

O drama de Ésquilo: tragédia das forças divinas?

JOSÉ ANTÔNIO DABDAB TRABULSI

A visão da tragédia grega que é oferecida aos estudantes de História e Letras em algumas de nossas mais respeitadas universidades parece-me inteiramente ultrapassada. Situa-se no prolongamento imediato da visão idealista de um Jaeger, da visão de Nietzsche ou do marxismo "mecânico" de Thomson. Pretendemos aqui apenas apresentar alguns dos pontos de vista mais recentes, sobretudo algumas das contribuições da "Psicologia histórica", além de tentar articular a análise literária com a evolução da filosofia grega. O ponto de partida desta reflexão foi, aliás, uma proposta de trabalho final de um curso sobre a tragédia, nos tempos de graduação, que nos deixava a escolha entre três temas: 1) "A tragédia de Ésquilo ou o drama das forças divinas"; 2) "Sófocles ou a luta do homem contra o destino"; 3) "A tragédia dos caracteres humanos em Eurípides".

É já, desde muito tempo, um lugar comum, apresentar a tragédia de Ésquilo dentro de um quadro geral da tragédia ática que o situa como um primeiro momento da evolução do novo gênero literário. Ésquilo seria, assim, o ponto de partida de um maravilhoso florescimento do espírito humano que teria a sua contrapartida no desenvolvimento e afirmação de um não menos original e revolucionário sistema político: a democracia. Costuma-se lembrar também, retrospectivamente, o apoio dado pelos tiranos às festas populares de cunho religioso, dentre as quais as mais importantes eram as consagradas ao deus Dioniso. Os tiranos, com sua política, teriam pois preparado o caminho (pelo combate que mo-

veram à aristocracia), a um só tempo, à democracia e à tragédia. Ésquilo seria pois o grande primeiro momento da tragédia e nele haveria ainda um predomínio do sentimento religioso, sentimento este que teria sido progressivamente afastado pelos outros grandes trágicos que se seguiram; em Sófocles, o divino, mesmo presente, estaria um pouco mais distanciado, dando maior autonomia à ação humana; em Eurípides poder-se-ia já falar duma tragédia das paixões humanas. Em Ésquilo, que é o autor que nos interessa mais diretamente agora, isto encontraria ampla confirmação nos temas fundamentais da sua obra: a dor e a *hybris*, *hybris* e castigo, a força da culpa dos antepassados, a dor como característica do homem e como o único caminho que leva ao conhecimento. O tema central seria o Destino, e o trágico em Ésquilo seria o “específico efeito religioso da vivência do destino humano.”¹

Poderíamos continuar evocando indefinidamente uma multidão de aspectos igualmente interessantes da tragédia, verdadeiro universo aberto à análise, mas os que foram colocados acima bastam, no momento, como ponto de partida do estudo que pretendemos fazer. Utilizamos o condicional, deliberadamente, não para colocar em dúvida a veracidade do esquema proposto, o que seria loucura ou infantilidade. Ele só se tornou lugar comum, neste caso, porque tem um fundo de verdade. Entretanto, penso que, enquanto esquema, é um pouco simplificador demais, e suprime certas nuances a meu ver importantíssimas.

A tragédia é uma realidade de conjunto, define toda uma época da cultura grega e não parece ter sido tão “racional” quanto este esquema. O quadro apresentado anteriormente parece ser de uma veracidade “aristotélica”, e isto pode ser entendido como um elogio e/ou uma crítica. Tomaremos como problema o que me parece o ponto fundamental, ou seja, a questão de o drama de Ésquilo ser (e até que ponto) ou não uma “tragédia das forças divinas”. Com este fim procuraremos situar o drama de Ésquilo dentro da cultura grega da época, dando aqui mais ênfase aos problemas filosófico-literários que aos históricos. Dentro do objetivo que nos

1. JEAGER, W. *Paideia. A formação do homem grego*. Lisboa, Editorial Aster, s. d., p. 276.

fixamos, impõem-se como questões a serem tratadas problemas como o Destino, a Justiça, a tensão na tragédia de Êsquilo, assim como a questão da "vontade" humana e as ligações de Êsquilo como a filosofia pré-socrática. Nós nos permitiremos referências a quase toda sua obra, embora a presença mais constante da trilogia completa (*Oréstia*) seja mais ou menos inevitável.

Começemos com algumas observações a respeito do Destino e da Justiça. Há em Êsquilo uma constante exigência de Justiça divina e uma fé imensa na sua realização. Isto parece corresponder à luta do povo ateniense pela justiça no plano humano, então em plena efervescência. O teatro era, então, o lugar de convergência dessas lutas. O teatro seria, pois, conservador, difundindo o sentimento de que todos os combates da vida podem ser resolvidos em harmonia, e revolucionário, ao incitar o homem a não aceitar a injustiça. Êsquilo, dizíamos, crê na Justiça divina e, no conflito que opõe Zeus a Prometeu, ele vive uma verdadeira angústia trágica, sente a sua fé ameaçada. Contra a religiosidade, aparece a revolta contra Zeus, que parece querer aniquilar o homem. Mas o sentimento de revolta é o contraponto duma outra exigência mais forte, a da ordem e da harmonia. "Êsquilo sentiu o mundo não como um jogo de forças anárquicas, mas como uma ordem que compete ao homem, ajudado pelos deuses, compreender e regular".² Desta maneira, no fim do *Prometeu*, Zeus renuncia a sua cólera e Prometeu arrepende-se de sua parte de erro. "Assim, os dois adversários, vencendo-se a si próprios interiormente, consentiram numa limitação das suas paixões anárquicas, com vista a servir a um objetivo supremo, a ordem do mundo."³ As forças que presidem ao Destino acedem ao plano moral. O devir dos deuses e da sociedade humana é a própria Justiça. Um minuto só, e veremos as implicações filosóficas de tal concepção.

Na *Oréstia*, uma vez mais, o poeta põe de acordo o Destino e a Justiça divina. No *Agamemnon* o tema é o assassinio; nas *Coéforas* a vingança; nas *Eumênides*, o julgamento e o perdão. Nos dois níveis em que se desenvolve a trilogia, o humano e o

2. BONNARD, A. *Civilização grega*. Lisboa, Estúdios Cor, 1972, v. 1, p. 226.

3. *Ibid.*, 227.

divino, a justiça divina deixa ao homem uma saída (o Destino, apesar de inexorável é alimentado pelas obras dos próprios homens) e o Destino, de força inumana, converte-se em Justiça. A transmissão da carga de erros dos Atridas pesa sobre Agamemnon, mas é a sua própria vida de erros, (o sacrifício de Ifigênia, a guerra injusta, o pisar no tapete de púrpura) que abre o caminho ao Destino. Nas *Coéforas*, uma cadeia de crimes corre o risco de não ter fim. Obrigado a matar a mãe por ordem de um deus em nome da justiça, será também em nome da justiça que Orestes será perseguido pelas Erínias.

É o próprio mundo dos deuses que parece dividido e, para Orestes, não há saída. Esta divisão é trágica para o homem. Na reconciliação final que acontece nas *Eumênides*, um homem de boa vontade e fé pode, submetendo-se a um julgamento, reencontrar a liberdade. "Mas foi preciso para tal que, no mesmo movimento, o mundo divino operasse a sua própria reconciliação e pudesse surgir doravante ao homem como uma ordem harmoniosa, toda penetrada de justiça e de bondade."⁴ No julgamento de Orestes, o mundo divino se aproxima do humano e da sua instituição fundamental, o tribunal. Voltaremos ainda ao julgamento. Por enquanto, o que nos interessa colocar em relevo é que, com a absolvição, o Destino faz-se Justiça e, com a transformação das Erínias em Eumênides, o divino, antes vingador, penetra-se de benevolência, torna-se providência. No fim, no ambiente de colaboração entre o humano e o divino, manifesta-se uma prece de alegria e alívio e a crença no progresso, na justiça, na democracia.

Este tipo clássico de análise da Justiça e do Destino, em *Êsquilo*, tem uma correspondência nas principais questões discutidas pela filosofia da época. Como o nosso interesse é estabelecer nuances à "determinação divina no drama de *Êsquilo*", vamos tomar inicialmente, para exposição e crítica, uma certa análise marxista sobre o assunto.⁵

4. *Ibid.*, 241.

5. A de George THOMSON em *Les Premiers philosophes*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, que apresenta uma visão extremamente esquemática, que não é mais a dominante na análise marxista.

Não nos interessa aqui uma explicação em geral da filosofia pré-socrática, mas apenas alguns dos seus aspectos, em alguns filósofos. Tomemos inicialmente o problema da “média” para os pitagóricos. Thomson afirma que muito provavelmente a teoria da fusão dos contrários na média remonta a Pitágoras. Neste sentido, Pitágoras difere de Anaximandro. Este pensava o mundo como constituído pela diferenciação dos contrários saídos do ilimitado e se destruindo reciprocamente. O processo de fusão era destrutivo. Para Pitágoras, ao contrário, ele é construtivo: “o conflito dos contrários é resolvido pela sua interpenetração recíproca, donde nasce uma sólida unidade.”⁶ Isto teria correspondência, por exemplo, no pensamento político de Sólon colocando-se entre as classes opostas, limitando suas ambições, estabelecendo o “meio”. (meson). Há, no entanto, uma diferença entre as duas concepções, pois que o “meio” de Sólon seria imposto do exterior e estaria num ponto central entre dois extremos, enquanto que a “média” pitagórica é uma nova unidade, verdadeira negação do conflito donde ela nasce. Um dos exemplos disso seria a harmonia musical. E, sempre preocupado com a base social da sua análise, Thomson acrescenta: “Assim a concórdia dos pitagóricos reflete o ponto de vista da nova classe média, intermediária entre a aristocracia de terras e o campesinato, e que pretendia ter resolvido a luta de classes pela democracia.”⁷ A mesma filosofia se encontraria no relato indignado de um aristocrata, Teógnis, lamentando a mistura dos contrários, “*esthloi*” e “*kakoi*”, pelo efeito do dinheiro da nova classe média. E também, finalmente, na obra de Ésquilo.

Há evidências de que Ésquilo teve contacto com Pitagóricos nas suas viagens e, segundo Cícero, o próprio Ésquilo era um pitagórico. Mesmo que não tivesse sido membro da seita, como democrata moderado sentia uma atração natural por ela. Convém prosseguir a análise, aprofundando-a.

O próprio drama criado por Ésquilo, a trilogia ligada, por sua forma e conteúdo revela a idéia da fusão dos contrários na média. Do ponto de vista político, a Atenas democrática seria a nova média resultante da luta entre barbárie e civilização, diz o autor,

6. *Ibid.*, p. 282.

7. *Ibid.*, p. 283.

entre a justiça do sangue e justiça da cidade, acrescentaríamos nós, lembrando-nos da *Oréstia*. Hipócrates e sua noção de saúde como a fusão dos contrários do corpo — seria a repercussão, na medicina, da filosofia pitagórica — ou, numa visão mais integrada e menos mecanicista das coisas, uma das manifestações da mesma realidade global. Há muito de semelhante entre esta noção pitagórica e a dialética moderna, com a diferença importante de que, para a dialética, a unidade dos contrários é condicional, transitória, relativa; a luta dos contrários se excluindo é absoluta, assim como o movimento. Para o Pitagorismo, para Sólon e para Êsquilo, a unidade é absoluta, a luta relativa. Nada sugere a retomada do conflito num nível superior. Isto mostraria, em Êsquilo, uma clara limitação de classe. O justo meio (que chegaria, através de Platão, a Aristóteles) seria o ponto de vista da nova classe média que surge com o desenvolvimento do comércio e do artesanato. Nada mais claro do que as próprias palavras de Êsquilo nas *Eumênides*: “Eu ordeno ao meu povo manter e honrar o justo meio entre o déspota e o escravo”; ou “Deus governa segundo a sua vontade porém designou o justo meio para ser o senhor de todas as coisas”.⁸ Um pouco mais adiante, teremos a ocasião de mostrar que a questão é complexa, ambígua, e que podemos citar outras passagens que desautorizam uma interpretação tão “racional” de Êsquilo.

Heráclito de Éfeso, outro dos pré-socráticos, defendia uma opinião diferente. Combateu o pitagorismo. Para Heráclito, o mundo existe — não pela fusão e pela harmonia, mas pela tensão e pela luta. (É curioso notar que as duas posições estão na base das duas grandes correntes de análise histórico-social: as teorias do conflito e as do consenso). A luta é absoluta, a unidade relativa. O mundo é objeto de mudança contínua, provocada pelos diversos momentos do conflito dos contrários. O combate dos contrários é a própria justiça, ela está na natureza das coisas.⁹ “O divino não deve ser assimilado a um dos pares de contrários, como ensinava

8. ESCHYLE, *Les Euménides*, v. 520-534, citado por THOMSON, G., *op. cit.*, p. 287.

9. REINHARDT, K. *Eschyle-Euripide*. Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 160. As próprias forças da justiça participando da tensão e do combate.

Pitágoras, mas à unidade de todos os contrários.”¹⁰ O logos seria interpretado como a lei de interpenetração dos contrários. Todas as idéias de Heráclito (e dos pré-socráticos em geral) supõem uma forma de raciocínio particular, contrária às regras da lógica formal que a substituiu a partir do pensamento socrático, platônico e aristotélico. Tocaremos ainda neste ponto mais adiante.

Assim como comparou Pitágoras a Êsquilo, Thomson compara Heráclito a Sófocles: “Em Sófocles, como em Heráclito, o conflito substituiu a reconciliação como centro de interesse. A transformação da ação em seu contrário” — em Sófocles — é a expressão pelo teatro da lei heracliteana da interpenetração dos contrários”.¹¹ Todo o Édipo Rei seria um maravilhoso exemplo disso.

É claro que essa análise está cheia de observações corretas, aproximações e analogias proveitosas. O nosso interesse não é destruir passo a passo esse raciocínio, mas mostrar o quanto ele pode ser inconveniente; o quanto o “pensar trágico” pode se afastar dele, o quanto resta de tensão em Êsquilo e como a noção do combate como Justiça pode se aplicar também a Êsquilo. Tentaremos também mostrar como as forças divinas e as humanas participam da tensão e do combate, o que nos remeterá à questão tratada no início, a do Destino e à filosofia de Heráclito. As participações respectivas e as relações entre o humano e o divino nesta tensão e neste equilíbrio são, afinal de contas, a razão de ser da tentativa de incorporar a evolução da filosofia grega à nossa análise. Isto nos leva diretamente ao problema da “vontade” humana em Êsquilo. Terminaremos por onde começamos, tentando relacionar o fim da tragédia e da democracia com a evolução filosófica ocorrida, em que o problema da religiosidade da tragédia, na sua evolução desde Êsquilo, é o ponto fundamental.

De início convém dissipar uma dúvida: a tragédia é um debate jurídico? Não. O que ela faz é tomar como objeto o homem, “que em si próprio vive este debate, que é coagido a fazer uma escolha definitiva, a orientar a sua ação num universo de valores ambíguos

10. THOMSON, G. p. 298.

11. *Ibid.*, p. 301-302.

onde jamais algo é estável e unívoco".¹² O próprio Direito flutua entre a coerção, o jogo das potências sagradas e o problema da responsabilidade do homem. É uma tentação para nós afirmar que o segundo dos fatores acima mencionados é o que interessa a *Ésquilo* mas, no máximo, devemos admitir uma preponderância deste, estando os três presentes. Ora, esta idéia nos remete à filosofia de Heráclito e anula a relação unívoca Heráclito-Sófocles que George Thomson pretende estabelecer. O sentido trágico da responsabilidade, o domínio da tragédia, encontra-se na articulação dos atos humanos com as potências divinas. Isto é válido para todos os trágicos, variando, é claro, de um para outro; mas nos obriga a rever a afirmação de que o drama de *Ésquilo* é um drama das forças divinas.

Mas investiguemos ainda outros aspectos da questão: por exemplo, o problema da ambigüidade na tragédia e das relações entre o homem e os seus atos. Qual o lugar do homem em um universo dilacerado, sem regras estabelecidas, onde direitos, justiça, deuses lutam e se transformam no próprio decorrer da ação? A tragédia é menos um reflexo que um debate, um questionamento sobre a realidade onde os conflitos de valor estão sempre presentes. O mundo da cidade é contestado em seus valores fundamentais. "Mesmo no mais otimista dos trágicos, em *Ésquilo*, a exaltação do ideal cívico, a afirmação de sua vitória sobre todas as forças do passado tem menos o caráter de uma verificação, de uma segurança tranqüila, que de uma esperança e um apelo, onde a angústia jamais deixa de estar presente, mesmo na alegria das apoteoses finais."¹³ Isso é fundamental para o que pretendemos mostrar. Mesmo no fim da *Oréstia*, a contradição não é suprimida. Realiza-se um equilíbrio que, porém, repousa sobre tensões. Primeiro os juízes se pronunciam em maioria contra Orestes, já que só o voto de Atena tornou iguais os sufrágios. Depois Atena diz: "Não fostes vencidas; só saiu da urna um pronunciamento indeciso"; e

12. VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo, Duas Cidades, 1977, p. 13.

13. *Ibid.*, p. 20.

ainda: “Não estais humilhadas”.¹⁴ Diz isso às Erinias. Fixando a regra do tribunal como o imperativo”, a deusa sublinha que o bem se situa entre dois extremos e a cidade repousa sobre o acordo difícil entre poderes contrários que devem equilibrar-se sem destruir-se.”¹⁵ A própria essência da tragédia, a própria mola trágica é o conflito entre o antigo e o moderno (na cidade e entre os deuses).

Esta ambigüidade está presente em todos os níveis da tragédia. No nível da personagem, da distância entre *ethos* e *daímon*, que dá a sua dimensão trágica (isto nos lembra Heráclito: “no homem o que se chama *daímon* é o seu caráter — ou — no homem o que se chama caráter é um *daímon*”). Um exemplo? A ambigüidade de Eteócles, nos *Sete contra Tebas*, é a própria ambigüidade da cidade. Também no nível do mundo divino, e sobretudo no plano da experiência humana do divino. Na tragédia há várias formas de vida religiosa que parecem ser antinômicas e excludentes. A ambigüidade do vocabulário jurídico da tragédia é outro excelente exemplo. A utilização de termos ambíguos serve ao poeta pois o seu objetivo é a interrogação sobre a verdadeira natureza do que é expresso pelo termo. Esta interrogação, aliás, não deve levar a uma conclusão definitiva, ao fim da tensão. Isto nos leva ao problema do “raciocinar trágico”. Juntemos numa só observação os três problemas da lógica aristotélica, do conflito e tensão não suprimida: “Para nossa mentalidade de hoje (e já, em grande parte para a de Aristóteles), estas duas interpretações se excluem mutuamente. Mas a lógica da tragédia consiste em “jogar nos dois tabuleiros”, em deslizar de um sentido para outro, tomando, é claro, consciência de sua posição, mas sem jamais renunciar a um deles. Lógica ambígua, poder-se-ia dizer. Mas não se trata mais, como no mito, de uma ambigüidade ingênua que ainda não questiona a si mesma. Ao contrário, a tragédia, no momento em que passa de um plano a outro, demarca nitidamente as distâncias, sublinha as contradições. Entretanto, mesmo em Ésquilo ela nunca chega a uma solução que faça desaparecer os conflitos, quer por conciliar, quer

14. ESCHYLE, *Les Euménides*, v. 794-5, v. 824, citado por VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.*, p. 31-32.

15. VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.*, p. 32.

por ultrapassar os contrários. E essa tensão, que nunca é aceita totalmente nem suprimida inteiramente, faz da tragédia uma interrogação que não admite resposta. Na perspectiva trágica, o homem e a ação se delinham não como realidade que se poderia definir ou descrever, mas como problemas. Eles se apresentam como enigmas cujo duplo sentido não pode nunca ser fixado nem esgotado.”¹⁶

Este problema da ambigüidade da tensão, com todas as suas implicações literárias e filosóficas, corresponde a um momento de transição na cultura grega, que poderíamos chamar “período trágico”. Já no século passado, à sua maneira, Nietzsche¹⁷ apontava a tragédia como o casamento entre a arte apolínea e a arte dionisiaca, um equilíbrio feito de tensão, à maneira de Heráclito. Poderíamos fazer belas observações e citações a respeito do que era apolíneo e do que era dionisiaco na tragédia, sobretudo no que se refere ao papel e à evolução do coro nas representações, à música, aos diálogos, etc. No entanto, isso foge ao nosso objetivo presente e alongaria por demais este artigo. Basta aqui lembrar a idéia de Nietzsche de que o pensar pré-socrático, a tragédia e a democracia eram múltiplos aspectos de uma mesma realidade cultural. A partir de Sócrates (e ainda mais com Platão e Aristóteles) haverá a supressão da tensão, a vitória do apolíneo sobre o dionisiaco, a morte da tragédia, o fim da democracia. Estará perdido para sempre o pensar trágico e, para Nietzsche, a história do Ocidente, com seu racionalismo triunfante não será mais que a história de um erro.

Creio que o que ficou dito seria suficiente para o nosso objetivo, ou seja para mostrar o quanto pode ser falacioso rotular a tragédia de Êsquilo de “drama das forças divinas”. Gostaria, entretanto de trazer à cena mais um aspecto que se parece fundamental. É a questão da “vontade”, na tragédia em geral e em Êsquilo mais particularmente. Há uma vontade humana na tragédia? A(s) vontade(s) divina(s) é(são) soberana(s)? E no caso de adotarmos a forma plural, é o conflito entre elas o único motor da tragédia?

16. *Ibid.*, p. 23.

17. NIETZSCHE, F. *The birth of tragedy and the genealogy of morals*. New York, Doubledy & Company, s. d.; parte relativa ao nascimento da tragédia em geral.

Todos nós conhecemos a idéia, já clássica, de que o homem se considerou, até o Renascimento, como objeto da natureza (Deus) e, a partir de então, a natureza como objeto, e ele próprio como sujeito. Como toda grande generalização, esta é útil mas só deve ser feita após análises detalhadas, depois que todos os aspectos da questão foram claramente delineados. Como chave para o entendimento de tudo, é perigosa. Para nós, no momento, duplamente perigosa, pois nos levaria a considerar o homem na tragédia como mero joguete das forças divinas.

De fato, a categoria da vontade não foi concebida pelo mundo antigo tal qual nós a entendemos. No caso grego, e no da tragédia, reflete-se na ausência de um vocabulário próprio. A "vontade" não é inerente à natureza humana, é uma construção sócio-psicológica. Nem todas as sociedades a conceberam e, sobretudo, nem todas a conceberam da mesma forma. Como a vontade se manifesta ou na ação ou na intenção, vamos abordar diretamente o problema onde ele nos interessa, ou seja, em Êsquilo.

Os heróis de Êsquilo estão sempre diante da necessidade de agir. E já houve quem quisesse ver a decisão do herói esquiliano como modelo de ação humana responsável e independente (Bruno Snell) e a dramaturgia de Êsquilo como a prova da aparição do indivíduo enquanto agente livre (Z. Barbu). Os estudos de A. Rivier tendem a ressaltar o papel das forças divinas, que não são exteriores ao agente, mas que intervêm no íntimo da sua decisão para coagi-lo na sua "escolha". O homem trágico não "escolhe" entre duas possibilidades, "verifica" que só tem um caminho; reconhece a necessidade da ordem religiosa à qual não pode subtrair-se. A sua vontade, portanto, é diferente da nossa, pois constrangida por potências sagradas que assediam o homem no seu próprio íntimo. Há no entanto a preocupação de reconhecer um espaço para a iniciativa voluntária do homem. Isto abriu caminho para a teoria da dupla motivação, de Lesky, que pode ser assim resumida: "O herói confronta-se com uma necessidade superior que se impõe a ele, que o dirige, mas, por um movimento próprio do seu caráter, ele se apropria dessa necessidade, torna-a sua a ponto de querer, até desejar apaixonadamente aquilo que, num outro sentido, é constran-

gido a fazer. Com isso se reintroduz no seio da decisão necessária essa margem de livre escolha sem a qual parece que a responsabilidade de seus atos não pode ser imputada ao sujeito.”¹⁸

O herói esquiliano não é passivo, a dependência em relação ao divino, longe de o submeter, o libera, não inibe a sua vontade, e sim desenvolve a sua energia moral, aprofunda os seus recursos de ação.

Reformulemos a questão de maneira um pouco diferente: o problema é saber se a decisão trágica é uma forma de pressão exterior do divino sobre o homem e/ou se ela não pode ser imanente ao caráter do herói. Seria o caso aqui de tentar levar em conta a tendência da tragédia à “psicologização”: a oposição entre as forças divinas em *Ésquilo* e os caracteres individuais em *Eurípides*. São diferenças que convém não esquecer, mas também não superestimar. Para além dessas diferenças de tom, há uma unidade fundamental que, esta sim, é preciso ter sempre em mente: “A tragédia ática apresenta da ação humana um modelo característico que propriamente lhe pertence e que a define como gênero literário específico... Nesse sentido a tragédia corresponde a um estado particular de elaboração das categorias da ação e do agente. Marca uma etapa e como que uma virada na história dos avanços do homem grego na direção da vontade.”¹⁹

Este aspecto de dupla motivação na decisão é uma teoria válida para toda a tragédia, e podemos reinterpretar à sua luz todas as decisões (e elas são incontáveis) tomadas nas obras dos trágicos. Há excelentes análises feitas nesse sentido.²⁰ Não é nosso objetivo aqui reconstituir essas interpretações, pois seria extremamente longo e cansativo. Mas podemos dar alguns exemplos. Assim, quanto à decisão de *Agamemnon* de sacrificar *Ifigênia*, podemos ler (*Agamemnon*, v. 218): “quando teve a rédea da necessidade ajustada ao seu pescoço”; mas também lemos (v. 214-218): “Se esse sacrifício, esse sangue virginal encadeia os ventos, com ardor, com profundo ardor é lícito desejá-lo”. Ou ainda, quando *Clitemnestra* mata *Agamemnon*,

18. VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. *op. cit.*, p. 38.

19. *Ibid.*, p. 50.

20. Particularmente “Mito e tragédia...”

ela diz ao coro (*Agamemnon*, v. 1497-1504): “Pretendes que isso seja obra minha. Não o creias. Nem creio que eu seja a esposa de Agamemnon. Sob a forma da esposa deste morto, foi o antigo e rude gênio vingador de Atreu que ofereceu em paga esta vítima”; mas o outro aspecto, que nos esforçamos em sublinhar, não se faz esperar, e o coro replica (*Agamemnon*, v. 1505-1506): “Quem virá testemunhar que és inocente deste assassinio?”. Os exemplos se multiplicam, provando que na decisão trágica colaboram os desígnios dos deuses e os projetos e as paixões dos homens. Ainda que estes projetos não se manifestem ao nível da “vontade” e sim no das paixões e dos sentimentos, a ambigüidade da decisão trágica continua a mesma. É essa presença simultânea, essa constante tensão entre dois pólos opostos que define a natureza da ação trágica. No *êthos* (caráter) e no *daímon* (potência divina) se enraíza a decisão. Causalidade divina e causalidade humana se misturam sem se confundir; são planos distintos mas indissociáveis. A antiga concepção religiosa da falta e a nova concepção da culpa individual não se excluem; a tragédia reúne-as em diferentes equilíbrios dos quais a tensão nunca está ausente. A discussão tem sempre caráter ambíguo, enigmático; as questões permanecem abertas, não admitem respostas fixas e unívocas. Para que haja o trágico é preciso que esses dois planos não deixem de aparecer como inseparáveis. Afirmar que o drama de Ésquilo é uma “tragédia das forças divinas” é esquecer o que é propriamente o trágico na tragédia grega antiga.