

O PROBLEMA DO SACRIFÍCIO DE IFIGÉNIA NO «AGAMÉMNON» DE ÉSQUILO *

A destruição de Tróia, com que Agamémnon vingou a ofensa feita por Páris a Zeus Xénios, assenta paradoxalmente sobre uma base monstruosa: o sacrifício duma donzela inocente. O exame da estranha situação leva-nos a formular duas interrogações:

Como perceber que o castigo dum raptor sacrílego possa ser feito depender dum crime? E como há-de entender-se que este crime possa servir de motivo ou de pretexto para a morte do próprio executor da vontade divina, no seu regresso a casa após a missão cumprida? A resposta a estas perguntas, que ocupam o centro da interpretação do *Agamémnon* de Ésquilo, será tentada nas considerações que se seguem.

Imobilizada na Áulide, por motivos superiores à vontade humana, a expedição dos Atridas parecia condenada ao malogro. Os estragos nos materiais e nos homens iam avolumando a descrença numa empresa que parecia afinal não gozar do beneplácito divino. Foi então que Calcas revelou a vontade de Ártemis: a armada dos Gregos só obteria ventos favoráveis mediante a imolação de Ifigénia, filha do comandante supremo da expedição. Note-se que as palavras de Calcas não são citadas claramente por Ésquilo. O texto fala dum «remédio mais duro para os chefes do que a tempestade amarga» (vv. 198-200) e da reacção que o facto provocou nos Atridas, nomeadamente em Agamémnon, que falou assim¹:

βαρεῖα μὲν κῆρ τὸ μὴ πιθεσθαι,
βαρεῖα δ', εἰ τέκνον δατή-
ξω, δόμων ἄγαλμα,

* Comunicação apresentada em sessão da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, realizada em 26-1-1970.

¹ As citações gregas são feitas, geralmente, a partir do texto estabelecido por Fraenkel na sua famosa edição do *Agamémnon*.

μιαίνων παρθενοσφάγοισιν
 δείθροις πατρώιους χέρας πέλας βω-
 μοῦ. τί τῶνδ' ἀνευ κακῶν;
 πῶς λιπόνανς γένωμαι
 ἐνμαχίας ἀμαρτών;
 πανσαμένον γὰρ θνοίας
 παρθενίον θ' αἰματος ὁρ-
 γῶν περιόργως ἐπιθυ-
 μεῖν θέμις, εῦ γὰρ εἴη.

(vv. 206-17)

O problema fundamental levantado por este texto consiste em determinar a natureza da decisão aqui tomada por Agamémnon. É o chefe do exército grego forçado pelo destino todo-poderoso a sacrificar a sua filha ou, pelo contrário, fazendo-o, assume uma atitude voluntária, plenamente consciente das responsabilidades que a sua decisão implica? Afirma Page que a referência do v. 218 ao «jugo da *ἀνάγκη*» a que se dobrou Agamémnon salienta o carácter inevitável, «necessário», do sacrifício de Ifigénia:

«Os críticos modernos, escreve Page, dizem que Agamémnon tomou uma decisão voluntária, embora dolorosa; Ésquilo diz que a força a que ele se submeteu foi a *necessidade*. Não entendo como estas afirmações se podem conciliar. Não pode argumentar-se que o Poeta *queria dizer* (efectivamente ele não o diz) que o caso apenas se tornou *necessidade* depois de ele ter feito a sua escolha: isto seria um abuso impossível da palavra *ἀνάγκη* e uma distorsão completamente arbitrária do sentido imediato do todo. Nem pode *ἀνάγκη* atenuar-se ao ponto de significar qualquer coisa como «decisão dolorosa»: a palavra significa «necessidade», «compulsão», sempre com uma conotação de *inevitabilidade*; toda a exposição de Ésquilo revela a intenção clara de absolver Agamémnon da responsabilidade...»¹.

Esta a opinião de Page. Mas o que ele não consegue explicar satisfatoriamente é a adjetivação usada pelo Coro, precisamente aquele que falou do jugo da *ἀνάγκη*, ao classificar a atitude de Agamémnon de «ímpia, impura, sacrílega» (vv. 219-20). O pensamento do Coro

¹ Denniston-Page, *Aeschylus: Agamemnon*, 1960², p. XXIV, n. 4.

sobre a decisão de Agamémnon lá está, sem qualquer margem para dúvidas:

βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις
 τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων. ἔτλα δὲ οὐν
 θυτῆρ γενέσθαι θυγατρός,
 γυναικοποίων πολέπων ἀρωγὰν
 καὶ προτέλεια ναῶν.

(vv. 222-7)

Não vejo como se pode invocar o testemunho do Coro para justificar Agamémnon quando a alusão ao destino é seguida dum a tão clara condenação do procedimento do Atrida. Mas as palavras do Coro têm outras mais importantes consequências. Elas servem, por ex., para contestar a validade da posição de Fraenkel, que supõe Agamémnon colocado perante a alternativa de dois males igualmente terríveis:

«Qualquer que seja o caminho escolhido, escreve o ilustre editor do *Agamémnon*, conduzi-lo-á a uma insuportável *ἀμαρτία*. Depois dum a luta violenta resolve sacrificar a filha, inteiramente consciente de que o que vai fazer é um pecado imperdoável que terá de ser expiado. O seu passo fatal coloca-o sob o jugo da necessidade; não há possibilidade de regressar; terá de prosseguir no seu caminho e o fim, sabe-o tão bem como os anciãos do Coro, será a ruína completa. Ésquilo, ao usar uma linguagem sem ambiguidades (220 e segs. *τόθεν...* *πρωτοπήμων*), deixa bem claro que todo o mal que vai tomar sobre Agamémnon tem a sua origem primeira na sua decisão voluntária»¹.

Relativamente ao carácter intolerável do elemento «deserção» (*λιπόνωνς*) da alternativa posta a Agamémnon, corrige Kitto² a afirmação de Fraenkel, sublinhando com razão que esse é o pensamento de Agamémnon, não o de Ésquilo, que, pela boca do Coro, formula um juízo inequívoco sobre o carácter criminoso da decisão de Agamémnon. Mas vejamos os mesmo acontecimentos sob outro ângulo.

¹ Aeschylus: *Agamemnon*, 1950, II, pp. 98-9.

² *Form and Meaning in Drama*, 1959², p. 4.

A motivação da atitude de Ártemis em relação à empresa dos Atridas é feita pelo Coro, no párodo, de maneira curiosamente simbólica:

...*Αχαιῶν διθρονον κράτος, Ἐλλάδος ἥβας
ξύμφρονα ταγάν,
πέμπει ἔνν δορὶ καὶ χερὶ πράκτορι θούριος δρυς
Τευκρίδ' ἐπ' αἰαν,
οἰωνῶν βασιλεὺς βασιλεῦσι νε-
ῶν, δι κελαινὸς δι τὸ ἔξοπιν ἀργᾶς,
φανέντες ἵκταρ μελάθρων χερὸς ἐκ δοριπάλτου
παμπρέπτοις ἐν ἔδραισιν
βοσκόμενοι λαγίναν ἐρικύμονα φέρματι γένναν*

(vv. 109-19)

Esta lebre, devorada pelas duas águias, é, na interpretação de Calcas, o símbolo de Tróia que os dois Atridas hão-de, com o tempo, destruir. Argumenta Page¹ que a morte de Ifigénia, ao ser apresentada como consequência da morte da lebre, éposta em relação com um facto passado e não com uma condição futura, o que explicaria o seu carácter de necessidade. A verdade é que a morte da lebre representa, incontestavelmente, a destruição futura de Tróia, tornada presente pelo prodígio. Ártemis «detesta o festim das águias», canta o Coro², e este modo de ligar a deusa ao destino de Agamémnon é, acaso, criação esquiliana. De qualquer modo, estamos longe da narrativa das *Cíprias* que a generalidade dos intérpretes encontra reproduzida no passo famoso da *Electra* de Sófocles:

*Πατήρ ποθ' οὐμός, ὡς ἔγῳ κλύω, θεᾶς
παιζῶν κατ' ἀλσος ἔξεκίνησεν ποδοῖν
στικτὸν κεράστην ἔλαφον, οὗ κατὰ σφαγὰς
ἔκκομπάσας ἔπος τι τυγχάνει βαλών.
Κακ τοῦδε μηνίσσασα Αητώα κόρη
κατεῖχ' Ἀχαιούς, ὡς πατήρ ἀντίσταθμον*

¹ *Op. cit.*, p. XXVII.

² v. 138.

τοῦ θηρὸς ἐκθύσειε τὴν αὐτοῦ κόρην.
 Ὡδὸς ἦν τὰ κείνης θύματα· οὐ γὰρ ἦν λόσις
 ἄλλη στρατῷ πρὸς οἴκον οὐδέ ἐς Ἰλιον.
 Αὐτὸς ἄν, βιασθεὶς πολλὰ κάντιβάς, μόλις
 ἔθυσεν αὐτήν...

(vv. 566-76)

De acordo com esta versão do mito, Agamémnon é de facto compelido por Ártemis a sacrificar Ifigénia. Mas a Sófocles importava que assim fosse para que o assassínio de Agamémnon por Clitemnestra não tivesse qualquer atenuante. Daqui o desvio de perspectiva que remete Agamémnon para um plano neutro de inocência e passividade, de modo a polarizar toda a acção em Clitemnestra e Electra. A situação dramática em Sófocles é, por isso, mais clara e está longe de oferecer a complexidade da concepção esquiliana em que a acção se define por uma colaboração activa e misteriosa de homens e deuses. Esta aura de mistério, que envolve no *Agamémnon* a actuação de Ártemis, é adequadamente interpretada por Fraenkel, que põe em relevo o silêncio intencional com que o Poeta vela a origem da hostilidade que Ártemis vota a Agamémnon. Interessa, efectivamente, que «a decisão deliberada de Agamémnon apareça como a causa primária dos seus sofrimentos» (palavras de Fraenkel)¹. A tendéncia desta interpretação, correcta nos limites apontados, vai ser, no entanto, exagerada por Kitto² que acaba por negar a importância da relação Ártemis-Agamémnon. A exigência tremenda do sacrifício de Ifigénia exprimiria a oposição de Ártemis não tanto a Agamémnon como ao próprio Zeus. Esta ideia de uma divisão no Olimpo, manifestada a propósito da expedição dos Gregos a Tróia, constitui um elemento novo de perturbação, que teremos de considerar nesta análise do *Agamémnon*.

Partilha Kitto a opinião corrente de que a guerra contra Tróia foi decretada por Zeus e que, ao realizá-la, Agamémnon age como ministro da justiça divina³. O passo fundamental em que se baseia

¹ *Op. cit.*, II, p. 99.

² *Op. cit.*, p. 2.

³ *Op. cit.*, p. 3; p. 5.

esta convicção encontra-se no início do párodo, onde, falando dos Atridas, o Coro diz:

μέγαν ἐκ θυμοῦ κλάζοντες Ἀρη,
 τρόπον αἰγυπιῶν
 οἵτ' ἐκπατίοις ἀλγεσι παῖδων
 ὕπατοι λεχέων στροφοδινοῦνται
 πτερόγυων ἐρετμοῖσιν ἐρεσσόμενοι,
 δεμνιοτήρη
 πόνον δραταλίχων δλέσαντες·
 ὕπατος δ' ἀίων ἢ τις Ἀπόλλων
 ἢ Πάν ἢ Ζεὺς οἰωνόθροον
 γύον δξυβόαν τῶνδε μετοίκων
 ὑστερόποιον
 πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν.
 οὗτοι δ' Ἀτρέως παῖδας δικρείσσων
 ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ πέμπει ξένιος
 Ζεύς...

(vv. 48-62)

Portanto, Zeus Xénios manda os Atridas contra Alexandre e deste facto se pretende tirar a conclusão de que a empresa de Agamémnon tem um carácter religioso. Mas a conclusão é precipitada, como o mostra a análise do estátimo 2.º. Aqui, após o elogio de Helena, cuja entrada em Tróia é descrita como tendo exercido uma autêntica fascinação sobre os Troianos, o Coro canta:

παρακλίνασθε πέπενχανεν
 δὲ γάμον πικράς τελευτάς,
 δύσεδρος καὶ δυσόμιλος
 συμένα Πριαμίδαισιν
 πομπᾶι Λιδὸς ξενίον,
 νυμφόνκλαντος Ἐρινύς.

(vv. 744-9)

Assim, o mesmo Zeus Xénios, que enviará os Atridas contra Páris, envia agora para Tróia Helena, a Erínia que fará chorar as noivas. É evidente que esta missão de Helena não significa uma investidura de carácter moral e religioso: não se pode dizer que Helena fosse uma

digna representante de Zeus. Portanto, o envio de Helena por Zeus só pode significar que ela realiza os planos divinos, ao realizar a sua própria vontade. Ora, assim como Zeus Xénios não promoveu o adultério de Helena para a enviar a Tróia como seu emissário, tampouco promove a expedição de Agamémnon, embora, através dela, venha a alcançar os seus objectivos. Note-se, a propósito, que a tentativa feita por Fraenkel¹ para converter Helena num *δαλπυων* é infeliz: nem a própria Clitemnestra o é, ainda que, por momentos, pretenda sê-lo (vejam-se os vv. 1497-1504). Do mesmo modo seria errado erguer os Atridas à esfera do sobrenatural só porque Ésquilo os classifica de Erínias. São-no no sentido de instrumentos da vingança divina.

A hipótese de que a expedição de Agamémnon não constitui a expressão da vontade de Zeus serve-nos para resolver algumas dificuldades graves da interpretação da tragédia.

Consideremos, em 1.º lugar, o problema, levantado por Kitto², duma pretensa oposição entre as divindades do *Agamémnon*. É certo que, se partimos do postulado duma adesão plena da vontade de Zeus à empresa dos Gregos, o comportamento de Ártemis em relação à mesma empresa denuncia a existência dum conflito no plano divino. Este conflito, a ser real, não recebe na tragédia qualquer explicação, o que já por si é bastante suspeito. Independentemente do facto de não ser natural que a acção complexa e completa no plano humano se compleique ainda mais, e desnecessariamente, com uma cisão imotivada entre os deuses, há ainda o aspecto inverosímil da introdução na religião esquiliana de Zeus, tal como ela se apresenta na *Oresteia*, deste factor de confusão. Oposição na *Oresteia* existe entre os deuses olímpicos e as Erínias e até esse conflito se anula no final das *Euménides*. Querer estabelecer a divisão no próprio Olimpo é comprometer a unidade de pensamento do Autor, que postula a actuação em bloco dos deuses olímpicos. E não cabe aqui falar da evolução dos deuses no decurso da trilogia. A opinião de Kitto choca-se contra a evidência dos coros do *Agamémnon*, que desenham uma imagem de Zeus em tudo idêntica ao Zeus das *Coéforas* ou das *Euménides*. Quanto a Apolo, não vejo porque não há-de ser o mesmo Apolo o que protege

¹ *Op. cit.*, II, p. 347.

² *Op. cit.*, p. 69 e segs.

Orestes e o que castiga Cassandra. Esta representa um caso pessoal, aquele um caso legal em que o deus de Delfos é simples mandatário de Zeus. De resto, para não sermos injustos com o deus, convirá notar que é a própria profetisa troiana que se acusa de ter mentido e de ter faltado às suas promessas a Apolo (vv. 1208; 1212). A voz de Io no *Prometeu* tem outra pureza e outra força de reivindicação.

Posto o problema nestes termos, creio poder aceitar-se que a atitude hostil de Ártemis à empresa de Agamémnon reflecte idêntica hostilidade da parte de Zeus. E esta hipótese, a que os textos convidam, permite entender um aspecto do comportamento do Coro que tem embaraçado os intérpretes do *Agamémnon*.

No momento em que se verifica a entrada de Agamémnon em cena, o Corifeu dirige-lhe a palavra para, a certa altura, afirmar o seguinte:

σὺ δέ μοι τότε μὲν στέλλων στρατὰν
'Ελένης ἔνεκ', οὐδὲ γάρ <σ'> ἐπικεύσω,
κάρτ' ἀπομούσως ἥσθα γεγραμμένος
οὐδὲ εὖ πραπίδων οἴκα νέμων
(vv. 799-802)

Para aqueles que defendem que Zeus é, no plano teológico, o promotor da guerra e que citam em apoio da sua opinião palavras proferidas pelo Coro no início do párodo e no 1.º estásimo, os versos citados são algo inteiramente desconcertante. Como explicar que um grupo de homens reflectidos, que atribui a Zeus a verdadeira iniciativa da guerra, possa condenar como louca a organização da expedição que se destina a executar a vontade divina?

Encare-se ainda outra face da questão.

No decurso do 1.º estásimo, o Coro, dividido entre os sentimentos de entusiasmo e de dúvida que lhe inspira a notícia da queda de Tróia, entrega-se, a certa altura, a uma curiosa meditação:

βαρεῖα δ' ἀστῶν φάτις σὺν κότωι
δημοκράντον δ' ἀρᾶς τίνει χρέος.
μένει δ' ἀκοῦσαι τι μοι
μέριμνα νυκτηρεφές.
τῶν πολυκτόνων γάρ οὐκ ἀσκοποι
θεοί...

(vv. 456-62)

E mais adiante:

*κρίνω δ' ἄφθονον ὅλβον·
μήτ' εἴην πτολιπόθης,
μήτ' οὖν αὐτὸς ἀλούς ὑπὸ ἀλ-
λων βίον κατίδοιμι.*

(vv. 471-4)

Estas palavras do Coro, ao estabelecer relativamente à guerra de Tróia uma divisão tão nítida entre o plano humano e o plano divino, despojam Agamémnon da sua falsa qualidade de ministro de Zeus. É evidente que a empresa dos Gregos não tem aos olhos do Coro um carácter sobrenatural, de outro modo seria absurda a atenção justiciera dos deuses ao sangue derramado. Os deuses sabiam que a expedição havia de causar muitas mortes. Falar dos excessos cometidos na vingança também não resolve o problema porque não é em excessos que pensa neste momento o Coro, aliás isso nada teria que ver com a maldição do povo. Do receio de excessos falou hipócritamente Clitemnestra no 1.º episódio (vv. 338-44) e a confirmação desse receio fá-la o Arauto em palavras ingénuas:

*ἴητι γὰρ ὑμῖν φῶς ἐν εὐφρόνῃ φέρων
καὶ τοῖσδ' ἄπασι κοινὸν Ἀγαμέμνων ἄναξ.
ἀλλ' εὖ νιν ἀσπάσασθε, καὶ γὰρ οὖν πρέπει,
Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρον
Διὸς μακέλληι, τῇ τι κατείργασται πέδον,
βωμοὶ δ' ἄιστοι καὶ θεῶν ἴδρυματα¹
καὶ σπέρμα πάσης ἐξαπόλλυται χθονός.*

(vv. 522-8)

Depois da longa espera e resistência, o resultado da luta satisfaz o Arauto, que não está habituado a profundas reflexões. Mas o espectador sabe que há um equívoco no pensamento deste homem simples, sabe que não há motivo para felicitar Agamémnon pelo uso que deu

¹ Sobre o problema levantado por este verso veja-se a nota respectiva de Denniston-Page.

ao «salvamento de Zeus». Clitemnestra, essa sim, tem razões para se regozijar.

Se quisermos compreender os diferentes aspectos da atitude do Coro em relação à empresa de Agamémnon (reprovação do sacrifício de Ifigénia; condenação da ideia da expedição; alusão à maldição popular pelo sangue derramado), temos de admitir que, aos olhos do Coro, a ofensa feita a Zeus Xénios não tinha carácter colectivo, não justificando, por isso, uma guerra de tão vastas proporções. (Esta será, por ex., a opinião de Orestes, no *Orestes* de Eurípides, ao afirmar que Agamémnon violou a justiça quando reuniu a Grécia para a levar para Ílio — vv. 647-8). A censura do Coro a Agamémnon pela imolação de Ifigénia, bem como a referência à maldição popular, sugerem que a Menelau competia uma vingança pessoal, sem que um povo inteiro se visse absurdamente envolvido na questão. Justifica-se, pois, a ira de Ártemis, visto que os Troianos não são culpados, e não há, portanto, conflito entre os deuses. O abandono da expedição não significava necessariamente renúncia ao castigo de Páris e este facto coloca numa perspectiva mais verdadeira a participação de Agamémnon na vingança. Se este tinha ilusões sobre a sua hipotética categoria de ministro de Zeus, o caso de Áulide devia tê-lo esclarecido. Deste modo, o trágico destino de Agamémnon não compromete a divindade porque não se pode dizer que esta o tenha atraído a uma armadilha. Ele não recebe um encargo directo do deus, como acontece com Orestes.

A dificuldade do problema transparece na solução violenta que para ele propõe Reinhardt¹. Ao aceitar a interpretação tradicional de Agamémnon como encarregado por Zeus duma missão religiosa, ao mesmo tempo que reconhece a culpa do Atrida na imolação de Ifigénia, vê-se o ilustre A. forçado a admitir na peça uma contradição, baseada na teodiceia esquiliana. Mas a contradição só existe à superfície: no fundo é a culpa que gera a expiação e a culpa tem de assentar na responsabilidade pessoal, não pode ser imposta ao homem pelo arbítrio da divindade. Falar de culpa em relação ao sacrifício de Áulide, e simultâneamente dum mandado de Zeus conferido a Agamémnon, é renunciar a toda a possibilidade de colocar a ação divina num plano de inteligibilidade.

¹ *Aischylos als Regisseur und Theologe*, 1949, p. 85 e segs.

A semelhança, invocada por Reinhardt, com o *Prometeu* é também superficial. Efectivamente, a contradição do *Prometeu* entre o titânico e o olímpico, as duas faces do divino, não pode aproximar-se da hipotética contradição do *Agamémnon*, que seria de carácter moral e implicaria a negação da lógica e da coerência no procedimento da divindade. Não se trata agora de agir em conformidade com o princípio do poder, legítimo até ao ponto em que não destrua as exigências do princípio da justiça. Até aqui teríamos uma questão de equilíbrio a resolver entre princípios com iguais direitos. Em relação ao caso de Áulide, se se parte da ideia de um Agamémnon mandatário de Zeus, criamos um procedimento divino destituído de lógica intrínseca porque exige do homem uma acção para a qual, ao mesmo tempo, se recusam os meios.

Mas o destino de Agamémnon é iluminado pelo Poeta de diversos ângulos, entre os quais o da cena de Cassandra, que fornece outros dados do problema: a culpa hereditária e um novo elemento de culpa pessoal, que consiste na ofensa feita a Clitemnestra com a introdução no palácio da favorita troiana. (Em relação a este último ponto, e guardadas as devidas proporções, recorde-se a revolta de Dejanira perante a entrada de Íole no palácio de Traquine). A indignidade de Agamémnon, resultante da mancha hereditária, objectiva-se, assim, em vários elementos de culpa pessoal, que atraem sobre a sua cabeça o castigo da divindade. A entrada em casa por cima do tapete de púrpura será o remate das manifestações de *ὕβρις*, que conduzem o homem à ruína. Clitemnestra desempenha magistralmente o seu papel de tentadora e a mole hesitação de Agamémnon é por ela facilmente vencida. Não que o Atrida ignore o significado do acto que vai praticar. Recordemos as suas palavras:

καὶ τᾶλλα μὴ γνωκὸς ἐν τρόποις ἐμὲ
ἄβρυνε, μηδὲ βαρβάρον φωτὸς δίκην
χαμαπετὲς βόαμα προσχάντις ἐμοί,
μηδὲ εἴμασι στρώσασ' ἐπίφθονον πόδον
τίθει θεόντι τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών,
ἐν ποικίλοις δὲ θητὸν ὅντα κάλλεσιν
βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβον.
λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ.

(vv. 918-25)

A entrada de Agamémnon no palácio sobre tapetes de púrpura marca-o, aos olhos do espectador, como o homem acabado ($\lambdaνδρὸς τελείον$) de que fala Clitemnestra sinistramente no final do episódio.

Esta cena de tentação evoca uma cena paralela, das mais famosas do teatro grego: a tentação de Penteu por Dioniso nas *Bacantes* de Eurípides. Mas observem-se algumas diferenças fundamentais. É bastante esclarecedor o facto de que, em Eurípides, muito embora o agente da tentação seja um deus, este encontra maiores dificuldades para alcançar o seu objectivo do que a demasiado humana Clitemnestra. A razão do contraste está, evidentemente, no carácter das pessoas tentadas. Ora Agamémnon não oferece senão uma resistência frouxa à acção de Clitemnestra. O terreno está preparado para a semente da expiação. Encolhida no seu mutismo, Cassandra sabe-o e, quando chegar a hora, revelá-lo-á a um Coro atónito.

O sacrifício de Ifigénia é, na visão do Coro (v. 223), a origem dos males futuros. Cassandra irá mais longe, ao fundo do passado, mostrar as raízes da desgraça que frutifica hoje na casa dos Atridas. Mas esta desgraça não fere homens inocentes e, por isso, a compreensão do drama efectua-se no plano do presente, definido por coordenadas claramente visíveis aos olhos do espectador. A ruína de Agamémnon, pensa o Coro, começa na Áulide. Ele ainda poderia ter corrigido o erro da expedição, desistindo, mas não quis recuar. Zeus ofereceu-lhe a salvação e a perdição, a um tempo, e Agamémnon escolheu.

Assim, a vontade dos deuses realiza-se muitas vezes pelas vias mais obscuras. Zeus pune Páris através dum processo que não quer, a destruição de Tróia, levada a cabo por um homem que não quer, Agamémnon: mas o objectivo final alcança-se, Páris é punido. Deste modo Zeus é o autor da expedição no sentido de que é através dela que a sua vontade em relação a Páris se realiza. A referência à $\lambdaνάγκη$, feita pelo Coro no v. 218 a propósito do sacrifício de Ifigénia, não exclui em Agamémnon a consciência duma alternativa real. A «necessidade» aqui é uma face da acção, a outra é o seu carácter voluntário. Não se trata, pois, duma «necessidade» posterior à acção, como pretendem aqueles autores, entre os quais Fraenkel, criticados por Page. Verdadeiramente o destino apenas impõe uma decisão, não impõe uma solução. E, se Zeus põe no caminho de Agamémnon esta decisão para o perder, esse factor não parece intervir na decisão que Agamémnon toma com inteira liberdade. Necessidade supra-natural e liberdade humana de decidir identificam-se misteriosamente na vontade

da personagem que se sente e é reconhecida como responsável no acto da decisão. Assim Ésquilo consegue dramatizar o destino do homem sem o simplificar e o cometimento é tão grande que não se entende como Page¹ pode ver no grande criador do *Agamémnon* um teólogo superficial e um moralista sem nervo. A admiração que esta tragédia, e a trilogia extraordinária a que pertence, têm suscitado ao longo dos séculos, pela nobreza da sua poesia e a elevação e originalidade do seu pensamento, resulta duma atitude crítica mais esclarecida e mais justa.

M. OLIVEIRA PULQUÉRIO

¹ *Op. cit.*, pp. XV-XVI.

