de Menelau, simetricamente, o sacrifício de sua filha inocente, Hermione (v. 659). Contudo, ao verificar o fracasso completo de suas tentativas de persuadir Menelau a defendê-lo, é exatamente Hermione que Orestes lhe arrebatará. A idéia de reciprocidade também está presente no recurso ao conceito ἁμαρτία. Agamêmnon, que não cometeu ἁμαρτία (οὐκ ἔξαμαρτῶν αὐτός, v. 649), empenhou-se para resgatar a ἁμαρτία de Helena (ἁμαρτίαν τῆς σῆς γυναικὸς, v. 649-650). Do mesmo modo, Orestes espere que Menelau (que, sabemos, não cometeu ἁμαρτία) se empenhe para resgatar a ἁμαρτία dele, Orestes. O jovem espera de Menelau uma ἀδικία. Ou seja, não pretende que o tio o defenda com argumentos, na

assembléia, não espera uma defesa exercida dentro do quadro das instituições da cidade: espera que Menelau use a força para impor sua impunidade – contrariamente àquilo que está estabelecido por lei, conforme a justiça. Orestes conta com um triunfo da força contra a palavra. Não está apenas a exigir atos em vez de palavras, mas vai além: exige atos contrários à δίκη, e não palavras – exige βία, e não palavras. Conclui a seção peremptoriamente: “É essa uma coisa que me debes dar em troca de uma coisa” (ἐν ... ἄν ᾿ ἐνός, v. 651). Todo o argumento de Orestes – de que se deve, no caso em questão, cometer injustiça – é de coloração nitidamente sofisticada (podemos aproximá-lo eticamente, por exemplo, do discurso de Trasímaco na *República*<sup>115</sup>).

- b) Versos 652-657: Agamêmnon passou dez anos em Tróia sofrendo (ἐκπονῶν, v. 653) ao lado de Menelau. Orestes cobra do tio, agora, não dez anos de padecimentos, mas um só dia (μίαν πονήσας ἡμέραν, v. 656). No novo argumento, Orestes apresenta uma concessão: renuncia à idéia de rigor distributivo com que concluiu o argumento anterior (uma única injustiça te peço em troca de uma única injustiça, verso 651), deixa de se apegar à correspondência binária (uma coisa por uma coisa) e passa a enfatizar uma situação de acentuado desequilíbrio favorável ao tio: por dez anos de sofrimento te peço não dez anos de sofrimento, mas um único dia! O argumento é retoricamente forte. Se se ativesse à idéia de reciprocidade simétrica, Orestes poderia exigir de Menelau dez anos de ajuda. Mas não. Abre mão dos dez anos; pede pouco: um só dia. Menelau não tem como negar. Isso é dever de um φίλος para com o outro (ὡς χρῆ τοῖς φίλοισι τοὺς φίλους, v. 652). Orestes enfatiza que espera de Menelau atos, e não palavras: o tio deve interceder com o corpo, como Agamêmnon, com o corpo (τὸ σῶμα, v. 653), lutou a seu

<sup>115</sup> O escoliasta afirma que a argumentação de Orestes é silogística. Estritamente, contudo, não há silogismo, mas manipulação sofisticada das noções de injustiça e reciprocidade. Orestes demonstra de modo inequivocamente sofisticado – e é sofisticado não só na técnica argumentativa como também no alcance moral da conclusão – que, no caso específico, fazer o mal é um bem.

lado em Tróia. O verbo ἵστημι é empregado por Orestes com sua máxima concretude: ἡμῶν ὑπερ σωτήριος στάς (v. 656-657). Menelau deve pôr seu corpo em defesa de Orestes, deve-se interpor fisicamente entre este e seus inimigos.

- c) Versos 658-664. Num procedimento análogo ao dos versos 652-657, Orestes torna a afirmar que está a pedir menos do que aquilo que justamente poderia exigir: pois Agamêmnon teve de sacrificar Ifigênia para que as naves gregas pudessem chegar a Tróia; agora, Menelau não precisará sacrificar Hermione. Novamente a assimetria é favorável a Menelau: concedo isto, não mates Hermione, anuncia Orestes. Em tal negociação, Menelau leva a melhor (πλέον φέρεσθαι, v. 661)<sup>116</sup>. Tudo o que Orestes pede é a própria vida. Se morrer, protesta, deixará privada de filhos a casa paterna. Em sua argumentação, Orestes coloca ênfase no pai (insiste no uso do substantivo πατήρ – πατρὶ, v. 662; πατρός, v. 664 – sempre em posição de destaque em final de verso): é a ele que Menelau deve favores; Orestes faz ver que não está a pedir auxílio apenas por apego egoísta à própria vida, mas para garantir a continuidade da casa de Agamêmnon. Orestes apresenta-se ao ouvinte de modo favorável (desinteressado, sensato), aumentando, assim, sua credibilidade como orador<sup>117</sup>.
- d) Versos 665-668. Como se seguisse os preceitos aristotélicos, Orestes, depois de apresentar suas provas, passa a refutar antecipadamente possíveis objeções do adversário<sup>118</sup>. Pois Menelau poderia alegar: “é impossível” (ἀδύνατον, v. 665). O esquema da resposta de Orestes é antanagógico. O jovem inicialmente concede: é isso mesmo, é impossível. Mas é justamente em situações difíceis que os amigos devem ajudar os

<sup>116</sup> E não como glossa o escoliasta: δεῖ σε ... ἐμοῦ δυστυχοῦντος τοῦ πλείονος μετέχειν τῆς δυστυχίας.

<sup>117</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, II, 1378a6 sqq.: são mais persuasivos os oradores que aparentam ter φρόνησις, ἀρετή e εὐνοία. Na efetivação da persuasão, é importantíssimo o ἦθος do orador; cf. *Retórica*, I, 1356a4 sqq.

<sup>118</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, III, 1418b7-9.

amigos (*dichologia*). A máxima τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν não comporta condições<sup>119</sup>. Pois para que seriam necessários amigos quando a fortuna é favorável a um homem? Orestes emprega com arte recursos retóricos: em manobra procataléptica<sup>120</sup>, antecipa uma possível objeção (“dirás que é impossível”); surpreendentemente, concorda com a objeção (*paromologia*: “de fato, é impossível”) mas reverte a situação apresentando a *dichologia* (“mas é justamente quando a situação é impossível que os amigos devem ajudar!”), configurando o desenho de uma *antanagogé*<sup>121</sup>.

## 3.

Versos 669-679: epílogo (ἐπίλογος). Divide-se em três partes:

- a) Versos 669-673: Orestes suplica a Menelau em nome de Helena – mas subitamente interrompe-se (v. 671) e lamenta o fato de ter chegado a tal ponto de desgraça. Entre ὃ μέλεος e ἵκετεύω τάδε Orestes parece que fala a si mesmo, como se tivesse interrompido o esforço de persuasão, descrendo de sua eficácia. Percebeu que estava a suplicar em nome de alguém que abomina – Helena. Todavia recobra o ânimo: não é apenas a sua vida que está em jogo, mas seu *genos*; tem o dever de continuar a súplica mesmo que isso lhe seja pessoalmente humilhante<sup>122</sup>. Diz a si mesmo: “devo suportar, pois estou fazendo esta súplica por minha inteira casa”. Com tais palavras Orestes persuade-se a continuar e continua. É significativo que nesta rara instância de persuasão bem sucedida em Eurípidés o persuasor e o persuadido sejam a mesma pessoa.
- b) Versos 674-676. Orestes retoma a súplica, mas altera-lhe o curso: não menciona mais Helena, mas Agamêmnon.
- c) Versos 678-679<sup>123</sup>. Conclui, afirmando que falou em busca de σωτηρία – coisa que não só ele, mas todos os homens buscam. O jovem

<sup>119</sup> O fazer bem aos amigos e mal aos inimigos era geralmente aceito como princípio de justiça na Grécia nos séculos V e IV; Platão elabora-a, no diálogo entre Sócrates e Polemarco, da seguinte maneira:

δίκαιον εἶναι τοὺς μὲν φίλους ὠφελεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς βλάπτειν (*República*, 336a)

<sup>120</sup> Cf. *Rhetorica ad Alexandrum*, 1432b19 sqq.: προκατάληψις μὲν οὖν ἐστὶ, δι' ἧς τὰ τε τῶν ἀκουόντων ἐπιτιμήματα καὶ τοὺς τῶν ἀντιλέγειν μελλόντων λόγους προκαταλαμβάνοντες ὑπεξαίρησομεν τὰς ἐπιφερομένας δυσχερείας.

<sup>121</sup> Cf. W. Nash, *Rhetoric – the Wit of Persuasion*, págs. 180 e 197.

<sup>122</sup> Cf. o escoliasta: κἂν αἰσχύνῃ μοι φέρη.

<sup>123</sup> O verso 677 é unanimemente suprimido.

ênfatiza o fato de que não pede nada de excepcional: quer apenas aquilo a que todo homem tem direito – a salvação.

Menelau responde nos versos 682-716. Responde como sofista – homem prático, político, que avalia as forças e calcula as possibilidades, daí derivando como que matematicamente as linhas de ação plausíveis. Sua fala é exemplar porque nos permite estabelecer qual é, para o sofista, o valor de *πειθώ* e que relação tem com outros conceitos como *βία*.

O discurso de Menelau não apresenta nítida estrutura retórica – não tem nem proêmio nem epílogo<sup>124</sup>. Ele não está mais argumentando: não se trata, nestes versos, de buscar convencer alguém de algo. Menelau simplesmente anuncia aquilo que fará.

Sua fala divide-se em quatro partes:

1. Versos 682-686. Afirma que deseja partilhar dos males de Orestes e explica por quê: é preciso que um homem suporte junto os males de seus parentes. O raciocínio de Menelau é fraco: a explicação simplesmente repete aquilo que deveria ser explicado (*κακὰ ξυνεκκομίζειν* nada acrescenta a *ξυμπονήσαι σοῖς κακοῖσι*<sup>125</sup>). Mas deve-se notar que Menelau é franco e anuncia decididamente sua intenção de ajudar: diz *βούλομαι* e não *βουλοίμην ἄν*. Mas uma oração condicional situa realisticamente o âmbito de ação a que está circunscrito: sim, um homem deve suportar os males de seus parentes – se o deus lhe der o poder (*δύναμιν*, v. 685) de fazê-lo. Só então, tendo definido os limites dessa ação de ajuda – será condicionada pela *δύναμις* – Menelau explicita sua natureza: morrer e matar os inimigos (v. 686). A veemência e radicalidade de *θνήσκοντα καὶ κτείνοντα*<sup>126</sup> *τοὺς ἐναντίους* é contudo abrandada, adocicada pela condicional que a precede. Já suspeitamos de que não será esse o curso de ação adotado por Menelau.

<sup>124</sup> Cf. Di Benedetto, *Euripides Orestes*, pág. 136.

<sup>125</sup> O escoliasta já apontava a sinonímia.

<sup>126</sup> *Ἀναστρεπτέον*, escreve o escoliasta. A figura é um *hysteron-proton*, contudo não extremo, pois as duas ações podem ser contemporâneas; cf. Willink, *op. cit.*, pág. 193.

2. Versos 687-690. Anuncia que não dispõe de força suficiente para aquela empresa. Quanto a τὸ δύνασθαι, Menelau alega que dependeria dos deuses. O Atrida restringe o alcance da ajuda que pode prestar a seu sobrinho.
3. Versos 691-707. Menelau apresenta a conclusão lógica daquilo que acaba de expor, introduzida pela partícula οὖν: *portanto*, não é capaz de socorrer Orestes por meio de luta, mas pode tentar fazê-lo por meio de palavras. As partículas μὲν e δὲ contrastam μάχη e μαθακοῖς λόγοις, definindo e opondo o âmbito da força, da violência e aquele da palavra persuasiva, de πειθώ. Não sendo possível, na atual circunstância, o emprego da força, só resta a Menelau confiar no poder persuasivo da palavra. Afirma que não se podem ambicionar grandes coisas se se empregam pequenos esforços – fazê-lo seria ἀμαθές (v. 685<sup>127</sup>). As reflexões de Menelau continuam marcadas por forte intelectualismo (cf. os versos 397 e 417): a situação é avaliada, são ponderados os prós e os contras e chega-se à conclusão com o rigor de um silogismo: negar tal conclusão seria ἀμαθές, seria não inteligente. O povo colérico é como fogo furioso: é tolo opor-se a ele. O meio apropriado para enfrentá-lo não é a violência. Não se deve tentar empregar a força contra aquele que é mais forte. O vocabulário e as expressões empregados por Menelau enfatizam as noções de paciência, calma, concessão, observação atenta (ἡσύχως, v. 698; χαλῶν, v. 699; ὑπείκοι, v. 699; καιρὸν εὐλαβούμενος, v. 699; καραδοκοῦντι, v. 703). Com paciência, espera-se passar o ímpeto do fogo; então, obtém-se dele aquilo que se quer. O povo é capaz de compaixão e cólera: é preciso saber esperar a ocasião propícia. A política de Menelau é uma política do cálculo e da prudência – é a política de um sofista, e não a de um herói trágico. Significativa é sua menção da necessidade de ὑπέικειν (ceder, conceder, retroceder) – uma ação cuja

<sup>127</sup> O verso 695 é suprimido por muitos editores. Sigo West, que o conserva: os pequenos esforços são aqueles que alguém com força restrita pode realizar.

ausência é fundamental na constituição daquele herói sofocleano intransigente e apolítico, que se recusa obstinadamente a ceder, que não faz concessões, que não aceita compromissos<sup>128</sup>. Nos versos 704-705 Menelau apresenta clara e concretamente aquilo que tem o propósito de fazer: irá entre os cidadãos e tentará, a favor de Orestes, persuadir (πει̃σαι, v. 705) a cidade e Tíndaro a agirem com moderação. Conclui essa seção da *rhexis* com uma *gnome*: também um navio afunda quando, por força (πρὸς βίαν, v. 706), é impelida por vela muito tesa, mas endireita quando se afrouxa a vela. Menelau desvia-se um pouco do tradicional *topos* da nau do Estado, pois aqui não é a cidade que corre o risco de afundar se não lhe afrouxam a vela: se não se afrouxarem as velas à cidade é Orestes que naufragará. E a incumbência de afrouxar a vela à cidade cabe justamente aos μαλθακοὶ λόγοι que Menelau pretende usar na assembléia. A imagem sugere que a nau-cidade deve ser controlada não πρὸς βίαν, mas por meio de discursos persuasivos.

4. Versos 708-716: conclusão. Tanto os deuses quanto os cidadãos<sup>129</sup> odeiam o excesso de ardor (τὰς ἄγαν προθυμίας<sup>130</sup>, v. 708). Menelau desde o início tem se mostrado um defensor da moderação e do cálculo. Agora generaliza o princípio: o excesso de προθυμία é abominável tanto no plano divino quanto no plano político; odeiam-no os deuses – a referência evidente é a Apolo, cujo lema délfico era μηδὲν ἄγαν – e os cidadãos. A generalização funda e justifica a política moderada – diríamos, hoje, “de centro” – de Menelau. De tal princípio geral, Menelau aduz a conclusão: devo salvar-te por meio da sabedoria (σοφία, v. 710), não por meio de violência (βίαν, v. 710) contra os mais fortes. Dentro do esquema geral que opõe as categorias de λόγος e ἔργον, aqui σοφία

<sup>128</sup> Cf. B. Knox, *The Heroic Temper*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, pág. 15 sqq.

<sup>129</sup> Na poesia, há exceções à regra que prescreve μέν junto ao primeiro elemento de uma anáfora quando há δέ junto ao segundo: cf. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, 1954, pág. 163.

<sup>130</sup> O ardor (προθυμία) não é uma mal em si – o vocábulo em grego se emprega quase sempre com sentido positivo. O problema é o excesso. Cf. o escoliasta: ἡ δὲ ἄγαν προθυμία κακὸν ὡς ὑπερβολή.

corresponde a λόγος; βία, a ἔργον. Menelau anuncia que buscará ajudar Orestes com palavras, não com ação. A Orestes, impotente, não dispendo de forças – só e nu no alto da torre, como Elena – só restava buscar persuadir, com palavras, Menelau a ajudá-lo – com atos. A tentativa fracassou. Menelau anuncia que tentará ajudá-lo com palavras. As palavras de Orestes malograram, as de Menelau não funcionarão. As engrenagens do discurso persuasivo giram em falso: não produzem resultados. Menelau afirma que a βία não funciona contra o mais forte. Ora, estamos vendo que o λόγος funciona menos ainda. Menelau declara não poder salvar Orestes do modo que o jovem imagina, por meio da força (ἀλκῆ, v. 711): dispõe de apenas uma lança, não tem aliados. Menelau é sensatíssimo: de fato, um homem só não pode vencer uma multidão empregando a βία – quão diferente do Ajax sofocleano é este Menelau de Eurípides! – mas poderia dobrá-la por meio de πειθώ. O problema é que, nesta tragédia, a palavra persuasiva é ineficaz: não é alternativa válida à força. Menelau conclui procatalepticamente: antecipa uma possível objeção – a de que preguiçosamente se teria deixado levar à inação<sup>131</sup>: na presente situação (νῦν δέ, v. 715), é necessário que os sábios (τοῖς σοφοῖσι, v. 716, conceito importantíssimo que recorre com frequência nas intervenções de Menelau) sejam escravos da sorte (i.e., se submetam à força das circunstâncias). Menelau, mais uma vez, generaliza: está a pressupor que qualquer homem σοφός avaliaria a situação presente do mesmo modo que ele. Orestes não o fez e, indiretamente, Menelau está a sugerir que Orestes não se comporta de modo sábio. Menelau conclui e sai. Na verdade, não houve uma reviravolta na atitude de Menelau com relação a Orestes: aquele desde o início considerava com desconfiança e censura os atos deste. Menelau permanece sempre coerente com seus princípios, que são os de um sofista, um político, um homem pragmático, e não os de um herói

<sup>131</sup> A melhor leitura dos versos 714-715 é aquela proposta por Willink (*Euripides, Orestes*, págs. 199-200): οὐ γὰρ ποτ <...> ἀργοῦ γ' ἄν ἐς τὸ μαλθακόν / προηγόμεσθα.



homérico. Não é um malvado<sup>132</sup>. Justifica razoavelmente sua opção por uma linha de ação não violenta. Sua resposta talvez não seja a única possível<sup>133</sup>, mas é uma resposta legítima, coerente com o caráter de Menelau. Tem razão Winnigton-Ingram ao afirmar que Menelau é um frio e calculista político sofista<sup>134</sup> – sim, o é; é frio, é calculista, é político, é sofista – mas não há dolo em seu cálculo, nem ele se faz em vista da usurpação do trono de Argos<sup>135</sup>: a sua é uma calculada resposta à situação política real que se lhe depara – resposta que respeita as instituições da *polis* e rejeita o emprego da violência.

Depois de centenas de versos e torrentes de retórica, o tempo passou e ninguém persuadiu ninguém<sup>136</sup>. Estamos exatamente no mesmo ponto em que estávamos no princípio. Nem a pomba persuadiu a águia, nem esta persuadiu aquela. A palavra persuasiva fracassou. A *πειθώ*, em Eurípides, não tem a irresistível força psicagógica da *πειθώ* de Górgias. É como se não tivesse existência real – é um fantasma, como a Helena de *Helena*.

<sup>132</sup> Aristóteles em duas passagens da *Poética* chama a atenção para a *πονηρία* de Menelau: 1454a28-29 (Menelau seria *παράδειγμα πονηρίας μὲν ἧθους μὴ ἀναγκαίου*) e 1461b21.

<sup>133</sup> Como pretende H. D. F. Kitto; *Greek Tragedy*, Methuen, London, 1939, pág. 352.

<sup>134</sup> “A cold calculating sophisticated politician” (“Euripides: Poiêtês Sophos”, pág. 134); “Menelaus is not only a sophist, but a man of elegance” (*ibid.*, pág. 141, n. 46).

<sup>135</sup> Como sugere Winnigton-Ingram, *ibid.* Cf. Willink, *Euripides, Orestes*, pág. 192, 264 e 356. Não se chega necessariamente a tal conclusão com base nos versos 1058-1059: ἐπὶ σκήπτροις refere-se em primeiro lugar ao trono de Esparta e, de qualquer modo, o juízo é aquele de Orestes, que neste ponto do drama é figadal inimigo de Menelau; tampouco o verso 1660 indica que Menelau tenha tramado para impedir que Orestes reinasse em Argos.

<sup>136</sup> Cf. A. P. Burnett, *Catastrophe Survived*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pág. 185: “the monumental scene of confrontation and persuasion (...) has ended in total failure. Its rhetoric has not simply gone wrong, it has gone for nothing”.

## BIBLIOGRAFIA

- BECK, F. A. G. – *Greek Education – 450-350 B.C.*, London, Methuen & Co, 1964.
- BURKERT, W. – “Tragedy and Sacrificy Ritual”; *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966.
- BUXTON, R. G. A. – *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of “Peitho”*; Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- CHAPOUTIER, F. – *Euripide, Oreste – texte établi et annoté par F. Chapoutier et traduit par L. Méridier*; Paris, Belles Lettres, 1959.
- CLARK, D. L. – *Rhetoric in Greco-Roman Education*; New York, Columbia University Press, 1957.
- COPE, E. M. – *Rhetoric of Aristoteles with a Commentary*, vol III; Cambridge, University Press, 1877.
- DETIENNE, M. – *Les Maîtres de Verité dans la Grèce Ancienne*; Paris, 1994.
- DI BENEDETTO, V. – *Euripidis Orestes*; Firenze, La Nuova Italia, 1965.  
– *Euripide: Teatro e Società*; Torino, Einaudi, 1971.
- DIGGLE, J. – *Euripides – Fabulae*; Oxford, Clarendon Press, vol. I 1987, vol II 1986, vol III 1994.
- DODDS, E. R. – “Euripides the Irracionalist”; *Classical Rewiew*, 43, 1929.  
– *The Greeks and the Irracional*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1951.
- DUNN, F. M. – *Tragedy’s End – Closure and Innovation in Euripidean Drama*; N. York-Oxford, Oxford University Press, 1996.
- FALKNER, T.M. – “Coming of Age in Argos: Physis and Paideia in Euripides’ Orestes”; *Classical Journal*, 78, 1983.
- FUQUA, C. – “The World of Myth in Euripides’ Orestes”; *Traditio*, 34, 1978.
- GARAVELLI, B. M. – *Manuale di Retorica*; Milano, Bompiani, 1998.
- GLADWELL, M. – “The Spin Myth”; *New Yorker*, vol. LXXIV, n.o 18, July 6, 1998.

- GOODHILL, S. – *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, University Press, 1986.
- GRAESER, A. – “On Language, Thought and Reality in Ancient Greek Philosophy”; *Dialectica*, 31, 1977.
- GREENBERG, N. A. – “Euripides’ Orestes: An Interpretation”; *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 1962.
- GUTHRIE, W. K. C. A. – *A History of Greek Philosophy, III*; Cambridge, University Press, 1969; o capítulo relativo aos sofistas também publicado como *The Sophists*; Cambridge, University Press, 1971.
- HUMPHREYS, S. C. – *Anthropology and the Greeks*; Routledge & Kegan Paul, London, 1978.
- KENNEDY, G. – *The Art of Persuasion in Greece*; London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- KERFERD, G. B. – *The Sophistic Movement*; Cambridge, University Press, 1981.
- KITTO, H. D. F. – *Greek Tragedy*; London, Methuen, 1939.
- KNOX, B. – *The Heroic Temper*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- KONSTAN, D. – “Greek Friendship”; *American Journal of Philology*, 177, 1996.
- LONGO, O. – “Proposte di Lettura per l’Oreste di Euripide”; *Maia*, 27, 1975.
- MAC DOWELL, D. M. – *The Law in Classical Athens*; London, Thames & Hudson, 1970
- MAJOR, J. R. – *The Orestes of Euripides by the Rev. J. R. Major*; London, Longman, 1830.
- MULLENS, H. G. – “The Meaning of Euripides’ Orestes”; *Classical Quarterly*, 34, 1940.
- MURRAY, G. – *Euripides – Fabulae*; Oxford, Clarendon Press, vol. I 1902, vol II 1913, vol III, 1913.
- NASH, W. – *Rhetoric – The Wit of Persuasion*; Oxford & Cambridge, Blackwell, 1992
- PALEY, F. A. – *Euripides, with an English Commentary by F. A. Paley*, London, Whitaker & Co, 1872-1880.

- PARKER, J. R. – *Studies in Euripides' Orestes*; Brill – Leiden – N. York – Köln, 1994.
- PARRY, H. – “Euripides' Orestes, the Quest for Salvation”; *Transactions of the American Philological Association*, 100, 1969.
- PERELMAN, C. – *The New Rhetoric – A Treatise in Argumentation*; Notre Dame, 1969.
- PETRUZZELIS, N. – “Euripide e la Sofistica”; *Dioniso*, 39, 1965.
- PIPPIN-BURNETT, A. – *Catastrophe Survived – Euripides' Plays of Mixed Reversal*; Oxford, 1971.
- RAWSON, E. – “Aspects of Euripides' Orestes”; *Arethusa*, 5, 1972
- REYNOLDS-WARNHOFF, P. – “The Role of το σοφον in *Euripides' Bacchae*”; *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*; nuova serie, 57 n. 3, 1997.
- RODGERS, V. A. – “Συνεσις and the expression of conscience”; *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10, 1969.
- ROMILLY, J. DE – *La Modernité d'Euripide*; Paris, 1986.  
     – “L'Assemblée du Peuple dans l'*Oreste* d'Euripide”; in *Tragédies Grecques au Fil des Ans*; Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- SCARCELLA, A. M. – “Oreste e il Problema dell' Unità”; *Dioniso*, 19, 1956.  
     – *Euripide, Oreste – Lettura di A.M. Scarcella*; Roma, Signorelli, 1958.
- SCHEIN, S. L. – “Mythical Illusion and Historical reality in Euripides' Orestes”; *Wiener Studien*, Neue Folge – Band 9, 1975.
- SCHWARTZ, E. – *Scholia in Euripidem*; Berlin, G. Reimer, 1887.
- SMITH, W. D. – “Disease in Euripides' Orestes”; *Hermes*, 95, 1967.
- UNTERSTEINER, M. – *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*; Firenze, 1949-1962.
- VELLACOTT, P. – *Ironic Drama – A Study of Euripides' Method and Meaning*; Cambridge, University Press, 1975.
- VERRALL, A. W. – *Euripides the Rationalist: a Study in the History of Art and Religion*; Cambridge, 1913.

- WEST, M. L. – *Orestes, edited with translation and commentary by M. L. West*; Aris & Philips, 1987.
- WILLINK, C. W – *Euripides, Orestes*; Oxford, Clarendon Press, 1986.
- WINNIGTON-INGRAM, R. P. – “Euripides: Poiêtês Sophos”; *Arethusa*, 2, 1969.
- WOLFF, C. – “Orestes”, in *Euripides – A Collection of Critical Essays*, edited by E. Segal; Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968.
- WORTHINGTON, I., ed. – *Persuasion – Greek Rhetoric in Action*; Routledge, London & New York, 1994.

- PARKER, J. R. – *Studies in Euripides' Orestes*; Brill – Leiden – N. York – Köln, 1994.
- PARRY, H. – “Euripides' Orestes, the Quest for Salvation”; *Transactions of the American Philological Association*, 100, 1969.
- PERELMAN, C. – *The New Rhetoric – A Treatise in Argumentation*; Notre Dame, 1969.
- PETRUZZELIS, N. – “Euripide e la Sofistica”, *Dioniso*, 39, 1965.
- PIPPIN-BURNETT, A. – *Catastrophe Survived – Euripides' Plays of Mixed Reversal*; Oxford, 1971.
- RAWSON, E. – “Aspects of Euripides' Orestes”; *Arethusa*, 5, 1972
- REYNOLDS-WARNHOFF, P. – “The Role of το σοφον in *Euripides' Bacchae*”; *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*; nuova serie, 57 n. 3, 1997.
- RODGERS, V. A. – “Συνεσις and the expression of conscience”; *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10, 1969.
- ROMILLY, J. DE – *La Modernité d'Euripide*; Paris, 1986.
- SCARCELLA, A. M. – “Oreste e il Problema dell' Unità”; *Dioniso*, 19, 1956.  
– *Euripide, Oreste – Lettura di A.M. Scarcella*; Roma, Signorelli, 1958.
- SCHEIN, S. L. – “Mythical Illusion and Historical reality in Euripides' Orestes”; *Wiener Studien*, Neue Folge – Band 9, 1975.
- SCHWARTZ, E. – *Scholia in Euripidem*; Berlin, G. Reimer, 1887.
- SMITH, W. D. – “Disease in Euripides' Orestes”; *Hermes*, 95, 1967.
- UNTERSTEINER, M. – *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*; Firenze, 1949-1962.
- VELLACOTT, P. – *Ironic Drama – A Study of Euripides' Method and Meaning*; Cambridge, University Press, 1975.
- VERRALL, A. W. – *Euripides the Rationalist: a Study in the History of Art and Religion*; Cambridge, 1913.
- WEST, M. L. – *Orestes, edited with translation and commentary by M. L. West*; Aris & Philips, 1987.
- WILLINK, C. W. – *Euripides, Orestes*; Oxford, Clarendon Press, 1986.

- WINNIGTON-INGRAM, R. P. – “Euripides: Poiêtês Sophos”; *Arethusa*, 2, 1969.
- WOLFF, C. – “Orestes”, in *Euripides – A Collection of Critical Essays*, edited by E. Segal; Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968.
- WORTHINGTON, I., ed. – *Persuasion – Greek Rhetoric in Action*; Routledge, London & New York, 1994.