

Escolhas trágicas e justiça no *Orestes* de Eurípides

Tragic Choices and Justice in Euripides' Orestes

Antonio Sá da Silva

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Salvador | BA | BR

antoniosa@ufba.br

<https://orcid.org/0000-0002-2207-927X>

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Belo Horizonte | MG | BR

tereza.virginia.ribeiro.barbosa@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8449-0411>

Resumo: O interesse pelos estudos clássicos se mantém, inclusive no direito, onde os juristas estão perplexos com a crescente demanda de casos denominados, desde Aristóteles, por *escolhas trágicas*; suas academias, após a crise da teoria jurídica do pós-guerras (Linhares, 2010), têm dialogado abertamente com os poetas. Essa interdisciplinaridade, exemplarmente pensada por Nussbaum (2009), será experimentada neste trabalho. Tais estudos, cremos, podem ser enriquecidos com leituras a partir da literatura comparada, como estabelecida por Schmidt (2009), auferindo de textos literários (antigos e contemporâneos) princípios de vida ética, jurídica e política. Com esse foco far-se-á um estudo de *Orestes*, de Eurípides, focando especificamente a ideia de justiça experimentada pelo jovem; a saber, o julgamento pelo matricídio e a perda da confiança, nos deuses e no tribunal. A metodologia, ao modo de uma exploração narrativo-argumentativa, analisou e cotejou a peça com a crítica especializada, com a doutrina jurídica sobre a culpa e a noção de justiça de Nussbaum (2013) (*capabilities approach*). Diante da obra pode-se perceber um exemplo clássico de *escolha trágica*: a Orestes compete vingar o pai ou perdoar a mãe, Clitemnestra, pelo assassinato de Agamêmnon, seu genitor; aceita então sua predestinação supostamente estabelecida pelos deuses, resiste à desdita, assume-se matricida; todavia, a rigor, não se pode dizer que haja culpa do agente: foi encorajado e apoiado por Apolo. Concluímos que se trata de uma peça que tem muito a contribuir atualmente, não somente por descrever um autêntico caso trágico, mas também por colocar outros desafios ao pensamento moral e jurídico contemporâneo.

Palavras-chave: Eurípides; *Orestes*; justiça; escolhas trágicas.

Abstract: Interest in classical studies remains strong, including in law, where jurists are perplexed by the growing demand for cases referred to, since Aristotle, as *tragic choices*; their academies, following the crisis in post-war legal theory (Linhares, 2010), have been engaging in open dialogue with poets. This interdisciplinarity, exemplarily conceived by Nussbaum (2009), will be explored in this work. We believe that such studies can be enriched by readings from comparative literature, as established by Schmidt (2009), drawing on literary texts (ancient and contemporary) for principles of ethical, legal and political life. With this focus, a study of Euripides' *Orestes* will be conducted, focusing specifically on the idea of justice experienced by the young man; namely, the trial for matricide and the loss of trust in the gods and the court. The methodology, in the form of a narrative-argumentative exploration, analyzed and compared the play with specialized criticism, legal doctrine on guilt, and Nussbaum's notion of justice ("capabilities approach"). The work presents a classic example of a tragic choice: Orestes must choose between avenging his father or forgiving his mother, Clytemnestra, for the murder of Agamemnon, his father; he then accepts his predestination supposedly established by the gods, resists misfortune and assumes responsibility for matricide; however, strictly speaking, it cannot be said that the agent is guilty. He was encouraged and supported by Apollo. We conclude that this is a play that has much to contribute today, not only because it describes an authentic tragic case, but also because it poses other challenges to contemporary moral and legal thinking.

Keywords: Euripides; *Orestes*; justice; tragic choices.

1 Introdução

Inscrito no contexto das discussões protagonizadas pelo Law and Literature Movement, este texto tem a particularidade de buscar “uma ampliação das margens e dos limites da poética, no sentido de fortalecer os vínculos entre as discus-

sões sobre fenômenos literários e culturais com as questões do presente” (Alós; Schmidt, 2009, p. 129), tais como a complexidade das decisões trágicas persistentes ainda hoje no direito e na política, com novas feições e desafios (Nussbaum, 2009).

O tema da vingança é, sem dúvida, uma força criadora na literatura, seja na poesia, nos romances, no teatro. Aristóteles, na *Poética* 1453a8-10¹, já havia se dedicado a investigar o fenômeno, observando a prática por parte de pessoas que não se distinguem pela virtude nem pela justiça e que tampouco o fazem pela sua maldade ou perversidade. Aliás, segundo o filósofo (Arist. *Poet.* 1452b35), as vinganças que mais impactam na estruturação de enredos trágicos são aquelas realizadas por pessoas que saem de um lugar de relativa normalidade para uma temeridade inesperada e que são levadas a isso por um erro de julgamento quase imperceptível. Ora isso atinge a todos os que se supõem inabaláveis e inatingíveis em relação ao erro, e aí está o grande interesse do tema sobretudo quando se abordam as vinganças que brotam no interior das famílias, quando o sofrimento entre os envolvidos é ainda maior (Arist. *Poet.* 1453b20-1454a15). Dessa forma, anuentes com Laura Swift, podemos afirmar que:

[a] tragédia exhibe um mundo em que as fontes normais de estabilidade e autoridade são postas em causa e destruídas. Uma vez que a unidade primária da sociedade é a família (ou *oikos*), não surpreende que a tragédia esteja repleta de famílias disfuncionais, onde maridos e mulheres mostram hostilidade em vez de lealdade uns para com os outros, e a relação pais-filhos é uma relação que traz perigo em vez de proteção (Swift, 2016, p. 83)².

O caso do mito de Orestes, juntamente com o de seu pai e sua mãe, interessou a todos os tragediógrafos, os quais abordaram aspectos diversos e inovaram a cada reescrita. Eurípides, contudo, leva particularmente longe as suas inovações. “Assim, ele apresenta um mundo onde Helena não foi para Troia (*Helena*), ou um mundo onde Orestes é condenado por matricídio em vez de ser absolvido (*Orestes*). A idade heroica em Eurípides é sombria e triste [...]”. (Swift, 2016, p. 23)³, triste por obrigações cruéis de vinditas desabridas.

¹ Utilizamos a tradução de Ana Maria Valente (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004).

² “Tragedy depicts a world where the normal sources of stability and authority are challenged and broken down. Since the primary unit of society is the family (or *oikos*), it is not surprising that tragedy is filled with dysfunctional families, where husbands and wives show hostility rather than loyalty to each other, and the parent-child relationship is one that brings danger instead of protection” (Swift, 2016, p. 83, tradução nossa).

³ “Thus he presents a world where Helen did not go to Troy (Helen), or one where Orestes is

E recorde-se: na cultura pré-cristã e sobretudo na épica grega, a vingança era cultivada como correção exemplar que se dava quase como terapia coletiva. Este é o caso de Orestes que, na *Odisseia* (Hom. *Od.* I, 298; III, 196; 4, 545; XI, 460)⁴, é paradigmático; ele é exemplo para Telêmaco na possível vingança de qualquer fracasso de Ulisses no retorno à casa. De fato, a história de Ulisses-Odisseu corre no poema em paralelo com a de Agamêmnon, pai de Orestes, e o mesmo se dá com as de Telêmaco e de seu espelho, o filho do atrida. Sobre a equiparação exemplar, Maria Helena de Moura Neves afirma:

A *Odisseia* oferece um interessante exemplo de história dentro de história. Num procedimento recursivo, a história de Agamenão vem inserida no tema central da epopeia. E não vem apenas como uma recordação de fatos, como um procedimento de simples retorno ao passado, numa superposição de planos de tempo, mas, realmente, aparece como exortação e paradigma, com muita força de sugestão e com real importância no grande complexo que é a gesta de Ulisses [...].

O poema quase se abre com o exemplo de Egisto lançada abertamente por Zeus, que admoesta os mortais. E a lição mais ampla, que se dirige a todos os homens, vinda daquele que chefia todos os deuses. E, como veremos no nosso exame, isso é de grande importância [...].

Na verdade, a história de Agamendo aparece dentro de um tema maior, a história dos herdis de Tréia, na qual também se insere o tema central do poema, que é o retorno de Ulisses. [...] Outros heróis de Troia pereceram no regresso. [...].

A Telêmaco é apresentada, como sugestão para as possibilidades do futuro de seu pai, a imagem dos dois Atridas: a de Menelau – diretamente, com sua presença –, rico e feliz; a de Agamenão – através de notícias –, fracassado e destruído. Embora saibamos que o fado de Ulisses será semelhante ao de Menelau e não ao de Agamenão, isso não se acentua no decorrer do poema. Pelo contrário, é a sorte de Agamenão que aparece como paradigma: Telêmaco, como Orestes, deve ser provado; Penelope, por sua vez, é o contraexemplo de Clitemnestra. No final, do mesmo modo, o destino de Ulisses não é posto em paralelo com o de Menelau, mas contrasta com o de Agamenão (Neves, 1987, p. 167-169).

convicted of matricide rather than acquitted (Orestes). The heroic age in Euripides is gritty and downbeat [...]” (Swift, 2016, p. 23, tradução nossa).

⁴ Os quatro primeiros cantos da *Odisseia* referidos aqui comparam Orestes e Telêmaco, sendo nomeados, desde a Antiguidade, como Telemaquia.

Nosso ponto de partida, portanto, é observar, elencar e examinar as escolhas e a justiça praticada por Orestes no âmbito do espetáculo, visto ser ele exemplo na épica. Teria porventura Eurípides mudado de rota na compreensão da justiça no caso Orestes? Considerado um autor ousado na forma como abordou velhas e novas questões gregas, uma das perplexidades geradas em suas peças foi a apresentação do protagonista com traços emotivos acentuados (Lourenço, 1994)⁵, características, aliás, frequentemente usadas para descrever as mulheres, algo com que no *Orestes* o espectador já se depara desde o início: perseguido pelas Erínias de sua mãe Clitemnestra, o rapaz alterna estágios de prostração e loucura: jaz na cama há seis dias sem comer, sem banho, alucinado (Eur., *Or.* 34-53)⁶, permanece fora de casa, em frente ao palácio de Argos. Agitadores insuflam o povo contra ele, sua irmã Electra e seu amigo Pílates. Consortes nas dores e na empreitada criminosa se afligem, mas, diante da previsível condenação, o trio tem uma esperança: Menelau, recém-chegado de Tróia, único capaz de demover os jurados da fúria. Os jovens supõem ter Menelau, irmão de Agamêmnon e tio de Orestes, uma dívida de gratidão para com eles, pois, devido à empreitada para o resgate de Helena, mulher de Menelau, em Tróia, tiveram o pai morto no retorno à casa; Clitemnestra já tinha outro companheiro em seu lugar.

Sem dúvida *Orestes* é uma peça instigante para refletir sobre o combate poderoso entre o engenho humano e o capricho do destino (Jaeger, 1989). A peça suscita muitos assuntos de interesse tanto para a cultura clássica quanto para a filosofia moral e jurídica. Entretanto, por conta da delimitação deste artigo, a saber, as *escolhas trágicas* e a justiça, realizaremos nosso percurso em três etapas: a primeira delas tentará esclarecer a concepção de escolha trágica nos diferentes gêneros de expressão literária; a segunda desenvolverá, tanto quanto possível, o sistema ateniense de justiça, onde, pressupõe-se que a culpa do infrator não é indispensável para sua condenação penal; a terceira analisará o conteúdo da defesa de Orestes, baseada, fundamentalmente, no cumprimento de um dever legal que, por sua vez, se apoia num poderoso argumento de autoctonia que, em tese, absolveria o acusado do crime de matricídio. Por fim, um quarto, voltado ao

⁵ Segundo Frederico Lourenço, Eurípides “foi aquele que mais consistentemente deixou perplexos os seus concidadãos com a ousadia dos temas que tratou, aquele que foi mais ridicularizado pelos comediógrafos da época, aquele que menos vezes viu as suas peças coroadas com o primeiro prêmio nas competições dramáticas” (Lourenço, 1994, p. 7).

⁶ *Orestes*, sempre em tradução da Trupersa, 2017.

contexto ético-político de Eurípides, tentando extrair daí algo de atual para os interessados nessa narrativa de remotos tempos sobre a última geração dos atíridas.

2 As noções de tragédia e *escolha trágica* na literatura clássica grega

Antes de entrarmos no drama pessoal de Orestes, importa adiantar uma antiga advertência de Werner Jaeger⁷ (Jaeger, 1989): a de que é difícil avançar muito na discussão sobre a pureza dos gêneros literários, afirmando, quanto à tragédia, que no máximo é possível reconhecer na literatura clássica alguns traços fundamentais, a saber:

a representação clara e vívida do sofrimento nos êxtases do coro, expressos por meio do canto e da dança, e que pela introdução de vários locutores se convertia na representação integral de um destino humano, encarnava do modo mais vivo o problema religioso há muito candente, do mistério da dor enviada pelos deuses à vida dos homens (Jaeger, 1989, p. 206).

Jaeger escreveu em 1936 sua primeira edição da *Paideia*, mas a incerteza da pureza do gênero se manteve entre os teóricos. Recentemente, em estudo que analisa os três gêneros dramáticos estabelecidos por Aristóteles (tragédia, comédia e drama satírico), Naomi Weiss, na mesma direção do teórico alemão, define a tragédia “como um gênero que usa o corpo em sofrimento não só para interrogar o potencial de representação do teatro, mas para incitar os seus espectadores a uma forma particularmente visceral de simpatia corporal e que está intimamente ligada ao seu próprio ato de ver” (Weiss, 2023)⁸. A proposta de Weiss é sobremaneira interessante para este estudo; ela realça na tragédia φόβος (“terror”) do protagonista o confronto com a própria situação, imposta pelos deuses ou pela μοῖρα (“destino”)⁹, a saber, rumo ao fracasso e exposto ao implacável julgamento da cidade.

⁷ Utilizamos a tradução de Artur M. Parreira (Martins Fontes, 1989).

⁸ “[...] tragedy, as a genre that uses the body in pain not just to interrogate theater’s representational potential but to urge on its spectators a particularly visceral form of bodily sympathy – and one that is closely tied to their own act of viewing” (Weiss, 2023, tradução nossa).

⁹ O termo é polissêmico. Segundo o *Dicionário Grego-Português* (Malhadas et al., 2022, p. 691): μοῖρα significa (1) “parte atribuída; porção”; (2) “porção de um todo; parte; esp. porção de terra”; (3) “partido político”; (4) “classe; seção; fila; posição” (5) “a justa parte; o que pertence ou convém a cada um” (6) “parte destinada a cada um; lote; sorte; destino”; (7) “destino funesto; destino fatal; morte”.

O apoio da etimologia de termos gregos associados ao trágico, *μοῖρα* e *τύχη* (“fortuna”), corrobora a indicação mais atual de Weiss (Weiss, 2023), que contempla na tragédia o modo de um protagonista frente à sua própria instabilidade e vulnerabilidade). De fato, a tragédia tem a ver com a assunção da *μοῖρα* e um subsequente medo da *τύχη* funesta.

De acordo com Maria Helena da Rocha Pereira (1980), o termo *μοῖρα*, está na origem dos estudos da tragédia e significa, rigorosamente, aquilo que cabe a alguém por sorte, num sentido que nos é bastante familiar: a sina que lhe é dada e que cada um tem que carregar pela vida afora. Tal sentido ainda guarda relação com outro termo, também de uso corrente entre os dramaturgos trágicos: o *καῖρός* (“acaso”), *τύχη*, vertido para a língua latina como fortuna para designar aquilo que ocorre casualmente a alguém, contrastando com a *μοῖρα*, que designa às vezes algo inexorável.

O primeiro que temos notícia a enfrentar sistematicamente esse tema foi Aristóteles (Arist. *Poet.* 1449b-1450a). Descrevendo o gênero designado por tragédia; para ele, trata-se da exibição (controlada esteticamente) de ações humanas que não têm outra motivação que não a boa ou má-sorte do agente moral, razão pela qual o auditório, ao vê-las, é tomado pelo *φόβος* e pela *ἔλεος* (“compaixão”); ainda segundo o Estagirita, as exibições trágicas possibilitariam a *κάθαρσις* (“catarse”), uma experiência coletiva capaz de purificar, extirpar ou mesmo ordenar as emoções do espectador. O encontro de Orestes com Tíndaro, como se pode observar na citação abaixo, manifesta o *φόβος* do atrida e, se não suscita na plateia *ἔλεος*, desperta no ouvinte uma tal inquietação face ao relato do constrangimento de uma escolha nada fácil de suportar, que o faz cúmplice e confidente:

Pelos deuses – bonito não é lembrar os deuses,
defendendo um crime! –, se as coisas da mãe
abafasse, consentia, e aí? Que me faria o morto?
De ódio, não me arrastava para o bloco das Erínias?
(Eur. *Or.* 579-582)

Pelo excerto vê-se que o acirrado dilema procede, que os argumentos de Orestes não são isentos de razão e que, finalmente, seus espectadores e ouvintes ficarão certamente perturbados e hesitantes quanto à melhor solução.

O mundo trágico dos gregos era representado por leis patriarcais e praticamente inexoráveis, como se pode notar. E, não obstante respeitáveis controvérsias (Nussbaum, 2009; Kitto, 1990), razão pela qual Pereira (1980) afirma que a tragédia

obriga o humano a reconhecer a existência de um poder exterior que se opõe à nossa vontade, Albin Lesky (1995) chega a dizer que se trata de uma verdadeira apropriação dos deuses sobre os mortais. Esta ausência de soberania do ser faz desse mundo, para Pereira (1991), um lugar inóspito para um humano e exige dele, conforme Martha Nussbaum (2009), escolhas visivelmente complexas, no limite. Ainda segundo Nussbaum, tais escolhas, evidentemente, são possíveis apenas mediante sacrifício pessoal nada auspicioso, mesmo que se possa dizer, com Manuel de Oliveira Pulquério (1992), que o sofrimento de Orestes (em Ésquilo, visto que Sófocles e Eurípides entendem a personagem de modos distintos não é aniquilador como se dá com Agamêmnon e com Clitemnestra; ao contrário, ele é purificador e indispensável ao preparo de sua absolvição final. Também segundo Pulquério, seria impossível negar a situação agônica em que o protagonista se encontra; algo mais complexo que a denominada antinomia jurídica na teoria do direito, isto é, dois comandos válidos e contraditórios entre si, mas para os quais existe uma solução hermenêutica (Ferraz Jr., 2003). No caso específico de Orestes, devemos perguntar quem deveria temer-se: à fúria das Erínias, que se ocupam de punir os crimes de derramamento do próprio sangue, ou à de Apolo, deus regente da ordem patriarcal e da harmonia política?

Ora, se o tribunal do Areópago esquiliano absolve Orestes independentemente do matricídio e do sofrimento experimentado, no *Orestes* euripidiano a punição permanece até o fim da peça, quando Apolo, ao modo do *Deus ex machina* (“Deus da máquina”), desata os nós da trama e destina para Orestes em casamento Hermíone, a prima que ele desejou, por vingança, sacrificar. Por toda a tragédia a intensidade do sofrimento e conflito pessoal do filho de Agamêmnon é tal que vai ao ponto de o jovem intentar vazar os próprios olhos para eliminar as Erínias que o habitam.

O sofrimento culposo do jovem o leva à loucura; ele agride a si próprio e busca as malfadadas deusas dentro de suas retinas. Talvez sua desdita seja ainda mais enunciativa do humanismo da tragédia (Pulquério, 1992), pois o pai, assim como a mãe do protagonista, tomam seus destinos como um mandamento contra o qual não há argumento, enquanto o filho, dilacerado internamente, divide-se contra arbútrios exteriores e desejos internos de vingança (Ésquilo, 1992b, v. 299). Arbútrios equivocados e cruéis regem, portanto, a humanidade dos antigos; sobre o tema, é notável a desumanidade de Agamêmnon para com a própria esposa e filhos; Nussbaum (2009), comentando a peça esquiliana e particularmente a posição do coro perante os desmandos do soberano, afirma, inclusive, que ela não se

limita ao sacrifício de Efigênia, mas, sobretudo, consiste na falta de resistência perante uma ordem cósmica dilaceradora, como ele próprio afirma.

Assim, como postula Vassilis Lambropoulos:

O trágico surge quando compreendemos que, contrariamente a qualquer demanda ética, os valores e as leis estão desconectados. “Necessidade trágica” é o inevitável, a catástrofe imprescindível, a de causalidade transcendente que se situa acima da liberdade. Nem o determinismo da natureza nem a liberdade da vontade podem dar conta de sua lógica intrínseca, sua historicidade arraigada que faz com que a destruição do valor pareça igualmente imprevisível e necessária. Assim, o trágico não permite uma atribuição clara de culpa, porque a própria questão não pode ser personalizada: em tal situação, heroínas e heróis, movidos por uma necessidade profunda, cumprem o seu dever com nobreza e parecem inculpáveis. A “culpa trágica” é de uma espécie que não se pode imputar a ninguém e para a qual não é possível encontrar um “juiz” concebível. Ela emerge quando a justiça exige a destruição de valores, quando a culpabilidade e inevitabilidade da aniquilação parece justa. O delito trágico pode ainda ser definido como aquele que silencia todos os poderes morais e legais possíveis de julgamento; e, por outro lado, todo conflito é essencialmente não trágico, quando, à luz da moral e do direito, é tratado como óbvio e simples’. Neste último caso, a culpa moral se firma no ato de escolha. A culpa trágica não é incurso – acontece ao herói trágico que segue a sua vontade pura e, por isso, permanece sem culpa (Lambropoulos, 2006, p. 117, tradução nossa)¹⁰.

¹⁰ “The tragic comes into sight when we comprehend that, contrary to any ethical demands, values and laws are unconnected. ‘Tragic necessity’ is the inescapable, necessary catastrophe, one of transcendent causality that lies above freedom. Neither determinism of nature nor freedom of will can account for its intrinsic logic, its inner historicity which makes the destruction of value seem equally unpredictable and necessary. Thus the tragic does not allow for a clear attribution of guilt because the question itself cannot be personalized: in such a situation, heroines and heroes, driven by inner necessity, fulfil their duty nobly to the best of their abilities, and they appear blameless. ‘Tragic guilt’ is of a kind for which no one can be blamed and for which no conceivable ‘judge’ can be found. It emerges when justice necessitates the destruction of value, when guiltless and unavoidable annihilation appears just. The tragic misdeed is even definable as that which silences all possible moral and legal powers of judgment; and, on the other hand, every conflict is essentially untragic when by moral and legal lights it is seen to be obvious and simple. In the latter case, moral guilt is based on the act of choice. Tragic guilt is not incurred – it happens to the tragic hero who follows his pure will and thus remains guiltless” (Lambropoulos, 2006, p. 117).

Mas Eurípides condena *Orestes* e este é nosso caso: vamos a ele. Se Ésquilo absolve *Orestes* no plano divino, Eurípides traz o atrida para a terra. A peça euripidiana é apenas um dos muitos testemunhos de uma certa compreensão do mundo, nas palavras do poeta Arquíloco, de que a divindade (quicá o poeta), muitas vezes e por mero capricho, eleva subitamente uma pessoa esmagada pelo infortúnio, ao passo que transforma outra bem-sucedida em um traste qualquer (Jaeger, 1989, p. 108). Quando Agamêmnon hesita pisar a tapeçaria estendida em sua homenagem (Aesch. Ag. 922), manifesta, evidentemente, a consciência da própria honra, mas ao mesmo tempo antevê o próprio limite, sabendo que pode fracassar em seus projetos se incorrer, como de fato incorreu por um erro de cálculo, no crime da ὕβρις (“soberba”); o mesmo σωφροσύνη (“desatino”) é cometido por Creonte, que, ignorando os arrazoados do previdente Tirésias, excede-se na punição de Antígona e sobrevive às ruínas de sua família apenas para reconhecer a insignificância de seu comando diante da lei natural (Soph. Ant. 1339).

A fragilidade da experiência de uma vida boa ou feliz, comum ao humano (Eur. Or. 980), afeta antes de tudo a capacidade de deliberação (Nussbaum, 2009). Desse modo é que se pode dizer que a prostração de *Orestes* (Eur. Or. 35) ante duas escolhas igualmente possíveis – a saber, a de cometer o matricídio e a de desonrar o próprio pai – encontra correspondência em outras emblemáticas: a de Etéocles entre a vida do irmão Polínices e sua lealdade a Tebas, e a seus próprios anseios (Aesch. Sept. 670-673); a de Aquiles, de ter uma vida breve e gloriosa e viver muito mas ser esquecido depois disso (Hom. Il. 9 410-416); a do próprio Agamêmnon, de não derramar o próprio sangue no sacrifício de Ifigênia e de vingar o crime de hospitalidade contra a casa do irmão Menelau (Aesch. Ag. 206-215) etc. Dessa fragilidade das escolhas não escapam os juízes, visto que, apesar da pretensão do normativismo jurídico ter pretendido transformar o método jurídico numa ciência, um raciocínio lógico-dedutivo no tribunal não mais se sustenta: uma teoria da argumentação é o máximo que podemos hoje ambicionar, considerando que inclusive tal raciocínio está limitado pelos casos trágicos e dilemas decisórios, isto é, aqueles para os quais não há propriamente uma resposta correta e capaz de isentar o julgador da dor pela alternativa decisória preterida (Atienza, 1997).

Sabe-se, em razão disto, que a tradição filosófica ocidental, partindo da querela intelectual de Platão contra os poetas – que termina na expulsão deles de sua cidade ideal (Pl. Rep. 398a-b) – passando pelos estoicos e pelos doutores da Igreja para alcançar seu apogeu na metafísica kantiana, empreendeu forte combate para eliminar o conflito das escolhas humanas (Silva, 2026b, p. 40). De

acordo com Nussbaum (2009), para tais filósofos, pelo fato de a tragédia supostamente testemunhar decisões à margem da razão, ela constituiria uma espécie de moral primitiva a ser rechaçada; todavia, como a filósofa ensina, longe de ser um simples testemunho da vida humana à mercê dos deuses, a *παιδεία* (“saber”) que emana dos escombros da tragédia constitui um guia moral importante para as deliberações humanas, evitando a simplificação, que empobrece nossas escolhas.

O texto euripidiano (Eur. Or. 234), não obstante a grande refutação do platonismo posterior, identificou a vida feliz como uma vida que contorna seus sobressaltos, vida em que a mudança ocorre de modo doce; mesmo não sendo possível falar de uma relação de continuidade de pensamentos, a dimensão da contingência não deixaria de ser acentuada pela intelectualidade grega, a exemplo do que se vê de Aristóteles: reconhecendo até uma certa dimensão filosófica da literatura (Arist. Rh. 1431a39-1431b6), testemunhava que uma vida inteiramente feliz depende de um pouco de sorte (Arist. Eth. Nic. 1136b; 1178b); mais ainda, que certos bens são valiosos para nós porque estão situados no limite de nossas escolhas (Arist. Eth. Nic. 1136b; 1178b). Desse modo, ainda na seara do pensador de Estagira, vive melhor quem é *φρόνιμος* (“prudente”), isto é, aquele que desenvolveu ao longo da vida a habituação e por vezes mediante forte gama de sofrimento de fazer boas escolhas entre as que se mostram disponíveis num caso concreto (Arist. Eth. Nic. 1140a-1140b).

3 O libelo acusatório das Erínias e as escusas penais de Orestes I: do sistema ateniense de justiça e da inexigibilidade da culpa do querelado

O problema da culpa é determinante, do ponto de vista da teoria jurídica, para a compreensão do sistema contemporâneo de justiça, aliás, difuso em todos os ordenamentos penais ocidentais (Santos, 2020). Prescindindo aqui de pormenores que nos distanciaríamos muito do núcleo discursivo deste trabalho, importa dizer que a culpabilidade do agente, para gerar uma apenação, gira em torno de dois princípios. O primeiro deles é da legalidade, nos termos postos pelo Iluminismo jurídico na fórmula latina do “*nullum crimen, nulla poena sine lege*” (“não há crime sem lei anterior que o defina”) (Beccaria, 1998); o que nunca é uma exigência metafísica, como no caso de Orestes, e sim uma determinação legal, isto é, uma prescrição legislativa *x* para um fato socialmente reprovável *y*. O segundo é o da culpabilidade, que vincula a constatação de um mandamento legal violado, à aferição seguinte

de uma culpa em concreto a ser imputada ao querelado, como expresso no dogma do “nullum crimen sine culpa” (“não há crime sem culpa formada”).

Não é possível reconstituir a história da punição, visto que isso nos remeteria à história da civilização, algo muito além do objetivo desta pesquisa; todavia, importa dizer que a maturidade do direito penal, passando da punição sem formação da culpa para a centralidade de sua verificação, decorre da emergência do Estado moderno-iluminista, denominado ainda de Estado de legalidade e no qual as constituições contemporâneas ainda muito se inspiram, mais ainda, os próprios limites do poder punitivo do Estado-juiz (Marques, 2003). Certo é que, alçados à categoria de direitos fundamentais pela Constituição Brasileira de 1988 (art. 5º, II e LVII) (Brasil, 1988), tais princípios, juntamente com todo o sistema penal, submetem-se à rigorosa discussão doutrinária, sendo certo que, nesse contexto, a doutrina da culpa é compreendida como “a medida do progresso do Direito Penal” (Caria, 2022, p. 131). A culpabilidade, na dogmática penal, de acordo com Juarez Cirino dos Santos, tem

por fundamento (a) a capacidade geral de saber (e controlar) o que faz, (b) o conhecimento concreto que permite ao sujeito saber realmente o que faz (c), e a normalidade das circunstâncias do fato que confere ao sujeito o poder de não fazer o que faz (porque é reprovado) (Santos, 2020, p. 101).

Isto contrasta, entretanto, com as aferições do justo e do injusto do sistema grego de justiça, do qual sequer se pode dizer que seja autonomamente criminal: no contexto em que *Orestes* é encenado (408 a.C.), onde a consciência de que “dos mortais todo viço é fugaz” (Eur. *Orestes* 981), ninguém se enxerga isento do risco de incorrer em crimes deveras hediondos, pois os bons também podem colher o fracasso como recompensa de sua bondade (Eur. *Orestes* 481-484). O registro de Eric Robertson Dodds (1988) de que nos autores clássicos a ousadia humana não resulta em felicidade do agente pode ser confirmado no testemunho de Electra, acerca da desdita do irmão.

A fatalidade de pertencer à amaldiçoada descendência de Tântalo¹¹ atira o infeliz na trilha do fracasso. Por isso, não há como defendê-lo à luz da doutrina

¹¹ “Filho de Zeus e de Plutó, Tântalo reinava na Frígia ou na Lídia, sobre o Monte Sípilo. Extremamente rico e querido dos deuses, era até mesmo admitido em seus festins. Casou-se com Dione, uma das filhas de Atlas, mas outras versões dão-lhe por esposa Eurianassa, filha do deus-rio Pactolo, ou Clítia, filha de Anfídamas ou ainda Estéroe, uma das Plêiades. Foi pai de filhos ilustres no mito, como Pélops e Níobe, aos quais se acrescentam, por vezes, Bróteas, Dáscilo e alguns outros. Dele procedem, através de Pélops, os ‘tântálidas’ Atreu,

penal sobre a culpa refundada no Século das Luzes. A fala que veremos a seguir confirma antes a teorização de Dodds acerca da *cultura da vergonha* e da *cultura da culpa*. Louis Moulinier (1952) sustentou que os heróis homéricos não sentem culpa, de modo que a sujeira, da qual têm repugnância, é tão somente de ordem material (poeira, sangue, gordura e lama). Dodds (1988), recorrendo a versos de Simônides e de Teógnis, insiste no fato de que ninguém, no imaginário social dos gregos, imagina-se culpado por ter sua vida arruinada; parece que no contexto de Eurípides pouca gente tinha dúvida disso:

ORESTES

Foi Febo, foi Febo sim, foi ele que jogou o crime em mim!

MENELAU

É ele que foi mais canhestro do que correto e justo.

ORESTES

Servimos aos deuses, o que quer que sejam os deuses.

MENELAU

Ó cá... Lóxias descuidará dos males teus?!

ORESTES

Vai saber?! Tem tal feito o divino.

(Eur. Or. 416-419)

Mas Dodds percebeu também que, embora os deuses da *Ilíada* se preocupem, antes de tudo, com a própria τιμή (“honra”), ali já tem lugar uma cultura da vergonha: eles, tanto quanto os humanos, melindram-se, irritam-se diante do desprezo (Dodds, 1988). O filho de Agamêmnon, em atitude próxima com os heróis homéricos, se constrange ao olhar nos olhos de Tíndaro (Eur. Or. 459-469):

ORESTES

Esmoreço, Menelau! Tíndaro, ele mesmo,

avança pra nós, a vergonha me pega demais ao

chegar ante os olhos dele, por causa do praticado

É que, de pequeno, me criou e de montão de beijos

me cobriu, ele que ia carregando “o menino

de Agamêmnon” nos braços – Leda junto –, e me

Tieste, Agamêmnon e Menelau, tendo estes dois últimos igualmente o epíteto de atridas. Muitos foram os desmandos do filho de Zeus: uns considerados de pouca importância, em se tratando de ‘Tântalo’, outros de suma gravidade. [...] O grande castigo, no entanto, imposto por Zeus a Tântalo, já relatado na *Odisseia*, XI, 582-592, foi sua condenação eterna às trevas do Tártaro, acrescida do suplício da fome e da sede. Os mitógrafos, todavia, jamais estiveram de acordo acerca das causas dessa catástrofe irreversível do rei de Sípilo” (Brandão, 2014, p. 1409).

paparcavam nada menos que aos Dióscuros!
 a eles – ô minh'alma, infeliz coração –
 dei troco nada justo. Com que breu devo
 borrar a cara? Qual fumo à frente ponho, pra
 fugir das m'ninas dos olhos do velho?

Eis portanto que Orestes sofre premido pela vergonha e pelo medo:

Ô mãe, suplico-te, não repises em mim co'as
serpe-penadas moças *sanguemoncas*! Elas
 mesmas! É. Rebentam aqui perto de mim!
 (Eur. Or. 255-257)

Com efeito, mesmo antes de assimilar um sentido propriamente humano e humano-processual de *dar* a cada um o que é seu, como Jaeger (1989) ensina, o controvertido termo *δίκη* (“justiça”) dizia respeito aos *limites* que o agente deve observar no desempenho de sua excelência, considerando a igualdade radical existente entre todos na *φύσις* (“ordem natural”), desde cedo, como se sabe, descoberta pelos jônicos. A *δίκη* é assim fundamental em face da *ύβρις* (“transgressão”), própria de quem não respeita tal limite dentro do *κόσμος* (“cosmo”) e cuja pena consiste na reparação à parte lesada. Já Homero definia *θέμις* (“lei”) como um compêndio de virtudes cavaleirescas dos primitivos reis e nobres, honraria maior dada por Zeus ao monarca, por sua vez, incumbido de repartir a *δίκη* entre quem pede e quem violou a ordem instaurada; na continuidade dessa disposição é que Anaximandro (Jaeger, 1989), antes que tal dimensão cosmológica fosse superada pela sofística, referia-se à justiça como um sistema de compensação no qual as coisas pagam umas às outras, inexoravelmente, pela violação daquela ordem, gerando coisas novas a partir da superação das antigas. Sabe-se ainda que o declínio da aristocracia fez com que *δίκη* se estendesse ao conjunto da sociedade humana, obtendo assim um caráter universal que conferiu tal virtude à totalidade dos cidadãos, sem deixar, entretanto, de continuar sob a tutela do próprio *Ζεύς* (“Zeus”).

Depois de acentuado, a partir da sofística, o embate entre duas leis, a *φύσις* (“lei existente na natureza”) e o *νόμος* (“lei positiva da pólis”), cada vez mais *δίκη* é compreendida como retidão moral, isto é, como uma excelência do cidadão, aferida conforme aquele mesmo *νόμος* (Jaeger, 1989); o percurso até ali, como mostra Dodds (1988), inicia-se já mesmo quando os cidadãos homéricos projetam no cosmo seus anseios de justiça social. É inevitável, entretanto, que a ideia de

culpa se impusesse sobre a noção de vergonha; de acordo ainda com o autor, uma marca indelével do tempo da culpa é o afloramento da ideia de poluição e, por via de consequência, da exigência de purgação (κάθαρσις) (Dodds, 1988); isto tudo apesar de que, de acordo com Paul Ricoeur (2013, p. 50), “o homem grego nunca experienciou o sentimento de pecado naquilo que ele tem de próprio e com a intensidade que só pode ser exemplificada pelo povo de Israel”.

Distantes do pecado, os gregos se pautam pela *θέσμια* (“leis, costumes e ritos, fixados pela tradição”). Na *Odisseia*, por exemplo, nos 102 versos iniciais do poema, vê-se que o narrador abre uma polêmica relacionada com o universo moral da *épica* através de uma série de alusões rápidas que, à semelhança da *θέσμια*, delinham uma série de crimes, os seus autores e os destinos que lhes são próprios:

O narrador homérico evoca o primeiro crime, aquele da tripulação de Odisseu, “que pereceu por causa da sua própria estupidez moral [*atasthalieisin*], tolos, quando comeram o gado de Hipérion, o deus sol” (*Odisseia*, 1, v. 6-9). Zeus descreve o segundo e o terceiro crimes numa assembleia em que estão presentes todos os deuses, exceto Poseidon: trata-se do assassinio de Egisto por Orestes, em retaliação pelo casamento de Egisto com Clitemnestra, e do assassinio de Agamêmnon por Egisto (*Odisseia*, 1, v. 29-30 e 35-43). São estas *tesmias* conjuntas que levam Zeus a exasperar-se e a dizer que os mortais são responsáveis pelas suas próprias “estupidezes morais” (*Odisseia*, 1, v. 32-34), uma vez que, como o deus-pai sublinha, os deuses tinham avisado cuidadosamente Egisto contra as suas ações (*Odisseia*, 1, v. 37-43). O quarto crime é o fato de Odisseu ter cegado o ciclope [...]” (Farenga, 2006, p. 182).

Estamos aqui diante da inevitabilidade do temor (Ricoeur, 2013) e da impossibilidade de discernir bem o que deve ser feito, seja no caso de Orestes, seja noutro caso (o de Édipo, por exemplo). Os mencionados na *Odisseia*, de acordo com o juízo de Zeus, seriam meramente tolos. A pena em tais situações independe da participação deliberada no evento criminoso, muito embora se pudesse distinguir

¹² “The Homeric narrator evokes the first crime, that of Odysseus’ crew, ‘who perished because of their own moral stupidities [*atasthalieisin*], the fools, when they ate the cattle of Hyperion the sun god’ (1.6–9). Zeus describes the second and third crimes at an assembly attended by all the gods except Poseidon: these are Orestes’ murder of Aegisthus in retaliation for Aegisthus’ marriage to Clytemnestra and Aegisthus’ murder of Agamemnon (29–30 and 35–43). These conjoined *thesmia* are what prompt Zeus’ exasperated outburst about how mortals are responsible for their own ‘moral stupidities’ (32–34) since, the father god points out, the gods had carefully warned Aegisthus against his actions (37–43). The fourth crime is Odysseus’ blinding of the Cyclops [...]” (Farenga, 2006, p. 182).

o crime de Orestes, que trava um combate humano para não incorrer na ação delituosa contra Apolo, do crime de Édipo, que sequer tem essa possibilidade (Pulquério, 1992). Nos casos mais graves, o agente moral não possui qualquer condição (inclusive de natureza cognitiva) de prever as consequências de suas ações; falta aí um elemento básico, se considerarmos a dogmática penal, a fim de que se possa imputar a Orestes uma culpa, isto é, “a *previsibilidade* ou *evitabilidade* do resultado antijurídico, tendo-se em conta *id quod plerumque accidit*” (Hungria, 1949, p. 312, grifos do autor).

A inobservância da autonomia moral gera, no discurso grego sobre a justiça, uma consequência direta: a ausência de autonomia do direito na discussão filosófica sobre a justiça. De fato, apesar de algum desacordo razoável sobre terem sido os romanos os criadores do direito e os gregos tão somente excelentes cultores da justiça (Costa, 2004), o que o pensamento helênico nos oferece é o *continuum* (“indiferenciação”) de obrigações e referências à νόμος, de maneira indissociada quanto às outras dimensões do mundo prático que Aristóteles (Arist. *Eth. Nic.* 1138b-1141b) já percebera:

Os gregos não pensaram verdadeiramente o direito na sua diferenciação específica, e não tiveram, justamente por isso, uma palavra para a denotação “direito” – invocaram *Dike*, que cumpre e controla os ditames de *Themis* (as *themistes*) numa alegoria mitológico-filosófica (o *mythos* e *logos* ainda confundidos) que estava longe de pensar o direito e apenas aludia a uma qualquer necessidade (metafísica) regulativa em geral (Neves, 2008, p. 101).

A distinção posta com clareza pelos sofistas entre a lei existente no cosmo (φύσις) e a lei convencionada pelos cidadãos na pólis (νόμος) foi de fato essencial para a construção da autonomia humana, visto que, se na primeira as coisas fluem sob o império da necessidade e o homem é irrelevante para o seu dever, na segunda o que é humano é organizado segundo a nossa humanidade (Costa, 2004). De fato, o florescimento da democracia fez emergir a ideia de pessoa, dotada de direitos e responsabilidades (Dodds, 1988), algo aparentemente estranho no imaginário dos agentes homéricos (Ricoeur, 2013); isso permitiu, de uma certa forma, a imputação individual pela falta cometida, de maneira que a consciência religiosa sofreu uma retificação: a experiência do tribunal desencadeou um esforço de racionalização, passando da busca ilimitada pela perfeição para a otimização do justo (Ricoeur, 2013). O estágio mais avançado dessa emancipação da práxis

jurídica, como observa Weber (1944), corresponderia à invenção da burocracia, uma espécie de superação do magismo e da imprevisibilidade das deliberações.

Não retomaremos, aqui, o problema da responsabilidade do agente pelo evento trágico, tal como discutido no item 2; apenas destacaremos, ao modo de conclusão desta etapa, que a própria ambição humana de escrever o próprio destino já é em si um constitutivo da tragédia:

O trágico propriamente dito não surge senão quando o tema da predestinação do mal – para o chamar pelo seu nome – encontra o tema da grandeza *heroica*; é preciso que o destino experimente primeiro a resistência da liberdade, se confronte, de certa maneira, com a dureza do herói, e, finalmente, o arrase, para que nasça a emoção trágica por excelência – o *φόβος* (Ricoeur, 2013, p. 236, grifos do autor).

Isso permite um contraponto necessário ao modelo arcaico do sistema de punição, em que “o homem respondia pelas transgressões aos deuses tutelares, e portanto ao *nomos* comunitário, na imputação objectiva da acção violadora, com a sua exemplaridade e os seus efeitos” (Neves, 1996, p. 11). Já tivemos a ousadia de dizer em outro lugar (Silva, 2026a) que, diferentemente do que muitos juristas imaginam, de sua pretensa criação *ex nihilo* (“do nada”) do direito que de resto conferiria à prática jurídica uma supremacia em relação a outras formas de organização da vida, a ordem jurídica parece ser apenas uma entre tantas outras invenções humanas, com o objetivo de reduzir o sofrimento de nossa humilhação pela ordem de necessidade comandada pela *τύχη*. Contudo, não se pode ignorar o fato de que a invenção desse direito enquanto tal, pelos juristas romanos (*iurisprudentia* ou “saber jurídico”), representa uma virada significativa não somente na compreensão da culpa, mas do direito na sua totalidade: aquele “*initium* luminoso” de uma “civilização do direito” e da qual J. M. Aroso Linhares (2012, p. 155) nos fala que emancipou a práxis jurídica de outras práxis, tais como a religião, a ética, a política e a economia. O espaço aberto aqui, talvez para o que se possa chamar de “civilização da culpa”, decorre da própria constitutividade de uma *humanitas* (“cultura”) do direito, pois o problema do justo e do injusto é posto, como disse A. Catanheira Neves, noutros moldes, até então desconhecidos:

o direito nos remete à *normatividade* (ao dever-ser, que não ao ter-de-ser; à obrigatoriedade que não à necessidade) e, como tal, ele só se manifesta quando [...] os homens se reconhecem uns aos outros, não apenas como objectos [...], mas como sujeitos [...] os homens

se reconhecem não apenas os destinatários, mas verdadeiramente ainda os *sujeitos do direito* (Neves, 2008, p. 31-32).

Tudo que dissemos até aqui é inclusive reconhecido por Apolo em tribunal (Eur. *Or.* 1664-1665); todavia, este é apenas um dos argumentos que foram invocados em defesa de Orestes: a empresa do matricídio, crime de derramamento do próprio sangue e da alçada das Fúrias, seria desculpável, mesmo porque a larga opinião dos atenienses – com quem os querelados teriam de fato um dever moral genuíno – compartilharia da ideia, que, por conta do lugar subalterno que confere às mulheres na família e na pólis, sofre hoje o justificado ataque da *feminist jurisprudence* (“teoria feminista do Direito”), de que a relação de Electra e Orestes com Clitemnestra não era, sequer, de maternidade necessária. É o que procuraremos desenvolver no tópico seguinte.

4 O libelo acusatório das Erínias e as escusas penais de Orestes II: o estrito cumprimento de dever moral e da autoctonia

O mito da autoctonia, recorrente na poesia grega desde Homero (*Hom. Il.* 2, 546-548), mostra-se de modo exemplar no *Orestes*, de Eurípides, quando é invocado pela personagem ao modo de uma defesa prévia à interpelação de Tíndaro. O termo “autóctone” designava inicialmente, de acordo com Stephen Nimis (2007), simplesmente “o que sempre viveu onde vive”, que “não é um forasteiro”; entretanto, no século V a.C., já tinha o significado corrente que o acusado utiliza no tribunal (Eur. *Or.* 543-565), a saber, o significado mítico, ou seja, “aquele que nasceu direto da terra”.

A julgar pelo domínio da história, excelência na qual tanto Heródoto como Tucídides eram exímios, tratava-se de um atributo reivindicado por povos muito distintos, mas parece subsistir como uma qualidade dos helenos (Leão, 2012), o que, aliás, os mitos de Cadmo e de Erictônio dizem muito a respeito. Com efeito, o mito de Cadmo narra a saga do herói tebano, que em tempos longevos teria chegado àquela terra, recebido ordem de Atena para fundar ali uma colônia, vencido a batalha com o dragão que guardava uma fonte próxima e que derrotara seus companheiros, após o que realizou o seguinte ritual: sacrificou uma novilha, fez a libação necessária e semeou, em profundos sulcos no chão, os dentes do monstro; dessa sementeira teriam nascido bravos guerreiros, sendo certo ainda

que dessa linhagem real é que surgiu a ascendência de Édipo, de seu pai, Laio, até seu tataravô, Cadmo (Apollod. *Bibl.* III, 1, 1).

O mito de Erictônio (Apollod. *Bibl.* III, 14, 6, 7)¹³, de modo igual, é levantado como escudo pelos jovens contra a punição: abandonado por Afrodite, o rei das forjas, Hefesto, engraçou-se com Atena quando esta foi à sua oficina fazer uma encomenda; tendo dito não e fugido do assediador, a deusa não evitou que uma porção de sêmen recaísse sobre a sua coxa, mas o removeu atirando-o ao chão, onde foi gestada a criança e que, na maioridade, reinou sobre a cidade que recebeu o nome de sua mãe.

O mito de Cadmo foi explorado por Eurípides (nas peças *As Fenícias*, cuja data é incerta; estima-se que foi produzida em 410 a.C.; e *n'As Bacantes*, espetáculo póstumo que alcançou o primeiro prêmio em 405 a.C.), assim como o mito de Erictônio (em *Íon*, por volta de 414 a.C.), sendo certo que, no tempo do tragediógrafo, o discurso da autoctonia era largamente invocado pela retórica política, nomeadamente pela oratória de guerra. Como afirmou Nimis (2007), a narrativa era mobilizada como instrumento ideológico-político, possivelmente com a intenção de unificar os atenienses em torno dos negócios da pólis; esta mesma ideia é comungada por Delfim Leão (2012), que além de considerar o mito uma particularidade ateniense ambicionada por todos os gregos e não gregos, mostra que Péricles recorreu habilmente a essa crença, seja como um marketing para manter a hegemonia política, econômica e militar de Atenas, visto que a continuidade do financiamento de um fundo comum com as *poleis* vizinhas ficou ameaçada desde que o temor pela invasão persa diminuiu, seja ainda para encorajar os atenienses no trabalho de recuperação desse prestígio, abalado pela Guerra do Peloponeso.

Ainda, se fala da invocação da lenda de um modo positivo (Rader, 2009; Leão, 2012): primeiro pela oratória política, visando formar consenso em torno de uma liderança, como é o caso de Polinices; depois para falar da superioridade dos gregos em relação a outros povos; depois ainda para salvar a pólis de imbróglis

¹³ “Erictonio era hijo de Hefesto y de la hija de Cranao, Atide; segun otros, de Hefesto y Atenea, como sigue: Atenea se presentó ante Hefesto para que le fabricase armas, pero él, que había sido abandonado por Afrodita, se enamoró de aquélla y empezó a perseguirla. Aunque Atenea huyó, él con gran dificultad (por su cojera) consiguió acercarse e intentó poseerla. Atenea, que era casta y virgen, no cedió, y Hefesto eyaculó en la pierna de la diosa, quien, asqueada, limpió el semen con lana y lo arrojó a la tierra. Cuando huía, del semen caído al suelo nació Erictonio. Atenea lo crió a escondidas de los demás dioses con deseo de hacerlo inmortal (Apollod. *Bibl.* III, 14, 6, 7, tradução de Margarita Rodríguez de Sepúlveda).

jurídico-políticos; por último, para salvar uma conveniência social necessária. Do lado de Eurípides, não deixa de ecoar essa crença generalizada, criando exatamente nisto uma espécie de álabe para o acusado¹⁴.

Todavia, se seus concidadãos recorriam ao mito da autoctonia para manter-se no poder, o tragediógrafo fez o contrário, colocando em dúvida as crenças que sustentavam os mitos em geral, assim como as instituições políticas já abaladas por estas e outras circunstâncias tão desfavoráveis. Não poupou, inclusive, a lenda da autoctonia:

ÍON
Nasci com a terra como mãe.
XUTO
A terra não dá à luz crianças.
(Eur. *Ion* 542)¹⁵

O mito da autoctonia esconde atrás de si uma força poderosa, capaz não somente de tratar a mulher como um acessório da família, algo, aliás, recorrente no *Orestes* (Eur. *Or.* 605-606; 737; 743; 750; 1022; 1103; 1204-1206; 1349-1352; 1528; 1590; 1608), mas ainda pior que isto: capaz ainda de transformá-la em um pária da sociedade, estando seu lugar na pólis definitivamente interditado (Nimis, 2007). A denúncia da cumplicidade entre mito e vida social, feita por Eurípides, desafia também o pensamento social contemporâneo a romper muitas crenças arraigadas, que, atuando como uma fortuna social muito poderosa (Nussbaum, 2009), excluem a mulher, os pobres, o estrangeiro e diferentes minorias da vida pública, abortando suas capacidades de serem o que podem ser.

¹⁴ [ORESTES] Ô velho, eu, claro, temo dizer-te coisas / que te farão o peito apertar. [...] Que urgia eu fazer? Eh, duas coisas pareadas, / compara: Um pai me plantou, me paria tua / menina, horta que acolheu a semente de um outro... / Ind’assim, não haveria, jamais, fruto sem pai. / Daí, intuí: ao chefe, a raça! Dele eu / nasci mais do que da que alimento me deu. / E a tua filha – me acanho de falar “mãe” –, / em uniões particulares – nada pudorosas – / ia, por um macho, pra cama! Direi de mim, / se daquela eu mal falar! Digo ind’assim: / Egisto era o esposo escuso da casa. / A ele matei-o e depois abati a mãe / Infame; sim, no que agi, vinguei o pai. / Sobre o que arrostas de carecer apedrejar-me, / escuta, pois regalei toda Grécia” (Eur. *Or.* 543-565).

¹⁵ Aqui, usamos a tradução de Frederico Lourenço, publicada em Lisboa pela editora Colibri, em 1994.

5 A crise de confiança nos deuses e nas instituições seculares: o desfecho da querela e o *Deus ex machina* de Eurípides

Não tanto quanto na sua *Hécuba*, mas de modo algum desimportante, no seu *Orestes* Eurípides também põe em relevo o problema da erosão da confiança; não se trata, entretanto, de uma confiança qualquer, antes, é aquela que os cidadãos depositam nas instituições públicas ao renunciarem ao que em direito penal se conhece por “exercício arbitrário das próprias razões” (art. 345 do Código Penal Brasileiro, que tipifica a conduta como criminosa, para ela fixando uma pena de detenção de 15 dias a 1 mês, cumulada com uma multa) (Brasil, 1940); na literatura, na história do Direito (do direito processual, especialmente) tal renúncia recebe o nome de “vingança de sangue”.

Com efeito, a desconfiança desencadeia, no drama dos sobrinhos de Menelau, aquilo que Nussbaum (2009) diz ser o prenúncio ameaçador de instabilidade institucional, visto causar a sensação de que “nada está acima da perversão”:

ORESTES

Ô traste – menos pra arregimentar por causa de mulher –,
um nada pra tudo mais, ô!, é pra velar os amigos
que me viras as costas? Foges? E as mercês de Agamêmnon,
vão-se? Ara! Sem amigo que te valha, ô pai, estás mal.
Ô eu, pago pena e não há mais recurso,
Enjeitado, fujo da argiva morte pr’onde?!
É que aquele lá me era amparo redentor.
Ora que miro-vejo o mais amado dos vivos,
Pílades, que dos Fócios avança na corrida,
visão solaz! Homem leal entre maus,
melhor de ver que vento em popa pros marujos.
(Eur. *Or.* 717-728)

O elogio à justiça pública foi feito por Ésquilo (em *Eumênides*, *passim*), cujo clímax, a transformação das Erínias em *Eumênides* – sua passagem da escuridão do Tártaro para uma nova casa na Ática – fundou uma ordem de direito e de responsabilidade humanas diante do nosso destino (Pulquério, 1992). Mas os tempos de Eurípides são outros e, trilhando o caminho inverso do autor da *Oresteia*, mostra-se aqui que a denegação de justiça, aos sobrinhos, indica que o fiel da balança entre a civilização (justiça pública) e barbárie (justicamento) é o

que resta: de acordo com Nussbaum (2009), a vingança não é ausência de *vóμος* (“lei positivada por um povo específico em um momento histórico igualmente específico”), mas a sua reformulação, sem a exigência de partilha da confiança e exigindo, tão somente, uma estrutura e um plano de ação. Desse modo é que os irmãos, em comunhão de propósitos com Píladas, engendram a morte de Helena para com isto ir à desforra contra o tio infiel:

Mas eu, que estou para expirar meu respiro de vez
contra meus rivais quero agir antes de morrer.
Com isso hei de aniquilar os que me traíram,
hão de gemer os que me fizeram sofrer.
Sim, filho nasci de Agamêmnon, que, à frente,
da Grécia, estimado seguiu, não como tirano,
inda que a força de um deus retivesse! A ele não
vexarei, acatando uma morte servil; mas por
bem a vida largarei; Menelau, porém, hei de
punir (Eur.Or. 1163-1172).

Sabe-se que o século V a.C. foi marcado pelo intenso florescimento da vida pública, o que aparenta ser propício à afirmação da tese aristotélica de que a excelência humana é fundada em nossa sociabilidade natural. Com efeito, diz Aristóteles que o homem que vive só é um deus ou uma besta (Arist. Pol. 1253a), provavelmente teorizando uma opinião corrente na sua tradição; entretanto, no tempo em que Orestes foi encenado, aparentemente essa crença nas virtudes públicas já estavam se dissolvendo. Por outras palavras, a confiança em *vóμος* como fator de estabilização contra a fortuna já estava degradada, causava perplexidade nos cidadãos, que “perguntavam se de fato as práticas éticas não tinham origem meramente humana (trazidas à existência meramente por *nómos*), e, se tinham, se isso implicavam que elas eram artificiais, arbitrárias e substituíveis à vontade” (Nussbaum, 2009, p. 354).

Disse Lourenço (1994) que o ambiente da pólis respirado por Eurípides é aquele em que as evidências sobre o papel dos deuses e dos homens ali, bem como a crença na existência de uma ordem divina essencialmente justa, já estavam enfraquecidas. Em outras palavras, aquele tragediógrafo nos legou o importante testemunho de que escapar à inveja dos deuses, como dissemos alhures com Ricoeur (2013) sobre o continuum entre religião e moralidade na ética grega, já não era mais um objetivo comum dos atenienses (Dodds, 1988). Ninguém menos que Tucídides para, sem deixar de antecipar pressupostos que Aristóteles explo-

raria ao dizer que a vida boa depende do engajamento nas atividades na pólis (Nussbaum, 2009), denunciar os fatores que colocavam sob suspeição os valores políticos caros e que deixavam agora de fazer sentido para os atenienses:

Muitos foram os sofrimentos que devido às revoluções caíram sobre as cidades, os que sempre aconteceram e acontecerão, enquanto a natureza do homem continuar a ser a mesma, podendo, contudo, ser pior ou mais suave e variada nas suas manifestações, conforme sucederem em cada caso variações das circunstâncias. Em tempo de paz e de bem-estar, as cidades e os particulares demonstram sentimentos melhores, porque não têm de descer a necessidades tão baixas. A guerra, porém, que os priva da aquisição do que é necessário no dia-a-dia, é um mestre severo, e põe o ódio de muitos a igual nível das circunstâncias adversas em que se encontram. (Thuc. *História da Guerra do Peloponeso* III, 82, 2)

O escárnio com o qual *vóμος* vinha sendo tratado despertou intranquilidade. Com efeito, tendo de prescindir aqui da extensa discussão sobre a emergência e estabilidade desse *vóμος* na cultura grega, importa acentuar que até em Eurípides havia um sentimento de que aquilo que gera estabilidade à vida social é uma certa confiança na justiça (Nussbaum, 2009); no seu *Orestes*, como se dá de forma recorrente em suas obras, o tragediógrafo coloca em dúvida essa confiança, representando a frustração do rapaz para com Menelau:

PILADES

É seguro mesmo que ele [Menelau] pisou neste chão?

ORESTES

É, e foi tardão! Mas rapidão se exibiu um frouxo pros amigos.

(Eur. *Or.* 739-740)

Quando Eurípides coloca na boca de Tíndaro “que a mudança também é doce” (Eur. *Or.* 234), louvando-nos aqui na interpretação que Aristóteles (Arist. *Eth. Nic.* 1154b) dá a essa fala de Electra, certamente que está consciente de que, naquele estágio das discussões éticas, não havia mais espaço para insistir numa fundamentação metafísica do *vóμος*, numa incorruptibilidade do caráter, como a tradição platônica demandava e se mantinha vigilante em torno dessa pauta. Resta constatar o motivo pelo qual o autor resolve a intriga com o final do *Deus ex machina*: Orestes é, mesmo cumprindo ordens de Apolo, ironicamente punido pelo próprio Apolo com um casamento indesejado e compulsório. Conclusão: os deuses são cruéis, a humanidade está entregue ao medo. Na sua Hécuba, mulher

virtuosa que foi convertida em “cadela” de olhos fumegantes (Eur. *Hec.* 1265), Eurípides trilha um caminho claramente inverso ao de Ésquilo, onde “cadelas” se convertem em mulheres nobres e paramentadas com as vestes da justiça (Nussbaum, 2009). Talvez quisesse mostrar que, dissolvida a confiança no éthos, nem mesmo as instituições mais maduras subsistiriam ao ataque exterior.

POLIMÉSTOR
Cachorra te tornarás, mirada em chama terás.
HÉCUBA
E sabes da minha mudança de forma como?
POLIMÉSTOR
Dioniso, vate trácio, assim disse.
(Eur. *Hec.* 1265-1267)¹⁶

A erosão da confiança é um problema muito grave, pois é de segurança humana que se trata: quando a comunidade política, a quem os cidadãos confiam as condições de realização de seus projetos de felicidade, fracassam (Arist. *Pol.* 1252a-1253a), vidas humanas florescentes ou com potencial de florescimento são violentadas. Orestes, Electra e Pílates são jovens, pode-se dizer que, arrebatados logo cedo pelo crime por conta da perda de confiança na família, amigos e instituições, nem tendo tempo de exercitar plenamente suas capacidades de ser e de atuar, usando aqui uma concepção de desenvolvimento humano formulado por Amartya Sen a partir da *πράξις* (“práxis”) aristotélica e afortunadamente desenvolvido por Nussbaum (2013) para iluminar a discussão contemporânea sobre a justiça.

Com efeito, a *capabilities approach* (“enfoque de capacidades”), para além de sua concepção original com interesse maior no campo da economia, o contributo da autora americana projetou tais estudos nas diferentes áreas da pesquisa, com grande interesse para o terreno da justiça; trata-se, assumindo o risco de uma simplificação, da justificação de uma lista de dez capacidades humanas centrais (Nussbaum, 2013)¹⁷, primeiramente exigíveis para uma vida humana decente (justa), depois, com capacidade de se converterem em princípios políticos básicos e

¹⁶ Hécuba, em tradução da Trupersa.

¹⁷ Seriam estas as capacidades humanas a serem não somente tuteladas, como formalmente se pensou no liberalismo iluminista, mas realmente promovidas, como condição *sine qua non* (“sem a qual”) de compromisso de cada nação com a dignidade e a justiça, no trato com os seus cidadãos: (1) vida; (2) saúde física; (3) integridade física; (4) sentidos, imaginação e pensamento; (5) emoções; (6) razão prática; (7) afiliação; (8) outras espécies; (9) lazer; e (10) controle sobre o próprio ambiente.

incorporáveis internacionalmente ao catálogo de direitos humanos, internamente a serem positivados pelas constituições de cada país e destinadas a promoverem o desenvolvimento humano.

Talvez a ousadia desta lista, assim como a originalidade com que ela nos leva de regresso ao estudo dos clássicos, permita-nos olhar para o palco de *Orestes* com igual aflição, humanidade e indignação que sempre despertou no auditório, mas muito mais que isto; possibilite reavaliar nossa agenda de compromissos com uma extensa gama de direitos e de pessoas alijadas do seu acesso. Esta capacidade de imaginação que a obra literária proporciona (Nussbaum, 1995), na peça em exame, experimentada em toda sua potencialidade, pode não ter a resposta para a crise de confiança que as instituições públicas experimentam, inclusive sob ataque reiterado de milícias de toda ordem e capazes de nos devolver a estágios pré-civilizacionais da vida social. Todavia, esta constitui uma experiência valiosa à medida que nos faz pensar que, no estado de pluralismo moral e religioso em que vivemos (Nussbaum, 2013), por vezes nos expondo ao risco do niilismo moral inconsequente, não podemos contar mais com uma intervenção divina que nos salve do fracasso, sendo nossa responsabilidade imaginar outros mundos, melhores que este, onde capacidades humanas não sejam desperdiçadas.

6 Conclusão

Foi talvez ao modo de um *storyline* que Pereira (1980) afirmou ser *Orestes* uma peça sobre ressocialização do apenado na qual se discutem “a ausência de princípios de Menelau, a rigidez legalista de Tindáreo, a dedicação de Pílates, a sede de vingança de Electra, a instabilidade de Orestes”. De fato, a tragédia euripídica em foco comprova que a literatura pode vir a ser “prática discursiva em permanente diálogo com outros processos de semiose cultural, “contaminada” (no sentido derrideano do termo) por outros campos de saber, e implicada em relações de poder” (Alós; Schimdt, 2009). Mostra que ainda que o julgamento de Orestes não esteja em conformidade com o procedimento normal dos julgamentos em casos de homicídio da Antiguidade (quando os litigantes prestavam juramento, o acusador afirmava que o réu era culpado e o réu declarava a sua inocência e procedia-se – sob juramento – o depoimento de testemunhas (Harris, 2010), pode-se afirmar que a peça se configura como espaço propedêutico para a sensibilização e compreensão de conflitos que hoje experimentamos, seja nas

narrativas policiais e jurídicas, seja através de manchetes espetaculares e midiáticas para o deleite de espectadores.

A tragédia *Orestes* convida a refletir sobre a importância do direito e dos cânones jurídicos perante os desafios da complexidade da vida ordinária. Todavia, julgamos que o legado grego acerca da justiça não se restringe às respostas que possam pausar nossas aflições; pelo contrário, eles se constituem antes como forte dose de interrogações e preocupações. Neste sentido, o *Orestes* de Eurípides aponta para as consequências do homicídio de um cônjuge (o ataque dos filhos e herdeiros que também se tornaram vítimas) e realça o fato de que um ato de violência pode ser entendido como necessário para que se faça justiça (Silva, 2010). Entretanto, neste artigo, pretendeu-se simplesmente fazer o leitor realizar uma experiência literária exemplar, um exercício de imaginação profunda, mergulhando num tempo das perplexidades atinentes aos atos trágicos perenes; este estudo permitiu constatar que as ações dos personagens, do ponto de vista moral e acadêmico, pelo menos, não são boas nem ruins, mas que exigem posicionamentos desafiadores, porque tanto podem levar tanto ao progresso ético como ao niilismo.

Acreditamos ser possível dizer, ao modo da “justiça poética” de Nussbaum (1995), cujo pressuposto de reflexão sobre a práxis é a de que os poetas são os melhores árbitros da vida pública, que este exercício interdisciplinar de literatura, ética e direito constitui também um *locus* privilegiado de renovação intelectual. Controvérsias existem sobre essa concepção de um juiz escritor defendido pela autora estadunidense (Silva, 2026b, p. 29), mas a emergência da discussão sobre a racionalidade narrativa como uma das possibilidades de reinvenção do pensamento prático-aristotélico (*phronesis*), no período pós-guerras, não deixa de ser justificada inclusive na hermenêutica jurídica (Linhares, 2010); controvertida também é a peça que analisamos, provocando tensão no auditório e exigindo uma reflexão mais sobre a consequência dos atos praticados do que dos atos por si mesmos. *Orestes*, além do panorama que apresentamos, discute temas estimulantes, reais e permanentes na história humana, mas sobretudo nos desafiando, em conclusões mais diretas, a pensar atualmente:

(1) na atuação das antigas e novas organizações criminosas, cujo aparelhamento e audácia atuais desafiam as forças de segurança pública a renovarem suas práticas, sob pena de seus esforços não serem mais que um trabalho de Sísifo;

(2) no declínio da vida pública e na proliferação de ideais e táticas milicianas, tudo o que vem obtendo um engajamento acrítico junto à população, inclusive entre jovens, cuja confiança nas instituições tradicionais tem sido minada;

(3) nas pessoas, sobretudo jovens e crianças, que são empurradas para o crime por conta de forças destinais que não controlam – a *tyche* social representada na pobreza, falta de oportunidade, de segurança etc. (Nussbaum, 2009);

(4) no terror promovido pelo *lobby* da guerra, por um lado elogiando a vitória e atacando os direitos e garantias fundamentais, por outro promovendo o armamento da população, supostamente, como antídoto contra a violência.

Contudo, a peça faz ver que as consequências sangrentas de “leis de Talião” não promovem a justiça, antes perturbam e intimidam. Temas como a amizade, a solidariedade, os efeitos de nossas ações sobre o nosso entorno etc, são questões de importância vital para o ontem e o hoje, para a Grécia, o Brasil e o mundo inteiro.

Referências

ALÓS, A. P.; SCHMIDT, R. T. Margens da poética/Poéticas da margem: o comparatismo planetário como prática de resistência. *Organon*, Porto Alegre, n. 47, jul./dez., p. 129-145, 2009.

APOLODORO. *Biblioteca*. Tradução de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

ARAÚJO, N. *O evento comparatista: da morte da literatura comparada ao nascimento da crítica*. Londrina: Eduel, 2019.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Traducción de María Araujo e Julián Marias. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Julián Marías e María Araújo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ATIENZA, M. *Las razones del derecho: teorías de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

BECCARIA, C. *Dos delitos e das penas*. Tradução de José de Faria Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

BRANDÃO, J. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CARIA, R. Personalidade e culpa: esboço e reflexões sobre o conteúdo material da culpa jurídico-penal. In: COSTA, J. F.; LINHARES, J. M. A.; ANTUNES, M. J.; GODINHO, I. F. (org.). *A culpa e o tempo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022. p. 129-145.

COSTA, J. F. Em jeito de abertura. In: LEÃO, D. F.; ROSSETTI, L.; FIALHO, M. C. G. Z. (edit.). *Nomos: direito e sociedade na antiguidade clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: Ediciones Clásicas, 2004. p. 11-20.

DINIZ, M. H. *Compêndio de introdução à ciência do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

ÉSQUILO. Agamémnon. In: ÉSQUILO. *Oresteia*: “Agamémnon”, “Coéforas”, “Euménides”. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992a. p. 13-100.

ÉSQUILO. Coéforas. In: ÉSQUILO. *Oresteia*: “Agamémnon”, “Coéforas”, “Euménides”. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992b. p. 101-172.

ÉSQUILO. Euménides. In: ÉSQUILO. *Oresteia*: “Agamémnon”, “Coéforas”, “Euménides”. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992c. p. 173-236.

ÉSQUILO. Os Sete Contra Tebas. In: ÉSQUILO. *Tragédias*: “Os Persas”; “Os Sete Contra Tebas”; “As Suplicantes”; “Prometeu Cadeeiro”. Tradução, estudos e comentários de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 145-207.

EURÍPIDES. *Orestes*. Direção de tradução por Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa. Cotia: Ateliê Editorial, 2017.

EURÍPIDES. *Hécuba*. Direção de tradução por Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa. Belo Horizonte: Relicário, 2022.

EURÍPIDES. *Íon*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 1994.

FARENGA, V. *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law*. Cambridge: University Press, 2006.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

HOMERO. *Iliada de Homero*. 2. ed. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

HUNGRIA, N. *Comentários ao Código Penal*. Rio de Janeiro: Forense, 1949. v. 1.

JAEGER, W. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KITTO, H. D. F. *Os gregos*. Tradução de José Manuel Coutinho e Castro. 3. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1990.

LAMBROPOULOS, V. *The Tragic Idea*. London: Bloomsbury Academic, 2006.

LEÃO, D. F. *A globalização no mundo antigo: do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

LESKY, A. *História da literatura grega*. Tradução de Manuel Rosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LINHARES, J. M. A. Jurisprudencialismo: uma resposta possível em tempo(s) de pluralidade e de diferença? In: COELHO, N. M. S.; SILVA, A. S. (org.). *Teoria do Direito: direito interrogado hoje – Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Doutor António Castanheira Neves*. Salvador: Juspodivm, 2012. p. 109-174.

LINHARES, J. M. A. Imaginação literária e “justiça poética” – um discurso da “área aberta”? In: TRINDADE, A. K.; GUBERT, R. M.; NETO, A. C. (org.). *Direito & literatura: discurso, imaginário e normatividade*. Porto Alegre: Núria Fabris, 2010. p. 269-306.

LOURENÇO, F. Introdução. In: EURÍPIDES. *Íon*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 1994.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. de M. *Dicionário grego-português*: Cotia: Ateliê Editorial, 2022.

MARQUES, M. R. *Codificação e paradigmas da modernidade*. Coimbra: Edições do Autor, 2003.

MOULINIER, L. *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs: d' Homère a Aristote*. Paris: Paris Librairie C. Klincksieck, 1952.

NEVES, A. C. Pessoa, direito e responsabilidade. *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, Coimbra, ano 6, fasc. 1, jan./mar., p. 9-43, 1996.

NEVES, A. C. Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito – ou as condições de emergência do direito como direito. In: NEVES, A. C. *Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros*. Coimbra: Coimbra Editora, 2008. p. 9-41. v. 3.

- NEVES, A. C. Pensar o direito num tempo de perplexidade. In: DIAS, A. S. et al. (org.). *Liber Amicorum de José de Sousa e Brito em comemoração do 70º aniversário: estudos de direito e filosofia*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 3-28.
- NEVES, M. H. M. O tema de Agamenão na Odisseia. In: BRANDÃO, J. L.; PINTO, N. F. *Cultura Clássica em Debate*, Belo Horizonte, v. 6, p. 167-188, 1987.
- NIMIS, S. A. *Autochthony, Misogyny, and Armony: Medea 824-45. Arethusa*, Baltimore, v. 40, p. 397-420, 2007.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- NUSSBAUM, M. C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- NUSSBAUM, M. C. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon, 1995.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica: cultura grega*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. v. 1.
- PEREIRA, M. H. R. Moira. In: *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Verbo, 1980. p. 926-928. v. 13.
- PEREIRA, M. B. Sobre o trágico. In: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. *Medeia no Drama Antigo e Moderno – Actas*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 1991. p. 237-241.
- PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PULQUÉRIO, M. O. Introdução. In: ÉSQUILO. *Oresteia: “Agamémnon”, “Coéforas”, “Euménides”*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 103-111.
- PULQUÉRIO, M. O. Introdução. In: ÉSQUILO. *Oresteia: “Agamémnon”, “Coéforas”, “Euménides”*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 175-182.
- RADER, R. *And Whatever It Is, It Is You: The Autochthonous Self in Aeschylus’s “Seven Against Thebes”*. *Arethusa*, Baltimore, v. 42, p. 1-44, 2009.
- RICOEUR, P. *A simbólica do mal*. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.

SANTOS, J. C. *Direito penal: parte geral*. 9. ed. Revisado, atualizado e ampliado. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

SILVA, Antonio Sá da. *Destino, humilhação e direito*. Salvador: Edufba, 2026a.

SILVA, Antonio Sá da. *Teoria e prática em direito e literatura*. 2. ed. Salvador: Edufba, 2026b.

SILVA, M. de F. *Euripides' Orestes: The Chronicle of a Trial*. In: HARRIS, E. M.; LEÃO, D. F.; RHODES, P. J. *Law and Drama in Ancient Greece*. London: Bloomsbury, 2010. p. 77-93.

SÓFOCLES. *Antígona*. 11. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

SWIFT, L. *Greek Tragedy: Themes and Contexts*. London: Bloomsbury Academic, 2016.

TUCÍDIDES. *História da Guerra de Peloponeso*. 2. ed. Tradução de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

WEISS, N. A. *Seeing Theater: The Phenomenology of Classical Greek Drama*. Oakland: University of California Press, 2023.